

TEOLOGIA E SANTITÀ

1. Unità e distinzione

Nella storia della teologia cattolica è difficile trovare un evento cui si è prestata così poca attenzione, eppure è degno di considerazione, come il fatto dal tempo dell'alta scolastica vi sono stati solo pochi teologi santi. Qui intendiamo il titolo di «teologo» nel senso più pieno: come quello di un dottore nella Chiesa, il cui ufficio e la cui missione consiste nello spiegare la rivelazione nella sua pienezza e integralità, quindi nel considerare la dogmatica come il punto centrale della sua attività. Se osserviamo la storia della teologia fino all'alta scolastica, lo sguardo non prevenuto è sorpreso immediatamente dal fatto che i grandi santi, cioè quelli che non solo con certi sforzi personali si sono portati ad una purezza esemplare di vita, ma in modo manifesto hanno ottenuto da Dio una missione nell'ambito della Chiesa, nella loro maggioranza, erano anche grandi dogmatici, tanto che divennero «colonne della Chiesa», sostegni, per vocazione, della vitalità ecclesiale proprio perché nella vita rappresentarono la pienezza della dottrina ecclesiale, nella loro dottrina la pienezza della vita ecclesiale.

Questo non solo ha accordato loro efficacia duratura — poiché nella vita di questi eroi i credenti intravidero una diretta rappresentazione della loro dottrina, la testimonianza del suo valore, e in tal modo conseguirono una profonda tranquillità e sicurezza sull'esattezza di quanto era insegnato e proposto loro da credere —, ma conferiva agli stessi dottori la certezza di non deflettere dal canone della verità rivelata, giacché il concetto pieno della verità offerto dal Vangelo, consiste appunto in questa rappresentazione viva della teoria nella prassi, del sapere nell'agire. «Se rimane-

te fedeli alla mia parola... conoscerete la verità» (Gv 8,31). «Chi cerca la gloria di colui che l'ha mandato è veritiero, e in lui non c'è ingiustizia» (Gv 7,18). E con ancora maggior forza: «Chi dice: "Lo conosco" e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e la verità non è in lui» (1 Gv 2,4). «Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (1 Gv 4,8).

Quindi nel senso della rivelazione divina non vi è alcuna autentica verità, che non si debba incarnare in un atto, in un modo di agire, a tal punto che l'incarnazione di Cristo diviene criterio di ogni verità effettiva (1 Gv 2,22; 4,2), e che «camminare nella verità» è il modo in cui i credenti sono in possesso della verità (2 Gv 1-4; 3 Gv 3-4s.). Ora, giacché lo Spirito santo nella Chiesa distribuisce gli uffici secondo il suo beneplacito e ad alcuni elargisce la grazia di «essere dottori», a tale scopo concede loro i «doni della conoscenza secondo lo Spirito» (cfr. 1 Cor 12,8), il compito di questi dottori consisterà nell'insegnare e nel trasmettere la verità della rivelazione che è la verità divina, che si presenta nella vita umana di Cristo in modo da poter essere riconosciuta tramite l'agire nella verità, tanto da parte del dottore che degli ascoltatori, e da potervi essere verificata. Cristo infatti, archetipo della verità, che definisce se stesso come verità, è per noi canone di essa solo perché nella sua esistenza offre la rappresentazione visiva della sua essenza, d'essere cioè «immagine di Dio» (2 Cor 4,4). «Poiché io faccio sempre le cose che gli sono gradite» (Gv 8,29).

Mediante questa unità del sapere e della vita, i grandi dottori della Chiesa, secondo il loro ufficio particolare, sono abilitati a divenire autentici luminari e pastori della Chiesa. Se dunque quello del pastore viene enumerato quale ministero particolare accanto a quello del dottore (Ef 4,11), e non si esige pertanto che tutti i *pastores* siano anche *doctores* in maniera eminente, sebbene in forza del loro ministero debbano essere compartecipi della trasmissione della dottrina (2 Tm 2,24ss.), pure non tutti i grandi dottori saranno di necessità anche pastori. Essi, anche quando non rivestono espressamente l'ufficio episcopale, hanno nondimeno parte al ministero pastorale. Noi dunque non ci stupiamo che nei primi secoli l'unione personale tra il ministero del dottore e quello del pastore costituisca la norma. Ireneo, Cipriano, Atanasio, i due Cirilli, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa, Epifanio, Teodoro di Mopsuestia, Crisostomo, Teodoreto, Ilario, Ambrogio, Agostino, Fulgenzio, Isidoro sono tutti vescovi, per tacere dei grandi pontefici dottori della Chiesa, i papi Leone e Gregorio. Costituiscono un'eccezione, tra i grandi dell'epoca, i due Alessandrini, Gerolamo, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno, che però, dal punto di vista ascetico e monastico, accentuano ancora di più l'unità tra dottrina e vita. Lo stesso vale peraltro anche per la maggior parte dei cosiddetti vescovi-dottori sopra ricordati,

Teologia e santità

che o erano essi stessi monaci, o almeno erano vicini al monachesimo, e sono ben noti fautori di esso.

In breve, queste colonne della Chiesa sono personalità totali; ciò che insegnano lo vivono in un'unità così diretta, per non dire nativa e ingenua, che il dualismo tra dogmatica e spiritualità, tipico del periodo successivo, è loro ignoto. Non è soltanto ozioso, ma in contraddizione con la più intima legge di vita dei padri della Chiesa, dividere le loro opere secondo le categorie di quelle che si occupano del dogma e di quelle che trattano invece della vita cristiana («spiritualità»). Certo, essi conoscono la polemica e quindi l'apologetica. Tuttavia, anche questa in fondo non costituisce una scienza propria e a sé stante, ma principalmente uno stimolo di volta in volta rinnovato allo sviluppo dogmatico della dottrina. Quando Ireneo, Basilio, Gregorio di Nazianzo e Agostino parlano con i loro avversari, non lo fanno fermandosi quasi in un atrio della teologia, ma entrano pienamente nel suo cuore. Non possono rispondere altrimenti che con la pienezza e profondità della rivelazione nel suo centro. Per parlare verso l'«esterno», non assumono altro atteggiamento da quello preso là dove parlano verso l'«interno», anche se all'esterno devono forse chiarire certe cose che all'interno sono già chiare. E quando all'interno spiegano la vita cristiana, lo fanno esclusivamente nella forma di spiegazione della rivelazione tramandata. Si può constatare una differenza tra i commentari e le omelie di Origene, e veder predominare nei primi maggiormente l'interesse scientifico, nelle seconde la sollecitudine pastorale: la sfumatura, tuttavia, per chi guarda in profondità, è a stento percepibile. In entrambe le forme si tratta di una spiegazione della parola di Dio che è nello stesso tempo tanto parola di vita, che parola di verità. Naturalmente si può radunare una scelta di scritti soprattutto minori dei dottori della Chiesa, raccogliendoli sotto il titolo *spiritualità*, in quanto orientati più verso la pratica. Ma come gli scritti polemici sono tutti contemporaneamente dogmatici, tali sono anche queste opere concernenti la vita cristiana.

Una conferma luminosa e addirittura una specie di canonizzazione di questa «teologia dei santi», è stata offerta da quella personalità misteriosa che, insieme con Agostino, ha maggiormente influenzato il medioevo e ancora l'epoca moderna: l'Areopagita. La sua *Gerarchia ecclesiastica*¹, difatti, rispetto alla quale la «celeste» rappresenta quasi soltanto la sovrastruttura ideologica, dall'inizio alla fine è costruita sull'a priori (per noi divenuto quasi inconcepibile) di un'identità tra ufficio e santità. Dionigi era persona troppo intelligente perché questa identificazione potesse venir spiegata nel

¹ Dionigi Aeropagita, *De ecclesiastica hierarchia*, PG III, 369-584.

caso suo come una semplice ingenuità di persona lontana dal mondo; ne danno garanzia parecchie delle sue lettere, in particolare la famosa ottava lettera diretta a Demofilo che ci dimostra quanto poco gli sfuggisse la concreta forma difettosa della Chiesa². Ma Dionigi è dell'opinione che, in senso assoluto, si riesce a vedere la struttura della Chiesa e la si può rendere comprensibile, solo se si parte da ciò che *deve* essere e che di fatto anche è, quando si contempla la Chiesa nel suo consistere in Cristo e nella immediatezza della sua istituzione per volontà di lui. I gradi gerarchici *devono* quindi essere posti su un piano di identità con i gradi di purificazione interiore, di illuminazione e di unificazione; per capire come *propriamente* debba essere inteso l'ufficio episcopale, lo si deve pensare impersonato da un cristiano perfetto che possieda la pienezza della contemplazione, la più alta iniziazione ai misteri di Dio. Nella lettera citata, Dionigi non esita a trarre la conclusione, secondo la quale può irradiare luminosamente santità solo colui che è lui stesso «luce del mondo». Noi siamo inclini a individuare in ciò un errore «donatista» e a non riflettere sufficientemente a quel che rimane incondizionatamente valido nella tesi fondamentale della visione della Chiesa proposta dall'Areopagita. Dionigi, in verità, non intende alcuna idea pur-soggettiva di perfezione. Quello che gli importa è l'immagine o tipo di perfezione del Vangelo stesso; se si vuole un commento a questa impostazione, si leggano gli aspri discorsi di condanna del Lallemand³ contro quei sacerdoti e religiosi, che, privi dello Spirito santo e vegetanti nel più basso gradino della vita cristiana, non sono neppure in grado di trasmettere realmente e come si deve lo Spirito... Dionigi resta, fino a Tommaso d'Aquino, il modello per la struttura della Chiesa, la gerarchia, anche se, da Tommaso in poi, non si può evitare di presentare la distinzione chiarificatrice tra *status perfectionis* e *perfectio* effettiva⁴, il sobrio equilibrio tra stato episcopale e stato dei *consigli*⁵. L'identità *de iure* tra vescovo, santo e dottore della Chiesa è stata ribadita in modo autorevole da Dionigi, e con lui è stata recepita come tradizione evangelica.

All'inizio, il medioevo occidentale che sta sotto il segno di Agostino non si distanzia da questa idea fondamentale. Anselmo, abate, vescovo e dottore della Chiesa, non conosce altro canone per la verità ecclesiastica che questa unità tra visione intellettuale e vita. Non la pensano diversamente Beda, Bernardo, Pier Damiani. Al contrario la progrediente ridu-

² Id., *Epist.* VIII; PG III, 1083-1104.

³ L. Lallemand, *La doctrine spirituelle* (pubblicato dal P. Rigoleuc dopo la morte dell'autore, 1635); cfr. trad. it. *La dottrina spirituale*, Casale Monferrato 1984.

⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* 2. 2, q. 184, a. 4.

⁵ *Ibid.*, q. 185, aa. 3-8.

zione a scuola della teologia che difatti diviene «scolastica», e ancor più la ricezione dell'aristotelismo, che irrompe improvvisamente come una specie di cataclisma naturale, dovettero recare una grave scossa all'unità ingenua fino allora vigente. Chi può negare che sia stato strepitoso il guadagno di chiarezza, di controllo, di dominio sul complesso del materiale scientifico? Con molto maggior vigore che al tempo dei padri, i quali erano cresciuti quasi naturalmente nelle scuole dell'antichità, si ripete il giubilo per le *spolia Aegyptiorum*. Lo stato d'animo, che si impadronisce dei pensatori cristiani, sembra l'entusiasmo ebbro dopo la battaglia, quando vengono distribuiti tesori di bottino insperatamente copiosi.

Questa preda tuttavia era anzitutto di carattere filosofico e solo indirettamente teologico. E la filosofia cominciava a delinearsi come un tema a sé stante, accanto alla teologia, ed in essa un concetto filosofico di verità, che nel suo ambito era pienamente esatto, ma non era affatto in grado di rivendicare a sé il contenuto più eminente dell'idea di verità rivelata.

Adequatio intellectus ad rem: in questa definizione era preso in considerazione anzitutto il lato teoretico della verità. Si vide e sottolineò certo l'intimo legame tra vero e bene, in quanto proprietà trascendentali dell'essere uno, ma lo si vide più antropologicamente, nella presupposizione reciproca tra intelletto e volontà⁶, che non nella loro mutua inclusione, anzi identità reale. La filosofia quale dottrina dell'essere naturale con esclusione della rivelazione, non poteva sapere che la più alta tra le interpretazioni di tale definizione filosofica della verità dovesse essere un'interpretazione trinitaria, in corrispondenza ai citati passi di Giovanni sulla verità. Il pericolo di un misconoscimento della verità soprannaturale fu tenuto in scacco finché si maneggiarono i concetti filosofici non altrimenti che come spunti e avvii verso la verità definitiva, soprannaturale e divina, come concetti che, nella loro elevazione in Cristo mediante *l'assumptio humanae naturae*, non risultarono certo privi del loro contenuto, — poiché anzi l'umanità di Cristo sussiste nel *Logos* nella sua intera verità — ma che, in virtù di questa elevazione, come dice Scheeben, devono essere «trasfigurati», e, come l'intera natura umana di Cristo, sono divenuti una funzione e forma d'espressione della sua divina persona e verità.

Tuttavia l'aristotelismo del XIII secolo non significava solo una base ampliata per la teologia, rappresentava al tempo stesso l'avvio delle scienze moderne della natura e dello spirito nella loro autonomia giustificata. Significò l'ora della nascita della «profanità» moderna e pose in tal modo anche i cristiani di fronte a nuove tensioni e problemi. La scolastica matu-

concetto
essenziale di
verità

*Adequatio
intellectus ad
rem*

⁶ *Ibid.* I, q. 16, a. 4c et ad 2.

Parte seconda

ra di Alberto, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, significa il singolarissimo *Kairòs*, in cui la teologia riesce ancora a trasfigurare sacramentalmente la scienza che si fa autonoma e ad irradiarla dall'interno, e in tal maniera trasmette alle scienze profane un *ethos* che proviene dalla sfera della santità cristiana, e fa appello anche al ricercatore profano.

Senonché sottoporre, come dianzi, alla teologia, e rendere ad essa disponibili i concetti e i metodi delle scienze della natura e dello spirito, divenne un'impresa sempre più gravosa ed esigente, e la teologia posteriore alla scolastica si è posta solo di rado questo compito complessivo (a loro modo lo fecero Cusano, Leibniz, Baader, ma senza essere recepiti nella teologia ufficiale). Nella maggior parte dei casi ci si limitò alla situazione più circoscritta: una teologia naturale, appositamente costruita per la teologia biblica, costruita su di essa, come base per la sua presentazione razionale. Anche ciò non era privo di pericolo, specialmente lì dove la propedeutica filosofica cominciò ad avere di se stessa l'idea di un fondamento fisso, definitivo, i cui concetti si davano l'aria di essere norme, criteri e perciò giudici sul contenuto di fede, senza la trasposizione necessaria. Come se l'uomo sapesse in anticipo in modo definitivo, ancor prima di aver ascoltato la rivelazione, che cosa siano bontà, essere, vita, amore, fede. Come se la rivelazione di Dio su tali realtà si adattasse ai contenitori rigidi, non più dilatabili, della concettualità filosofica. Il processo pratico di insegnamento non era indicato per ridurre questo pericolo, al contrario: il discepolo veniva anzitutto familiarizzato con il contenuto filosofico, prima di avanzare verso l'ampliamento teologico; gli occorreva quindi una vigilanza di spirito quasi sovrumana, per non avvicinarsi alla rivelazione con un «concetto precostituito». Il «travaglio del concetto» che si esigeva per edificare nel suo complesso un apparato concettuale con mezzi naturali alla luce della rivelazione biblica, non era cosa da principianti, poiché esige la più alta maturità e una santa genialità. Alberto, Bonaventura e Tommaso, forse ancora Scoto, sono riusciti nell'impresa senza lasciarsi sviare nella loro intelligenza suprema della verità dall'abbondanza della verità filosofica che li inondava, incarnando così ancora una volta il precedente concetto del dottore della Chiesa, che per intima consequenzialità è un santo.

2. Il peso dello sdoppiamento

sdoppiamento
verità della scienza teologica
Il periodo successivo non conosce più il teologo «totale» nel senso descritto, cioè santo. Invece, il sovraccarico di filosofia naturale imposto alla teologia ha estraniato da essa gli spirituali. Così, accanto alla dogmatica — perché qui si tratta sempre di questa scienza centrale, la spiegazio-

ne della rivelazione — è cominciata ad apparire una nuova scienza della «vita cristiana», derivante dalla mistica medioevale e giunta definitivamente a una propria consistenza nella *devotio moderna*. Su questa strada collaterale, troviamo d'ora in poi i santi. Certo ci saranno pure in seguito santi dottori della Chiesa: Giovanni della Croce, Canisio, Bellarmino, Alfonso de' Liguori. Ma Giovanni non è dottore della Chiesa come dogmatico, bensì come mistico, Canisio — che certo non era un dogmatico — come trasmettitore della dottrina al semplice popolo, il Bellarmino come controversista e Alfonso come moralista. Nessuno di loro ha il centro della sua vitalità, non dico nel dogma, ma nella dogmatica. Ciò vale persino per Francesco di Sales, che, come autentico fondatore della *spiritualité*, le ha assicurato un posto riconosciuto, seppure mai realmente definibile, nell'ambito delle scienze ecclesiali.

Bremond, nella sua *Métaphysique des Saints*⁷, senza volerlo ha posto il dito su questo punto sensibile della teologia moderna. I padri della Chiesa che cosa avrebbero al solo sentire questo titolo? I santi hanno bisogno, promuovono realmente una metafisica propria? E in cosa consisterà questa? Forse in una specie di dottrina esoterica della *oraison pure*, in una dottrina che, separata dai contenuti consueti della dogmatica ecclesiale o lasciando quest'ultima di gran lunga dietro di sé, si elevi nelle altezze pure di un'ascetica e di una mistica sublimi? Se sì, in queste sfere possono svolgersi sottili e differenziati dialoghi e controversie, tra un orientamento più ascetico e uno più mistico, tra Bossuet e Fénelon, tra Alvarez e Rodriguez, tra tutti questi esponenti d'un «sentimento religioso» raffinato: ma tutto ciò si compirà prevalentemente in disparte dallo sviluppo della teologia dogmatica. Il fatto che Bremond potesse solo iniziare a scrivere una *Histoire littéraire du sentiment religieux* così vasta, senza aver bisogno anche solo di nominare la situazione contemporanea della teologia come scienza dogmatica, è un dato di fatto che già di per sé si allinea tra i problemi allarmanti della storia della Chiesa.

Ma Bremond non ha inventato questa strana astrazione. L'ha trovata avanti a sé, e i santi stessi non vi sono estranei. Per primo forse quello «studente non dotato» della filosofia e teologia scolastica ad Alcalà, Salamanca e Parigi, i cui studi scolastici non hanno lasciato neppure una traccia nei suoi scritti e nell'opera personale della sua vita, (Ignazio di Loyola) Il libriccino degli *Esercizi*, che egli ha lasciato in eredità alla sua Compagnia, come fondamento della santità di quest'ultima, contiene bensì alla fine una

⁷ Per H. Bremond, *La Métaphysique des Saints*, in *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 11 voll. Paris 1916-1922.

Parte seconda

breve raccomandazione tanto del metodo teologico scolastico quanto di quello positivo, un accenno al peso uguale che si dovrebbe attribuire alla scolastica come alla patristica, e in tal modo un prezioso avvertimento per tutti i suoi discepoli, ma nella sua sostanza non contiene nulla che presupponga la scolastica, ancorché non nominata. Ignazio trae il suo sapere, con l'ingenuità e la prudenza che convengono ai bambini e ai santi, direttamente dalla rivelazione. Da una rivelazione che gli affluisce con tanta immediatezza dalla Scrittura e dalla Chiesa, come dall'illuminazione interiore dello Spirito, specialmente da quella infusione universale dello Spirito presso il fiume Cardoner. Da questa ricevette una luce così immensa, da confessare alla fine della sua vita che tutti gli aiuti di Dio, tutto il sapere che aveva ricevuto nel corso della sua esistenza, non potevano essere paragonati, tutti insieme, con quell'esperienza di vita. Le osservazioni, distaccate e ironiche a un tempo, in occasione dello scontro con i domenicani e con l'Inquisizione, nella quale circostanza Ignazio praticamente è scambiato e condannato con gli *alumbrados* e con gli erasmiani, e lo stesso l'ideale di pietà religiosa delle costituzioni della compagnia, mostrano chiaramente che non sono tollerate attenuazioni di sorta su questo punto: sul venir istruiti interiormente dallo Spirito santo. Senza voler minimamente inaugurare una «nuova teologia» — a ciò egli non si sentiva né chiamato né abilitato — si collocò direttamente nel punto giovanneo, lì dove sapere e vita devono divenire identici. Gli *Esercizi* aspirano a una «scelta» che scaturisce dalla ricchezza della contemplazione della vita del Signore, a una esistenza erompente dalla pienezza dell'idea cristiana.

In tal modo sono divenuti la grande scuola di santità per i secoli successivi. Hanno ripristinato quel semplice concetto cristiano della verità, che è l'unità tra visione e atto. Come il domenicano Tommaso divenne patrono di tutte le scuole cristiane, a qualunque orientamento religioso esse appartengano, così il libro ignaziano degli *Esercizi* è divenuto scuola pratica di santità per tutti gli ordini.

Ma una cosa non poté compiere Ignazio: impedire l'incipiente estraniamento tra dogmatica e santità, né lui né i suoi discepoli. È un dato di fatto degno di nota, e che appunto deve essere notato, cioè che a nessuno tra i molti primi commentatori sia riuscito di fare dell'impostazione particolare del libro degli *Esercizi* il principio strutturale di una dogmatica. Sia perché negli *Esercizi* gli addentellati per tale impresa non sono sufficientemente chiari per tutti — ci fu bisogno della perspicacia di un Erich Przywara, di Karl Rahner e di Gaston Fessard⁸ per prolungarli e chiarir-

⁸ G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituelles de S. Ignace*, Paris 1956; E. Przywara, *Theologie der*

Teologia e santità

li in una *Teologia degli Esercizi* di profondo significato — sia perché l'epoca barocca non era favorevole a questa impresa a motivo del suo eccesso di affinamento e di formalizzazione nelle posizioni dei problemi, del suo razionalismo teologico, quale si mostrò nella controversia intorno alla predestinazione e alla libertà, interrotta senza essere giunta a soluzione, sia infine, perché lo sdoppiamento del pensiero ecclesiale in dogmatica da un lato, ascesi e mistica dall'altro, era già accettato come un dato di fatto, e il tentativo di gettare dei ponti non era più un problema sentito dalla maggior parte dei teologi che commentavano e insegnavano la *Summa* di san Tommaso. Diversi erano consapevoli di una mancanza. Denys Petau, Thomassin, i Maurini e altri grandi editori tentarono di riconquistare l'unità a partire dalle fonti. Molti si preoccuparono di controllare, tradurre, rendere comprensibili i testi dei padri. Ma il loro sforzo si convertì sufficientemente in vivo sapere dogmatico? Per molti spirituali, che ricercavano una espressione adeguata del loro comprensione della rivelazione, della loro contemplazione, del loro amore, lo studio della filosofia e della teologia divenne un esercizio di penitenza prolungato. Ciò vale non solo per quanti erano scarsamente dotati di capacità speculativa, come un Vianney, ma anche per san Luigi, per Giovanni della Croce. Mentre gli uni alimentavano la loro viva pietà con la meditazione del Vangelo, passando a lato dei loro studi, altri tentavano, non sempre con fortuna, la sintesi fra ciò che dovevano sostenere e rappresentare in conformità della loro particolare missione divina, e le formule tramandate della scolastica. Quando, poi, non riuscivano ad assimilare la scolastica con la complessità dei suoi piani, e forse nemmeno lo volevano fare, traevano singole pietre dall'edificio per porle a fondamento della loro dottrina personale. Così, per esempio, ebbe origine la dottrina sull'amore di san Francesco di Sales, il *Teotimo*, la cui prima parte teorica, nella sua debolezza, è chiaramente in contrasto con i successivi slanci irrefrenabili verso Dio. Così nacque ancora, con conseguenze ancora maggiori, la *Salita al monte Carmelo*, che — laddove le aride e spesso non del tutto digerite interpolazioni scolastiche sono realmente di mano dello stesso Giovanni della Croce — appesantisce la lieve colomba con la greve corazza dell'apparato concettuale scolastico.

Nei due esempi citati si sente che cosa sia accaduto in questo punto, e che cosa separi la capacità d'espressione di questi santi da quella di Efrem, di Gregorio di Nissa o di Agostino. Negli antichi, l'intera espe-

Exerzitien, 1938; K. Rahner, *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*, in *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, a cura di Fr. Wulf, Würzburg 1956, pp. 345-465 (N.d.T.).

rienza personale si adatta sempre a un rivestimento dogmatico: tutto viene volto nell'oggettivo, gli stati, le esperienze, gli sconvolgimenti e le sollecitudini soggettive si presentano solo per cogliere più a fondo e con maggior ricchezza il contenuto oggettivo della rivelazione per orchestrarlo. Qualsiasi spiritualità, qualsiasi mistica presenta un carattere ministeriale. La mistica, come l'intera santità, è soprattutto un mandato, una missione ecclesiale. Non si era ancora dimenticato che Paolo, se non respingeva o distruggeva inesorabilmente tutti i carismi soggettivi, li riscattava, però, dal pericolo del soggettivismo ordinandoli, come a fine loro ulteriore, entro la struttura oggettiva della Chiesa. Certo vi erano anche allora taluni polloni abnormi, taluni cespugli che, lasciati crescere, avrebbero potuto condurre la spiritualità a rendersi autonoma rispetto alla dogmatica; c'erano Evagrio Pontico, i Messaliani e altre sette, che ponevano indebitamente in primo piano l'esperienza religiosa. E tuttavia la stessa teologia di Evagrio, Macario, Diadoco di Fotica, di Cassiano, rimane sempre ancora più ricca di elementi dogmatici che quella corrispondente degli spirituali del *grand siècle*.

Seppure la dottrina di questi ultimi non sia minimamente in contraddizione con la teologia dogmatica — Francesco di Sales e Giovanni della Croce sono dottori della Chiesa — nondimeno è vero che primariamente essa non è mistica al servizio dell'elemento oggettivo, ma mistica soggettiva dell'esperienza e degli stati di spirito. In Teresa d'Avila e in Giovanni della Croce il vero e proprio oggetto delle descrizioni sono gli stati e, parlando grossolanamente, proprio dallo stato viene desunta la realtà oggettiva che in esso si rivela. La mistica spagnola qui si trova distante da quella della Bibbia: dalla mistica giovannea dell'Apocalisse, in cui il veggente rapito dimentica del tutto se stesso per dedicarsi alla comunicazione della rivelazione, dalla mistica dei patriarchi e dei profeti, da quella di Maria e di Giuseppe, da quella di Paolo e di Pietro, le cui grazie intime sono tutte a servizio dell'unico processo della rivelazione — ma anche dalla mistica dogmatica di Ildegarda di Bingen e ancora di Mechtilde, di Brigida di Svezia e delle due Caterine, per le quali si trattava prevalentemente di un messaggio da trasmettere, da rivolgere alla Chiesa con sobrietà oggettiva e in spirito di diaconia. Il messaggio, peraltro, non era che la spiegazione dell'unica rivelazione per l'oggi della Chiesa. Con lo spostarsi dell'accento sulla propria esperienza intima, i suoi gradi, le sue leggi, i suoi svolgimenti, le sue distinzioni, la dogmatica passa sullo sfondo, e non è più possibile scorgere la diretta connessione col contenuto della dottrina su Dio, della creazione e della redenzione; molto più percepibili, per contro, sono i rapporti, i paralleli e le analogie con gli stati e i fenomeni religiosi nell'ambito extra-cristiano.

Teologia e santità

E poiché i due mondi sono divenuti quasi disparati, poiché a stento hanno più punti di contatto, i santi e gli spirituali sono pure ignorati in sempre maggior misura dai dogmatici. Quale dogmatica moderna che, come sue autorità più alte, accanto alla Bibbia adduce i grandi santi della patristica e della scolastica, avverte l'esigenza di citare, con la stessa naturalezza e il medesimo rilievo, uno dei tre ricordati dottori della Chiesa moderni? Per tacere completamente degli innumerevoli altri santi dell'epoca moderna, fino a Vianney e alla piccola Teresa di Lisieux. Quasi non esistono per la teologia questi santi, essi vengono abbandonati alla spiritualità perché li ponga a frutto. Ma la stessa spiritualità a stento ancora esiste per la dogmatica moderna. Ho appena dimostrato che i santi più recenti non sono privi di responsabilità per questo stato di cose. Non sono presi sul serio dal punto di vista dogmatico, perché essi stessi non osano più essere dogmatici.

Si può pensare molto, ma non qualsiasi pensiero è fecondo. Si può dedurre molto, ma non ogni deduzione si può anche incarnare nella vita cristiana. *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Non alta sapientes sed humilibus consentientes* (Rm 12,3-6). Santi, intimiditi dal filo spinato delle strutture concettuali che è stato steso attorno alla verità evangelica, non osano più collaborare a pari titolo alla spiegazione autentica e necessaria del dogma. Consegnano il dogma al lavoro prosaico della scuola e diventano lirici. Ma, in corrispondenza allo sviluppo della lirica da arte oggettiva, che spiega l'essere, quale era conosciuta dai Greci e dai Romani, a un'arte soggettiva, propria dell'epoca moderna, che delinea stati d'animo, un'arte impressionistica o espressionistica, anche qui essi elaborano un linguaggio religioso non dogmatico. O attendono agli avvenimenti e corrispondono alle esigenze che vengono loro poste, e che sono sempre più chiaramente istanze soggettive e psicologiche. Si vuole che i Santi descrivano in quale maniera sperimentano Dio. L'accento cade sull'esperienza, non su Dio: infatti sulla natura di Dio giudica il competente di dogmatica. Così si vedono persone della levatura di Marie de l'Incarnation (che certo potrebbe non essere inferiore alla grande Teresa) preoccuparsi di scrivere la storia dei loro stati mistici; Teresa stessa aveva già indicato la strada che porta in questa direzione, spinta naturalmente dai suoi padri spirituali, strada pericolosa che sfocia alla fine nei laboratori psicologici e nei loro esperimenti e statistiche, il che significa nel discredito definitivo della testimonianza ecclesiale e carismatica ridotta ad una affermazione puramente privata; si ritiene poi che questa può essere colta in modo adeguato con mezzi profani e assai spesso sub-cristiani. Si è forse desunto dalla santità del curato d'Ars ciò che vi sta celato: una missione e una teologia della confessione? Se dalla piccola Teresa si fosse preteso di

Parte seconda

più che un pio racconto della sua vita, per giunta adattato al gusto delle sue sorelle di sangue, si sarebbero potute cogliere cose ancor più mirabili di quelle che essa ha saputo riversare da sé nelle sue pagine.

Si confronti il beneficio ricavato per la dogmatica da un mistico come Dionigi — non a caso è il più commentato — con le risultanze dogmatiche anche dei maggiori mistici moderni, persino di Giovanni della Croce. Ma si paragoni anche, se se ne ha il coraggio, il portato di santità di un manuale moderno di teologia, con il corrispondente portato di un commentario scritturistico dei padri. L'impoverimento, derivato da questo estraniarsi reciproco dei due mondi ecclesiali, per la forza viva della Chiesa d'oggi e per la sua predicazione intesa a suscitare la fede, è degno di nota. Coloro che hanno il compito di predicare oggi il Vangelo ai pagani, avvertono questo impoverimento più fortemente dei professori sulle loro cattedre. Essi cercano con lo sguardo volto intorno a sé l'istanza che mostri loro, indivise e unite, la sapienza e la santità. Ricercano l'organismo vivo della dottrina ecclesiale e non questa singolare anatomia: da una parte le ossa senza carne, la dogmatica trasmessa per tradizione, dall'altra la carne senza ossa. Tutta quella letteratura devota che imbandisce un cibo alla lunga indigesto, perché privo di sostanza, misto di ascetica, spiritualità, mistica e retorica. Solo unite (seguendo il modello e archetipo della rivelazione nella Sacra Scrittura) costituiscono quella «forma» singolarissima che può essere «vista» dagli occhi dei credenti nella luce della grazia, che anzi nel mondo non si può non scorgere, nella sua irripetibilità di evidenza-scandalo.

Alcuni anni fa una scuola teologica, che diede a se stessa il nome di «teologia cherigmatica», cercò una via d'uscita da questa situazione. Partendo da due dati di fatto apparentemente accertati, da un parte che non vi era più nulla da fare per rimediare all'estraneità alla vita, in cui era incorsa la scolastica tradizionale, dall'altra che l'odierna predicazione della rivelazione avesse urgente bisogno di una nuova fondazione teoretica, questa scuola giunse all'idea di costruire accanto alla vecchia scolastica, e senza avvicinarsi ad essa, un nuovo edificio teologico, più piccolo e moderno, precisamente per le necessità pratiche immediate della cura d'anime, e non da ultimo perché un gran numero di studenti di teologia per difetto di capacità di comprensione non era in grado di trarre che scarso profitto dai trattati scolastici. Si giunse tanto oltre da giustificare sulla base della stessa ontologia scolastica questo duplice orientamento della teologia cattolica, cioè in funzione della distinzione tra *verum* e *bonum*, nel senso che la teologia scolastica aveva primariamente e direttamente per oggetto il *verum*, quella cherigmatica in prima linea il *bonum*, cioè in pratica lo sfruttamento della verità rivelata ai fini della cura d'anime.

Teologia e santità

Questo tentativo di soluzione, condotto consequenzialmente all'estremo, equivarrebbe a porre come definitiva la frattura funesta della teologia, alla dichiarazione di bancarotta per il vigore speculativo della ragione credente. Il tentativo si poneva nella linea del pensiero moderno, al cui fondamento vi è appunto la separazione tra spirito e vita, tra ragione teoretica e ragione pratica, tra Apollo e Dioniso, tra idea ed esistenza, tra impotenza, ma valore del mondo spirituale, e potere, ma povertà spirituale del mondo di fatto. Almeno a partire da Kant, e, con tutta la virulenza, nella filosofia vitalistica ed esistenziale francese e tedesca, questo dualismo domina la filosofia. Se sia una espressione della stanchezza e degenerazione della nostra cultura, se questo disfattismo del pensiero sia un sintomo della patologia dell'Europa moderna, non è questione che si debba chiarire qui. Poiché il cristianesimo, di cui si tratta nella teologia, non ha bisogno di mutuare le sue strutture e i suoi ritmi di pensiero da quelli delle correnti spirituali del mondo circostante. Dovrebbe invece essere un segno della sua superiorità sugli alti e bassi della cultura, che contraddistingue la sua legge di vita, la sua capacità di risanare le ferite aperte nella sua stessa dottrina, con le risorse della propria energia soprannaturale.

3. Verso una nuova unità

Ciò può avvenire solo mediante un serio ripensamento dell'essenza della teologia. Se adesso parlo di teologia, intendo ancora una volta la scienza centrale della dogmatica, escludendo tutti i possibili e giustificati avanterreni e strutture secondarie, come una apologetica che dall'esterno conduca alla fede i non ancora credenti, un'elaborazione filologica e storica dei testi in cui ci viene incontro la rivelazione, in breve, tutte quelle scienze ausiliarie della teologia, che non hanno come contenuto la pura spiegazione della rivelazione, in virtù della fede e finalizzata alla fede. Una dottrina della fede così delimitata deve ora riflettere su di sé per un duplice aspetto: per il contenuto e per la forma.

Il contenuto della dogmatica è la rivelazione stessa. È questa che si deve comprendere nella fede viva, esplicare nella virtù di una ragione animata e illuminata dalla fede e dall'amore. La dogmatica trova il suo centro precisamente là dove la rivelazione stessa ha il suo, come lo ha invero anche la fede, dove cioè quell'atto fondamentale su cui riposa ogni esplicazione, trova il suo fulcro nel cuore della rivelazione. La dogmatica non è, ad esempio, un «elemento di collegamento» tra la rivelazione e qualche cosa d'altro, per esempio la natura umana o la ragione o la filosofia. La natura umana e le sue capacità di pensiero sono poste nel loro vero centro

*Contenuto:
e mir*

Parte seconda

in Cristo, sono giunte in lui alla loro verità definitiva, così come Dio, creatore della natura, l'ha voluta *ab aeterno*. Per indagare sul rapporto tra soprannatura e natura, l'uomo non ha bisogno di uscire dall'ambito della fede, di farsi mediatore tra Dio e il mondo, tra la rivelazione e la ragione, di volere atteggiarsi a giudice sul rapporto tra mondo, natura e soprannaturale. Basta che egli capisca l'«unico mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù» (1 Tm 2,5) e creda a lui, «per mezzo del quale sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra», «tutte per mezzo di lui e in vista di lui» (Col 1,16). Così come Cristo, per farsi uomo e riempire la creazione in tutti i suoi regni, non abbandona il Padre, del pari il cristiano non ha bisogno di uscire dal centro che è Cristo, per comunicarlo al mondo, per intendere il proprio rapporto col mondo, per costruire i ponti tra rivelazione e natura, tra filosofia e teologia.

Certo deve sopportare la distanza, accentuatasi a partire dal medioevo, tra rivelazione di Cristo e scienza terrena, cui se egli ha doti per la filosofia, appartiene appunto anche questo tipo di sapere. Ma la serietà del problema che scava nell'essere acquista per lui la sua urgenza estrema lì dove l'essere si fa trasparente, e mostra la serietà di quanto si svolge tra Dio e il mondo: *concretissime* tra Cristo e la Chiesa, che non solo sono «fatti» storici, ma il centro dell'essere che si è fatto evento, atto (*actualitas essendi*).

È ciò che sanno i santi. Essi non abbandonano un istante il loro centro in Cristo. Si dedicano ai loro compiti terreni, mentre «pregano costantemente» e «fanno tutto a onore di Dio» (1 Tm 5,17; 1 Cor 10,31). Se operano da filosofi, lo fanno da cristiani, cioè da credenti, da teologi. O quando mai un santo si è interessato di «pura» filosofia? Se già ogni vera filosofia fuori del cristianesimo, in fondo, è teologia, se vive di volta in volta di un punto di attrazione, che è ad essa stessa trascendente, di quel misterioso punto assoluto che sta al di là della semplice ragione umana e solo per amor del quale vale la pena di speculare, quanto più allora tutti i grandi pensatori cristiani — e con tanto maggior ardore, quanto più sono stati afferrati Dio e dalla sua santità — non dovrebbero essere pensatori teologici? Ciò però significa: il loro pensiero è al servizio della loro fede (anche quando la fede, come in Anselmo, per amore dell'*intellectus*, viene messa un momento tra parentesi): è un atto che in un ultimo punto è a servizio della loro fede, a servizio della rivelazione di Cristo, riceve la sua misura, il suo tanto quanto a partire da questa rivelazione.

Un pensatore cristiano, quando riflette con serietà teologica e non compie soltanto per addestrarsi esercizi di pensiero e per così dire schermaglie non impegnative, farà misurare il valore del suo pensiero dal fenomeno Cristo. Ciò che è realmente adeguato a illuminare questa rivelazione, a renderla più viva da qualsiasi punto di vista, sarà non solo pensiero esatto, ma

utile e vero nel senso più profondo. Ciò che trae fuori dal centro della rivelazione, e che, per quanto logicamente possa essere dedotto, conduce in qualche angolo alla periferia, ciò che serve solo alla curiosità o alla vanità umana (e in verità non v'è nulla di più vano dello spirito dell'uomo, quando pensa), ciò appartiene alla «scienza che gonfia» (1 Cor 8,2). Appunto perciò, tuttavia, pur con tutta l'esattezza logica, si dimostra un pensiero vuoto, fatto di vento inane. *Vanitas* è una categoria teologica, sotto la quale possono andare a porsi tutti i valori immanenti nel mondo, anche i valori del vero e del bene terreni, se non sono orientati secondo il valore soprannaturale della fede e dell'amore e non sono informati da esso.

La vera teologia, quella dei santi, nella obbedienza della fede, con amore timoroso e mirando sempre al centro della rivelazione, indaga quale pensiero umano, quale problematica, quale metodo speculativo siano idonei a illuminare il senso della rivelazione in se stessa. Questo significato non consiste affatto nel comunicare all'uomo cognizioni astruse e occulte, ma nel legarlo a Dio più strettamente nella totalità della sua esistenza, anche spirituale e intellettuale. Ciò che non serve a questo scopo, sicuramente non è spiegazione della rivelazione, ma ascolto fugace e fraintendimento, e perciò costituisce una disobbedienza. Nella configurazione strutturale della rivelazione, la teologia ha il criterio infallibile della propria forma e struttura. Ciò che in sostanza è importante per la rivelazione, deve essere importante anche per la teologia. Ciò che nella rivelazione sta solo quasi a margine, viene citato solo come di passaggio, deve rappresentare soltanto un tema transitorio anche per la teologia. Le proporzioni della rivelazione devono essere anche quelle della teologia. Se essa deve essere un prolungamento esplicativo della parola della rivelazione, questi ampliamenti devono procedere in modo organico dal centro d'essa, devono espandersi uniformemente da tutti i lati prestando attenzione con orecchio attento alle particolari articolazioni di essa.

Prendiamo come esempio la questione centrale della rivelazione, la Trinità da cui tutto scaturisce, in virtù di cui tutto riceve la possibilità di essere spiegato e a cui ogni cosa viene ricondotta. I primi secoli della teologia dovettero sviluppare le linee elementari di fondo della dottrina, e difenderle contro le eresie elementari. A questo si giunse, grosso modo, con il Concilio di Calcedonia. Agostino arrischiò una prima sortita al di là di questo grado elementare nella sua dottrina dell'*imago*. In tal modo egli spalancò una porta, dietro la quale si apriva un ampio paesaggio: l'intelligenza del mistero supremo dell'essere, resa possibile dalla rivelazione della Trinità, incominciata nella creazione, sviluppata in Cristo e nella Chiesa. Ora si sarebbe trattato d'interpretare la storia della salvezza, la vita di Gesù, la passione, la discesa agl'inferi, la risurrezione e l'ascensione, la

Parte seconda

Chiesa e l'esistenza cristiana come una spiegazione della Trinità. Quali suggerimenti avrebbe potuto offrire a questo proposito la prima rivelazione biblica della Trinità, la scena dell'annunciazione a Nazaret. Qui nel triplice scambio tra l'Angelo e Maria, la Vergine (che è la Sion credente, e quindi l'ideale compendio della Chiesa) viene esercitata a vivere la propria esistenza di servizio: il Signore è con te, tu partorirai un figlio (che verrà chiamato il Figlio dell'Altissimo e al tempo stesso regnerà sulla casa di Giacobbe), lo Spirito santo ti adombrerà (ma ecco, anche tua cugina Elisabetta...). Ogni nuova profondità di Dio viene rivelata ad ogni nuovo turbamento e di una nuova reazione di risposta da parte di Maria. La Trinità viene calata nelle dimensioni della sua obbedienza, del suo essere l'ancella, e nel Nuovo Testamento non viene rivelata altrimenti. E certo l'atteggiamento di Maria è contemplazione, ma tale da essere in origine una cosa sola con l'atto dell'amore e della risposta, contemplazione quindi come grembo verginale e materno insieme, che custodisce in sé e medita tutto ciò che le è stato donato, per elargirlo a sua volta generandolo al mondo. In questo senso anche i Vangeli sono contemplazione generata dal seno della Chiesa primitiva, e non possono dunque comunicare altra immagine della Trinità se non quella mariana, immagine iscritta nell'esistenza dell'uomo della rivelazione, soprattutto nella vita dello stesso uomo-Dio, e da spiegare in rapporto con essa, all'interno della sua mediazione. Perciò la discussione polemica contro un possibile scivolamento a destra o a sinistra non deve essere condotta con minor chiarezza e determinatezza, tuttavia all'esterno essa innalza steccati e cartelli d'ammonimento, mentre verso l'interno non può offrire più di pochi formalissimi avvertimenti, che dicono entro quali cornici e strutture la viva esperienza di fede deve interpretare se stessa. Questa esperienza è tale primariamente nella fede alla verità rivelata, e non nella natura, come è il caso in Agostino nella seconda parte del *De Trinitate*, e quindi ha meno a che fare con un'immagine derivata, che con la rivelazione dell'archetipo stesso. È possibile che, a causa della comprensione di questa rivelazione, anche l'immagine derivata possa acquisire significato, ma più importante è il suo perché.

Tale spiegazione avrebbe potuto portare a una vera e propria dottrina cristiana della realtà, cioè a un'interpretazione della esistenza e della storia nella luce della rivelazione, in due direzioni. Nella via ascensionale-filosofica, scorgere le ultime ragioni terrene dell'essere e, l'essere stesso nella loro trasparenza verso il Dio rivelato, mentre nella via teologica della discesa, cogliere l'ingresso di questo Dio nel mondo dell'essere e della storia. Materialmente, questa illuminazione è comprensione dell'essere, ma nel senso in cui l'essere viene vissuto e inteso nello spazio tra Cristo e la Chiesa. È lo Spirito santo a costituire e a dare questa intelligenza, non al

singolo nel suo isolamento, ma alla Chiesa, alla cui esperienza partecipa il singolo, soprattutto il santo, che lascia trasformare e sublimare totalmente la sua esperienza privata da quella ecclesiale.

Tale spiegazione dell'esistenza e della storia nella luce della cristologia dovrebbe dispiegarsi dogmaticamente in tutti e tre gli articoli di fede: anzitutto in una dottrina della creazione in rapporto con Dio Padre, creatore del cielo e della terra, la quale si dovrebbe edificare a partire dalla cristologia, dalla relazione di Cristo col Padre suo (relazione cui ci è offerto di partecipare dopo la morte e la resurrezione). Finora si è visto molto poco quale contributo potrebbe arrecare qui la preghiera dei santi, la loro esperienza di Dio sul mondo.

Soprattutto il secondo articolo, la cristologia, si dovrebbe arricchire con questa esperienza dei santi. Anche la cristologia praticamente è rimasta ferma al quadro formale di Calcedonia, mentre stiamo ancora aspettando che esso venga arricchito del complesso dell'esperienza di fede della Chiesa. Se ne ha la misura, quando si pensa a ciò che propriamente si dovrebbe chiamare la passiologia (perché ci è così inconsueto il termine?). Le esperienze intime del Redentore sofferente, che dovrebbero costituire il centro della dottrina della redenzione, non sono d'altronde accessibili se si parte dalle condizioni e dai sentimenti di sofferenza e passione puramente umani, quando non si voglia scivolare in una dottrina della redenzione del tutto estrinseco-giuridica. Le sofferenze del Signore, così singolari perché fondate sull'unione ipostatica, non sono sofferenze quantitativamente intensificate rispetto a quelle generalmente presenti nell'uomo, sono uniche e irripetibili, poiché le subisce l'unico e irripetibile Figlio del Padre, e quindi a loro volta devono essere spiegate trinitariamente nel loro nucleo. Nel Nuovo Testamento si aprono solo scarse vie d'accesso a questo nascosto mondo interiore della passione, nell'Antico però se ne trovano che non sono state valorizzate sufficientemente. Vi sono soprattutto le grazie ecclesiali della partecipazione alla passione, esperienze di santi, che non si possono assolutamente comprendere se non grazie al dono, loro concesso, di partecipare agli stati di Cristo. È il campo, sterminatamente ampio, delle «notte oscure», le cui descrizioni presso quanti le hanno attraversate, al tempo stesso concordano tanto notevolmente e nondimeno sviluppano una così ricca gamma di aspetti singolari. Per quanto io sappia, nessuna teologia si è presa la briga di considerarle e valorizzarle dogmaticamente (e come altrimenti?). Neppure gli studiosi della mistica le hanno raccolte e indagate con procedimento critico. Si può forse obiettare che tali fenomeni, quando sono autentici, non sono destinati allo sguardo di tutti: è importante solo ciò che essi hanno operato, è essenziale la loro segretezza e inaccessibilità, poniamo, dietro le mura dei chiostri e le clausure. Ma

Parte seconda

questa sarebbe una concezione ben strana della cattolicità della redenzione. Come se il fatto che i rappresentanti ufficiali della Chiesa abbiano dormito sul monte degli Ulivi (anche Giovanni), fosse una giustificazione o addirittura un incoraggiamento a questa negligenza! Perché distogliamo così ostinatamente lo sguardo di là, dove viene sofferto il dolore più vero e sostanziale, e perché non facciamo il minimo tentativo di valorizzare queste esperienze, importantissime per la Chiesa, ai fini della nostra intelligenza della fede? Importante non è il «fenomeno mistico» e neppure la funzione corredentrice per grazia è l'*unum necessarium*, bensì importa che in virtù della grazia del capo di continuo venga immesso nel suo corpo qualcosa della passione, e che il corpo debba *capire* ciò che subisce in funzione del capo e in vista di lui.

Qualcosa di simile vale per il terzo articolo di fede. Lo Spirito santo è la proclamazione di Cristo nel cuore della Chiesa e dei singoli fedeli. L'etica intera, tutta la pietà ecclesiale e personale, la liturgia, la contemplazione, hanno la loro base dogmatica in questo articolo, e qui si dovrebbero sviluppare dalla esperienza complessiva della Chiesa, che è sempre e soprattutto un'esperienza dei santi. Quale diverso aspetto assumerebbero qui molte cose, se introducessimo la funzione archetipa del santo invece della figura consueta del peccatore comune! Per esempio, nella comprensione di ciò che è il sacramento e l'atto del riceverlo. Che cosa significa per i santi comunicarsi? Essi lo sanno e potrebbero insegnarcelo. Che significa una vita cristiana come testimonianza per Cristo? Quale struttura teoretica ha tale esistenza e come si svolge nella prassi? Pure l'intera apologetica, vista in prospettiva biblica, in realtà si colloca perfettamente nell'ambito di questo terzo articolo. Secondo la volontà del suo fondatore, la Chiesa dei redenti deve dimostrare al mondo di essere la vera Chiesa mediante ben determinate proprietà o note. Agli occhi di Cristo, da che cosa sono costituite queste proprietà, da che cosa no? È chiaro che nel centro dell'apologetica propria di Cristo, e parimenti di quella degli apostoli, sta la santità. La Chiesa si raccomanda mediante l'amore cristiano. «Da ciò conosceranno». Altre cose, che noi annoveriamo tra le proprietà fondamentali della Chiesa, appartengono certo alla sua *struttura*, ma forse meno a ciò che *attrae* lo sguardo di chi ricerca con ardente anelito. Solo quando si vede la Chiesa dei santi, la sua immagine appare irresistibile. «Sì, se voi foste tutti come questi...», dice allora il mondo. Contro l'evidenza dell'amore cristiano non vi è alcuna obiezione solida, soprattutto non quella dell'*umanesimo generico*, perché l'*agape* si distingue essenzialmente da esso. Si possono e debbono universalizzare questi aspetti apologetici e dire: la Chiesa diviene comprensibile non solo a chi ne sta fuori, ma realmente anche a se stessa soltanto quando considera se medesima nella luce della santità, di quella santità

come purezza senza macchia o ruga, che è a lei elargita dallo Sposo nel bagno di purificazione della croce e del battesimo. Se la Chiesa nel suo nucleo non avesse una struttura mariana, non fosse sposa, non riuscirebbe mai e poi mai intelligibile a se stessa in tutti i suoi ministeri ufficiali e nelle sue funzioni gerarchiche. Di conseguenza, essa dovrebbe allora, o rinunciare alle rivendicazioni del ministero (come nel protestantesimo), per contentarsi del semplice rinvio alla santità del capo, o procedere fino a una scissione degli ambiti del ministero e della santità, separazione che sarebbe per la Chiesa totalmente insostenibile, perché ancor meno comprensibile. Certo la diretta equiparazione della due sfere, come quella presentata da Dionigi l'Areopagita nella *Gerarchia ecclesiastica*, rimane un'immagine o modello ideale irraggiungibile, ma non è forse soltanto in funzione di questo ideale che tutto diviene significante e, in assoluto, sopportabile? In realtà, non basta dire che le funzioni gerarchiche e l'*opus operatum* sono stati istituiti in considerazione dell'ineliminabile colpevolezza peccaminosa della Chiesa. Ciò è senz'altro vero, ma l'istituzione non equivale a sanzionare i peccati e la mediocrità; è invece istituzione della croce e della redenzione, e pertanto anche le realtà istituzionali nella Chiesa si possono interpretare rettamente solo come funzione della croce, e perciò della santità.

NUCIALITÀ

4. La Sposa e lo Sposo

In conclusione, ciò significa che la dottrina nella Chiesa si sviluppa perennemente nel vivo dialogo tra lo Sposo e la Sposa (intesa come la Sposa mariana): lo Sposo è colui che dona, la Sposa colei che consente; solo entro questo consenso di fede può effondersi il prodigio del Verbo che è il seminatore e la semente. In ciò sia Bultmann che il metodo della «storia delle forme» hanno perfettamente ragione. Non vi è posto, di fronte alla rivelazione, per alcuna «oggettività» scientifica, che sia obiettiva e perciò impartecipe, vi è posto solo per la reciprocità personale del Verbo e della fede, del Cristo e della Chiesa nel mistero del Cantico dei Cantici. Se la Chiesa capisce, è santa, e, nella misura in cui è santa, capisce. Questa legge riguarda gerarchia e laici, ciascuno a suo modo. Anche la gerarchia, difatti, è fondata nel cuore mariano della Chiesa.

Nell'epoca moderna nessuno ha compreso tanto a fondo ed elaborato con tanta coerenza questa legge complessiva della dogmatica, come M.J. Scheeben, per il quale tutto, fino agli elementi più formali, si riconduce perennemente alla struttura delle «nozze», del «connubio». Nel centro della sua teologia sta con le due nature l'Uomo-Dio, che egli, con i padri Greci, concepisce come il connubio di Dio con l'umanità nel talamo nuziale offerto da Maria. L'aspetto «personale» risalta nel rapporto tra lo Spirito

Parte seconda

Santo adombrante e l'atto di fede sponsale della Vergine, l'aspetto «fisico» nella sua maternità reale e nel suo frutto, l'unione ipostatica. L'analogia patristica per quest'ultima, cioè il rapporto tra anima e corpo, aristotelicamente tra forma e materia, viene perciò interpretato in ultima istanza in vista del *connubium*, il che conferisce all'intera filosofia tomistica un punto di riferimento teologico, o, per esprimerci con Scheeben, una trasfigurazione nella luce della teologia. La stessa natura del mondo acquista una struttura erotica coniugale. Scheeben non si stanca di riproporre il suo tema con variazioni lungo tutti i trattati della teologia: il rapporto formale tra natura e soprannatura, tra ragione e fede, ma anche il processo della giustificazione, l'essenza e la modalità di operazione della grazia attuale e abituale sono costruiti in conformità a questo concetto fondamentale, e ovviamente lo sono l'intera teologia della vita di Cristo, il rapporto tra Cristo e la Chiesa, l'Eucarestia e tutti i sacramenti, persino la Scrittura e l'ispirazione. In tal modo per lui tutto appare una rivelazione dell'amore trinitario, dell'eros divino.

Perciò non stupisce che Scheeben (nei *Misteri del Cristianesimo*, come nel paragrafo 54 della *Dogmatica*) ponga l'accento più forte sull'illuminazione purificatrice e trasfiguratrice dello Spirito santo sul lavoro teologico. Cita a questo proposito la parola dell'apostolo: *Animalis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei* (1 Cor 2,14). Ancor più importanti gli appaiono la disposizione morale, la purezza e l'umiltà del cuore. «Se lo Spirito Santo già mediante la sua unzione illuminatrice dell'occhio spirituale come mediante la ricettività morale da Lui elargita ci rende capaci di cogliere in modo più puro e pieno il contenuto della fede, la nostra conoscenza tuttavia acquista la pienezza del suo vigore e della sua vita solo mediante la *realizzazione* nel nostro intimo della vita soprannaturale, che procede del pari dallo Spirito Santo». È solo questo a metterci «nella comunicazione più intima» con la realtà della fede, «a porre nel nostro intimo un'immagine viva d'essa davanti agli occhi, a farcela in certo modo gustare e sentire e a darci l'affinità e la familiarità con essa». «L'influsso operante dello Spirito Santo nel sapere teologico compie e suggella il carattere della santità soprannaturale, che le spetta in ragione del suo principio, del suo oggetto e del suo fine, e a motivo del quale i teologi più antichi chiamavano la teologia semplicemente *scientia sacra*». Scheeben vede trasmessa questa santità anche per opera della Chiesa, che sul lavoro teologico vigila con molto maggior rigore che sugli altri settori del sapere: cosicché la teologia condivide in modo particolare la santità sponsale della Chiesa.

La teologia come dialogo tra Sposo e Sposa nell'unità e nella comunicazione dello Spirito produrrà sempre nuovi modi di unione e di amplesso.

È innanzitutto contemplazione dello Sposo da parte della Sposa; che però sarà tanto più oggettiva, profonda e ampia, quanto maggiore luce e grazia verranno comunicare dallo Sposo alla Sposa, che vede la propria luce nella luce di lui e proprio là «riflette» «la gloria del Signore e [viene] in tal modo [trasformata] in quella medesima immagine, di gloria in gloria» a misura che «opera [in lei] il Signore, che è Spirito» (2 Cor 3,18). Lo scopo della contemplazione è che questa dinamica della gloria riflessa coinvolga nella trasformazione la vita della Sposa contemplante: gloria è splendore di santità, che non viene solo irradiato sulla Sposa, ma la attrae nel processo di «metamorfosi». Ora, questo non significa che la Sposa debba iniziare a considerare in se stessa la gloria dello Sposo, bensì che le comunicazioni procedenti dallo Sposo, così come lui stesso, sono di natura teologico-cristologica. Questo in primo luogo è il punto cui si riallacciano tutte le grazie più elevate del vedere e conoscere, che sono partecipazione alla contemplazione e conoscenza proprie del Figlio, e che, per passaggi organici, conducono dai «doni dello Spirito santo», ai carismi e alle esperienze di Dio di carattere propriamente mistico. Qui si innestano ugualmente le grazie concesse ai santi, che, secondo Paolo, sono esse stesse carismi, e pertanto funzioni del corpo mistico, le quali, come sopra si è notato, non possono essere prive di un profondo contenuto teologico. I santi ci vengono donati non perché li stiano ad ammirare come uomini straordinari dall'energia realizzatrice eroica, ma perché in essi riceviamo immagini chiare della realtà interiore di Cristo tanto per la nostra intelligenza della fede quanto per la nostra vita di fede nell'amore. Martin Buber dice a ragione: «La vita di tali uomini richiede un commento teologico, cui danno un contributo le loro personali parole, ma un contributo del tutto frammentario»⁹, che spetta a noi di integrare. L'esistenza dei santi è teologia vissuta. Ora, quasi non entra in considerazione se essi stessi abbiano dato spiegazioni più o meno autentiche o in senso assoluto, se dovevano darle. Ma colui cui è dato di vederle, quando si tratta di genuine missioni, deve sempre presupporre che qui gli è mostrato ben più un ulteriore mero esempio di una realtà di per sé già nota.

Sotto questo aspetto si dovrebbe mettere in rilievo e seguire il bel-l'esempio di Garrigou-Lagrange¹⁰, che ha messo a confronto la teologia di san Tommaso con l'esperienza mistica di Giovanni della Croce, prenden-

⁹ M. Buber, *Chassidische Botschaft*, 1952, p. 33 (ora in *Schriften zur Chassidismus*, Kösel, München 1962).

¹⁰ R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, St. Maximin, 1923 (trad. it., *Perfezione cristiana e contemplazione*, Marietti, Torino-Roma 1933).

dole entrambe sul serio sul piano teologico, illuminandole reciprocamente e integrandole l'una l'altra in punti decisivi. Qui non imporra se si è d'accordo con tutti i risultati cui perviene; è invece di rilievo il punto di partenza e la preparazione di un metodo. E questo è degno di imitazione. Il fatto che la rivelazione oggettiva sia conclusa con la morte degli apostoli, non significa che nella Chiesa dei santi non succede nulla che concerna la rivelazione. Se si verificano in permanenza i miracoli dell'assoluzione, della consacrazione, che attualizzano in modo sempre nuovo le presenze degli eventi del Golgotha e di Pasqua in mezzo alla Chiesa, come potrebbe essere diversamente con la realtà che rende presente l'esistenza teologica del Signore in quella dei suoi fedeli e santi?

La vita unica tra Cristo e la Chiesa è la sede della teologia esposta come vita vissuta, anche e appunto nel senso di un realismo permanente della vita reale tesa tra la perdizione e la redenzione, tra il peccato e la santificazione. L'esistenza delle colpe in mezzo a questo campo dove opera la grazia, anzi il vero e proprio scontro qui tra la resistenza disperata e l'amore crocifisso del Redentore — questo, e non un «mondo sapienziale» incolore e astorico, è la realtà, con cui deve fare i conti la teologia. Perciò alla sua esposizione da parte degli uomini non appartiene solo la forma levigata e immune da passione del trattato scientifico, ma anche la forma della controversia (*quaestio disputata*), anzi il linguaggio intimamente vibrante e denso di passione, come quello di sant'Agostino, di Riccardo di san Vittore o di Gerhoh di Reichersberg, di san Bonaventura, di Pascal o di Kierkegaard, fino ai limiti dello stimolante metodo della dialettica.

Le articolazioni essenziali della teologia narrano di un evento tanto immenso, che da esso appunto non si può mai astrarre; al modo, ad esempio, in cui Husserl esclude metodologicamente la fatticità. La scienza umana, anche se è teologia, manterrà sempre la tendenza a mettere tra parentesi e a intendere la rivelazione storica non tanto come un avvenimento in atto, da cogliere e da ascoltare sempre nel suo *hic et nunc*, quanto come un dato presupposto. Ed è questo a costituire la materia della riflessione teologica.

Contro questo atteggiamento i santi si sono sempre posti sulla difensiva, ritornando a insistere sull'attualità dell'evento della rivelazione. Vogliono essere presenti, quando e dove esso si svolge. Siedono con Maria ai piedi di Gesù. Pendono dalle labbra del Signore, dalla parola della rivelazione. Nulla vogliono sapere al di fuori di ciò che dice loro il Signore. Non vogliono staccarsi un attimo dall'atto di prestare ascolto alla rivelazione, come se si potesse indagarne il contenuto quale dato a nostra disposizione, in sé concluso, paragonabile ai risultati degli altri settori del sapere umano. Di fronte a Dio, essi sono in un rapporto di esclusività. Vo-

gliono udire da lui tutto, anche quello che sanno già, come quando non ne avevano ancora sentito parlare. Vogliono farsi donare di nuovo il mondo intero nell'ambito della rivelazione, farselo chiarire e spiegare a nuovo. Non vogliono considerare la natura con altri occhi da quelli di Cristo. Vogliono conoscere Dio non come puro *ens a se*, ma unicamente come il Padre di Gesù Cristo, e lo Spirito non come un mondo astratto di leggi e di validità universali, ma come lo Spirito delle lingue di fuoco, che spira dove vuole. Hanno il culto dell'esclusività, che appare loro la via più diretta per attingere l'universalità e la cattolicità del vero. Non si preoccupano ansiosamente di costruire la sintesi tra natura e soprannatura, tra sapere e fede, tra ordinamenti del mondo e della Chiesa, poiché sanno che, a chiunque raggiunse incrollabilmente il suo punto fermo in Cristo, è tolta la sollecitudine di tali sintesi, è tolta la preoccupazione, non il compito, è sottratto l'affanno per l'unità, non la missione nel mondo a partire dall'unità. Per adempiere il loro mandato cristiano, anche da pensatori e teologi, non sono costretti ad abbandonare il loro posto fisso in Cristo. Questi è, infatti, l'inviato di Dio nel mondo, che a sua volta invia i suoi e promette di essere con loro tutti i giorni e fino ai confini della terra. Anche nel loro adattamento alle varie lingue del mondo, sono consapevoli di non agire da diplomatici, ma con la forza che proviene dal miracolo di Pentecoste, la quale sa tradurre in ogni linguaggio speculativo e concettuale il messaggio che permane identico.

E se prima dicevamo che essi non vogliono allontanarsi dalla fonte della vita che sempre nuova zampilla dalla bocca del Verbo eterno, allora parlavamo già della forma della teologia. Essi vogliono perennemente ricevere, il che significa essere in preghiera. La loro teologia è per essenza un atto di adorazione e di preghiera. E che essa sia tale, è un tacito, inespresso presupposto che sta al di qua del sistema, è l'aria che lo anima, l'atmosfera in cui è immerso, la forma di pensiero, da cui è generato e in cui si sviluppa. La dogmatica cristiana deve esprimere che chi pensa nell'obbedienza di fede, si trova in un rapporto d'orazione col suo oggetto. Lasciamo la parola ad Anselmo di Canterbury: «Non posso cercarti, se non me lo insegni, né trovarti, se non ti mostri»¹¹. Pregando si avvicina al mistero, pregando intraprende anche le sue ricerche più astratte su Dio e sulle sue proprietà, pregando avvia, a mo' di esperimento, la sua riflessione che chiude tra parentesi l'atto di fede, per lasciar dispiegare alle *rationes necessariae* la loro forza probante. Pregando, riceve la rivelazione soprannaturale di Dio in Cristo e comprende allora che anche quella naturale, donata da Dio nella

¹¹ Anselmo d'Aosta, *Proslogion* n. 1.

creazione e nella ragione, è rivelazione autentica, e dunque qualcosa che si può parimenti accogliere solo in ginocchio, nell'interiorità del cuore, così come esige la rivelazione storica. Natura e soprannatura, sapere e fede si distinguono per lui non come profano e sacro. In virtù della fede, egli comprende che anche la ragione è stata creata in vista della fede, la natura nella prospettiva della grazia, e che entrambe costituiscono l'una, coerente, unitaria rivelazione dell'unico inafferrabile amore del Dio trinitario. Così la preghiera è l'unico atteggiamento realistico di fronte al mistero, la fede in atteggiamento d'ascolto è l'«assenza di presupposti» della scienza teologica, poiché essa rappresenta la *tabula rasa* dell'amore del cuore, che tutto attende, nulla precorre e anticipa. Anche l'atteggiamento della conoscenza non può fare a meno di questo atteggiamento della preghiera.

Mai la conoscenza può allontanarsi dall'iniziale atteggiamento orante, per applicarsi all'attività conoscitiva. Lo può tanto poco, quanto la gnosi non può mai elevarsi al di sopra della fede, rimane invece una forma intima della stessa: *Fides quaerens intellectum*. Questo *quaerere* è una proprietà inerente alla radice della fede in quanto tale: privata d'essa, cesserebbe immediatamente d'essere fede. Dio, pure come colui che è trovato, è ancor sempre, e anzitutto colui che è cercato (*ut inventus quaeratur immensus est*), e la fede giunta al suo adempimento è ancor sempre, e esattamente a quel punto, la fede orante, implorante, adorante. Così nella teologia non vi è alcuna indagine, che non debba diffondere di necessità il respiro di questa ricerca orante. Da questo il santo riconosce se questa forma della verità gli conviene, se qui spira l'aria ventilata, in cui può respirare e prosperare. Teologia «pregata» non significa teologia «affettiva», contrapposta a quella autentica, rigorosamente scientifica. Proprio non è questo. Le ricerche esatte e spesso assai astratte di Anselmo o Alberto, per tacere di Tommaso, respingono questa antitesi superficiale. Si deve pensare con acuta precisione e giustezza. Ma si deve anche pensare in conformità all'oggetto, cioè in modo da rendere giustizia a questa realtà una, singolare, incomparabile per contenuto e per metodo. E così, misurata col criterio delle scienze meramente razionali, anche la teologia più freddamente oggettiva manterrà certo sempre qualcosa di dilettevole. L'Agostino delle *Confessiones* e delle *Enarrationes* ha parlato con oggettività? O è un teologo «dilettevole»? (E allora lo sono senz'altro anche gli altri padri della Chiesa). La teologia «scientifica» ha inizio solo con Pietro Lombardo? E, tuttavia, chi ha parlato del cristianesimo più adeguatamente di Cirillo di Gerusalemme, di Origene nelle sue omelie, di Gregorio di Nazianzo e del maestro della riverenza teologica: l'Areopagita? Chi oserebbe accusare qualcuno dei padri, sostenendo che egli sia «pieno d'unzione» nel senso moderno? Allora si sapeva che cosa è lo stile teologico, l'unità naturale, ovvia, tanto

tra l'atteggiamento di fede e quello scientifico, quanto tra l'oggettività e la riverenza. La teologia, finché fu coltivata dai santi, rimase una teologia orante. Perciò il suo contenuto orante, la sua fecondità per l'orazione, il suo potere di generarla, sono stati così smisuratamente grandi.

A un certo momento avvenne la svolta dalla teologia in ginocchio a quella a tavolino e vi si introdusse la scissione, di cui si è parlato all'inizio. La teologia «scientifica» diviene estranea alla preghiera, e perciò incapace di tenere il tono in cui si deve parlare della santità, mentre la teologia «edificante», a motivo della crescente mancanza di contenuto, non di rado decade in una falsa unzione. Essa perciò si arrende alla medesima decadenza che colpisce la moderna arte cristiana, che minaccia di dissolversi in una «moderna oggettività» senza riverenza e in una romanticheria remota dalla realtà.

Oggi non si tratta di volgere all'indietro la ruota della storia, e di proporre una rinascita della patristica a detrimento della filosofia e della teologia scolastica. I progressi della scolastica sono evidenti. Ma se la storia non può svolgersi a ritroso, appartiene tuttavia all'essenza della tradizione, e perciò anche della teologia, che il suo progresso si compia nel confronto più profondo e coraggioso con le fonti. Non solo con le sorgenti perennemente giovani della Scrittura, la cui valorizzazione teologica si presenta sempre, e oggi più che mai, come se stesse ancora agli inizi, ma anche con le fonti giovanili della teologia patristica, la cui architettura e ricchezza inesauribile certo non sono state donate invano dalla divina provvidenza alle generazioni successive. Presso i padri quanti temi di ricerca teologica in realtà sono stati affrontati, che poi più tardi, nella sistematizzazione crescente, sono stati lasciati cadere come scomodi, apparentemente irrilevanti e devianti! E con quale velocità si è imposto questo processo di eliminazione, dalla tarda scolastica alla neoscolastica! Difatti, quale ricchezza di punti di vista, di prospettive proiettate in tutte le direzioni, di stimoli sparsi, senza intento sistematico contiene ancora Tommaso in paragone allo scheletro di un odierno manuale! Certo si scrive per la scuola. Già i grandi scolastici avevano davanti a sé allievi, principianti, e l'intento era quello di proporre loro tutto nella forma più chiara, più semplice, più inconfutabile possibile. Ma la teologia cattolica deve poi rimanere ferma per sempre al livello della scuola? Non può essa stessa avere la possibilità, una volta sciolta dal riguardo per gli *haplousteroi*, per i *rudes* (e presso i padri, sono tali non tanto gli incolti, quanto coloro che si accontentano di una scienza sommaria della fede), di dedicarsi alle profondità della rivelazione divina e apprendere ai piedi di Paolo la «sapienza tra i perfetti», «la sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria» (1 Cor 2,7)?



SPIRITUALITÀ

Oggi sembra quasi indispensabile nella lingua tedesca designare con il neologismo spiritualità (*Spiritualität*) quella realtà che corrisponde al concetto francese *spiritualité*. Se il vocabolo non è bello, è almeno una via per ritornare ad avere parte all'ambito semantico del latino-romanico *spiritus*, dato che il vocabolo tedesco *Geist* nell'idealismo tedesco ha compiuto una svolta tale verso l'immanenza, che la continuità rispetto allo Spirito santo, tra *geistig* e *geistlich* ha lasciato il posto a una discrepanza: il primo è divenuto troppo terreno, il secondo troppo acosmico¹. Senza voler escludere che si possa trovare un termine più convincente per un orecchio tedesco, qui si vuol prestare attenzione solo al contenuto, alla *res*, e alla correttezza e fecondità di tale delimitazione concettuale.

È insita fondamentalmente nella parola di Dio appartiene la volontà di affondare e schiudersi come un seme nel terreno dei cuori, d'essere colta in certo modo solo in una «istantanea», come un in sé puro, oggettivo; e, tuttavia, a una riflessione più approfondita, anche tale «ripresa istantanea» si dimostra impossibile perché l'atto di fede ordinato alla parola di Dio, in realtà è già la premessa ineludibile, per poterla semplicemente percepire

¹ L'Autore si riferisce alla duplicità instauratesi in tedesco tra «geistig» e «geistlich»: il suo rilievo si capisce osservando che il primo aggettivo si può tradurre anche con «intellettuale» e può non avere alcun rapporto con io «spirito» in senso cristiano, e quindi con la trascendenza, mentre il secondo aggettivo indica anche «religioso», nel senso di appartenente al clero, e: perciò «spirituale» nel significato di separazione, di un appartarsi dal mondo. L'Autore si serve quindi del vocabolo «spiritualità», che, a parte alcune sfumature, può equipararsi nel fondo all'italiano «spiritualità» nell'accezione comune nella letteratura, religiosa (non certo in quella della filosofia idealistica, attualistica, gentiliana, e nemmeno, a dire il vero, in quella speculativa degli «spiritualisti cristiani». (N.d.T.).

nella sua oggettività. Non vi è alcuna posizione neutrale e oggettiva, dove ci si possa situare al di fuori del rapporto tra Sposa e Sposo e da cui si possa intendere e giudicare il mistero della loro mutua rivelazione (quella dello Sposo divino, fatta per iniziativa propria, quella, compiuta in risposta, della Sposa). Tutt'al più la questione è chi è costui che risponde, nel cui atto di fede si può così sviluppare qualcosa come una intelligenza per fede della rivelazione, come una dogmatica, nel senso più ampio. La risposta a tale questione deve mettere in conto *a priori* un'unità in se stessa analogica: la Sposa è primariamente la santa Chiesa, che è *a priori* la madre e il seno generatore dei credenti, e per niente il risultato *a posteriori* dei suoi membri singoli raggruppati e numerati assieme, anche se è manifesto che la Chiesa può presentarsi come realtà solo nei suoi membri, fossero anche solo «due o tre» raccolti nel nome del Signore.

Se, di conseguenza, la spiritualità è il lato soggettivo della dogmatica, cioè la parola di Dio in quanto è realtà che è accolta e si sviluppa nella Sposa, allora la spiritualità mostrerà necessariamente una forma analoga: quella di un'unità incondizionata, in quanto il soggetto è la Chiesa stessa e qualsiasi altro soggetto diviene tale in senso cristiano solo partecipando della soggettività ecclesiale, e quella di una susseguente molteplicità, in quanto la Chiesa come realtà è sempre un *universale in rebus*, cioè *in personis*. Ma l'unità di questa analogia si è dischiusa alla spiritualità dei padri come a quella del medioevo nel mistero di Maria, in quanto la soggettività e la qualità sponsale di Maria subentrò come realtà mediatrice tra la *Virgo Ecclesia* e la *virgo anima*. Come spiritualità, dunque, di una singola persona, in linea con l'anima, e tuttavia, per i suoi privilegi derivanti dalla storia della salvezza, si offre come il «modello soggettivo» e il grembo fecondo della realtà *a priori* della Chiesa, in quanto questa, procedendo dal suo fondatore Cristo, diviene una viva interlocutrice di lui. Con questa nuova idea, che ci mostra l'unità analogica della Sposa non quale concetto astratto, ma proprio come una soggettività, risulta chiaro al tempo stesso che la «spiritualità mariana» non può essere messa sullo stesso piano con altre spiritualità nell'ambito della varietà o pluralismo ecclesiale. Al contrario, questa, quando è veramente mariana, e non il frutto di una corrente o di una personalità singola entusiasta di Maria, è quel punto vivente personale soprannaturale, in cui ogni pura e semplice oggettività ecclesiale si è già fatta soggettività e individualità pulsante di sangue vitale, ed è insieme quel punto dove ogni soggettività e individualità, limitata rispetto alla pienezza e ricchezza ecclesiale, si apre all'oggettività della Chiesa. Questa intuizione, che corre lungo la tradizione della Chiesa (esplicitamente dal commento al Cantico dei Cantici di Origene e tematicamente nei commentari medioevali allo stesso Cantico, per esempio di

Spiritualità

Guglielmo di Saint-Thierry)², e che penetra nel carattere particolare della «Sposa», non riducibile a null'altro, ha impedito da sempre che il problema della spiritualità cristiana si potesse muovere ed esaurire nella dialettica volgare tra «unità e molteplicità» nel senso terreno. Se una realtà individuale è in senso autentico al tempo stesso l'intero, senza smettere di essere individuale (naturalmente solo nella funzione muliebre di risposta, e non in quella creativa dello Sposo), qualsiasi realtà particolare che sta entro la molteplicità acquista una partecipazione qualificata all'intero. Non è soltanto parte come, per esempio, lo è un membro fisico del corpo dotato di una funzione assolutamente determinata (qui l'immagine paolina non riesce adeguata), ma è un particolare solo come forma particolare della totalità, come, poniamo, qualsiasi monade, se esistesse qualcosa di simile, riflette in sé la totalità di tutte le monadi. Anzi non è altro che un grado, integrante e integrato, della stessa totalità.

Così le dimensioni del concetto di «spiritualità» si aprono. *Da un lato* vi è una teologia spirituale unitaria come dottrina oggettivo-ecclesiale dell'assimilazione della parola rivelata alla vita di fede, carità e speranza. E poiché non si può parlare di vita in fede, speranza e carità, senza contemporaneamente coglierla nell'aspetto normante e operativo, e quindi anche nella sua progressione (successione dei gradi), almeno le articolazioni fondamentali di questa vita cristiana rientrano nel contenuto di una dogmatica. In quanto lo Spirito santo, infuso nei nostri cuori, vi imprime e ad esprime la verità del Figlio, questa *theologia spiritualis* è in connessione con l'articolo del *Credo in Spiritum Sanctum dominum et vivificantem*. In quanto è lo Spirito Santo a introdurre coloro che credono con fede viva dall'esteriorità della catechesi battesimale alla comprensione interiore delle «profondità della Divinità», alla «sapienza di Dio nel *mysterion*» (1 Cor 2,7), tale teologia non è altro che la dimensione di mistero della dogmatica ecclesiastica oggettiva, quindi ciò che i padri della Chiesa, e ancora il medioevo fino al XII secolo, chiamavano *theologia mystica*. Solo da quando gli Spagnoli hanno posto l'accento di questa iniziazione molto più fortemente sulla modalità soggettiva dell'esperienza del *mysterion*, il concetto di *mysticus* si è spostato verso l'accezione moderna, e si è dovuto poi però integrare col concetto di ascesi, per poter cogliere (ma appunto solo ciò!) completamente le modalità di atteggiamento umano-soggettivo di fronte alla verità cristiana. La *theologia spiritualis* in una semplificazione e restrizione non priva di riflessi discutibili, diviene così, soprattutto nel XIX secolo, la «teologia ascetico-mistica»,

² Origene, *Opera*, a cura di Bachrens, vol. VIII, Berlino 1925, pp. 61ss.; Guglielmo di Saint-Thierry, *Opera*, PL CLXXX, 441-546.

Parte seconda

espressione in cui «ascesi» significa la prestazione attiva da parte del credente, mentre «mistica» indica l'esperienza progressivamente passiva del divino. È chiaro tuttavia che, con questo spostamento in direzione dell'elemento pragmatico e psicologico, si perdeva quasi completamente di vista il contenuto di rivelazione che penetra nella soggettività e la assimila, il Verbo come Sposo, quale era sempre presente e oggetto di riflessione speculativa nell'antica *theologia spiritualis* o *mystica*. Ed è ugualmente evidente che in tal modo si spalancò un abisso fatale tra una «dogmatica», staccata dal soggetto e per così dire sospesa in se stessa, e un soggetto psicologico che le sta di fronte contrapposto, e che le due realtà, separate e prive del centro decisivo, non sono riconducibili a unità.

La teologia dei padri, e ancora quella del medioevo, era *doctrina sacra* non solo quanto all'oggetto, ma anche alla forma, giacché in essa la dimensione spirituale del *mysterium* oggettivo e dell'iniziazione per opera dello Spirito santo rimane presente non solo nel complesso, come un'atmosfera vaga (dell'«unzione»), ma nei singoli passi per cui avanza il pensiero — come in Agostino, Anselmo, Guglielmo d'Auvergne e Bonaventura. Chenu e Hayen³ hanno cercato di mostrare come ciò valga fondamentalmente anche per Tommaso, nel quale tuttavia prevale la volontà di stabilire, con l'impiego di tutti i mezzi, la teologia come scienza razionale e non solo come «sapienza» spirituale, di fronte alle scienze esatte che andavano sviluppandosi. Per quanti non erano più in grado di avvertire quel medio «spirituale» presente dappertutto in Tommaso come presupposto e atmosfera, e, inficiati dall'attivismo scientifico dell'età moderna, si sono sforzati di assimilare la teologia a questo ideale, la dissociazione ora delineata divenne inevitabile. Da una parte la dogmatica, dall'altra la spiritualità del soggetto empirico, processo che d'altronde si conferma ancora una volta nella autonomizzazione parallela della *theologia moralis* rispetto alla dogmatica. Si noti bene: il problema non riguarda solo l'inevitabile e progressivo processo di autonomizzazione relativa delle discipline, che si sviluppò in parallelo con l'edificio dell'indagine teologica; se fosse solo questo, la posizione da cui rifare la sintesi in qualsiasi momento, si dovrebbe potere guadagnare di nuovo con facilità. Al contrario, la funesta difficoltà di reintegrare la teologia dogmatica e quella spirituale ha origine anzitutto a motivo della perdita di quel medio «spirituale», in cui l'antica teologia consapevolmente si sviluppava. Certo, già

³ M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 1943; trad. it. *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985; *Introduction à l'étude de S. Thomas*, Paris 1957³; trad. it. *Introduzione allo studio di san Tommaso*, Firenze 1953; A. Hayen, *Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1952 (N.d.T.).

all'epoca dei padri vi era un metodo di chiarificazione concettuale operante con tutti i mezzi della ragione che distingue e definisce: quello della discussione inesorabile con l'eresia, esercitato da singoli teologi come dai Concili. Ma è tuttavia decisivo che tale metodo, nel complesso della costruzione teologica, non sia affatto quello determinante. Persino in opere di controversia teologica, quali l'*Adversus Haereses* di Ireneo, il *Contra Arianos* di Atanasio, il *De Trinitate* di Ilario, il *Contra Eunomium* del Nisseno, questa forma speculativa polemica è inalveata in una più ampia, *spirituale-sapientiale*, che esplicitamente continua ad affermare, e con molta forza, di essere il fattore decisivo.

Può essere forse vero che è più difficile portare genuinamente alla chiarezza questa dimensione spirituale in un'epoca tardiva come la nostra, in cui la differenziazione razionale è progredita in ampia misura; tuttavia si dovrà stare in guardia soprattutto dalla falsa opinione che quanto manca sia un pezzo, materialmente preso, che si possa semplicemente inserire nella costruzione, o qualcosa come un elemento stilistico, che si possa imitare e riprendere. Al riguardo la moderna teologia misteriale e sapienziale può apparire talvolta, a fronte di quella autentica, come il neo-gotico e simili, in confronto del gotico genuino. Non si può riconquistare la presenza viva dell'elemento spirituale per altra via se non quella d'un profondo sconvolgimento interiore, dovuto all'incontro elementare tra il credente e la rivelazione, in virtù del quale egli in certo modo sa una volta per sempre come si possa e non si possa pensare e parlare in teologia. Ciò vale per le parti che si sono estraniare l'una dall'altra, per la dogmatica come per la spiritualità, e poiché è quest'ultima che qui è messa a tema, si ricordi che la *spiritualité* del *Grand Siècle*, nella luce speculare di Ignazio, Teresa e Giovanni della Croce, con Pascal e Francesco di Sales, Lallemant e Balthasar Alvarez; Bérulle e Condren, Fénelon e Madame de Guyon, Marie de l'Incarnation e Caussade, nonostante tutte le conversioni verso l'elemento empirico-psicologico, tuttavia, non diversamente dalla spiritualità del medioevo, da Bernardo a Susone, fundamentalmente mirava alla piena chiarezza e integralità dell'atto teologico, in cui la «Sposa» risponde all'invocazione e alla dedizione amorosa dello «Sposo». Pertanto la serietà in fondo terribile (nonostante tutti i paludamenti barocchi), l'inesorabilità di un'esigenza totale insita in questa spiritualità nella forma del «más» ignaziano, del «nada» di Giovanni della Croce, dell'«amour pur» di Fénelon e del «sì» pronunziato e mantenuto con rigore da Caussade, dei riflessi degli «états du Christ» nell'anima e nella vita del credente, presso Bérulle, della teoria del sacrificio di Condren, d'un radicalismo che rasenta il nichilismo teologico, e anche in Francesco di Sales (e direttamente anche in Madame de Chantal) al di sotto di tutto l'infiora-

Parte seconda

mento del *Teotimo*, la purificazione dell'amore autentico mediante tutti i dolori, gli abbandoni, gli inferni. Ciò che dappertutto si persegue, ciò a cui si tende in quest'epoca, è la spoliazione che fa emergere la pura e nuda struttura del «sì» di risposta sponsale, e quindi d'un momento decisivo di teologia dogmatica e — in modo nascosto o palese — mariana. L'abbracciare tutto questo in un unico sguardo in modo riflesso rimane compito di una futura storia totale della teologia.

Dall'altro lato, a questa unitaria *theologia spiritualis* ecclesiastico-dogmatica sta di fronte la molteplicità delle «spiritualità», e solo a questo punto risalta quella tonalità specifica che agita, entusiasmo o inquietà particolarmente l'epoca d'oggi. Se già la pluralità di individualità storiche e di spiriti personali rimanda incondizionatamente a una molteplicità qualitativa, quanto più vi rinvia la rivelazione che a queste persone sopravviene di volta in volta da Dio in modo irripetibilmente personale.

Questa molteplicità autentica non poteva certo essere trascurata dalla tradizione, in quanto essa è radicata già nella maniera più vigorosa nell'ambito della stessa rivelazione, dal momento che questa si dispiega lungo i tempi come una storia, in incontri sempre nuovi dello Spirito di Dio con nuove persone, con mutate situazioni religiose, culturali, politiche: la «spiritualità» del deserto è diversa da quella della «terra promessa», quella dei giudici diversa da quella dei re, quella dei profeti è a sua volta differente, e certo anche quella dei dottori della Sapienza. Proprio nell'Antico Testamento si avverte che non si può trattare solo di diversità, determinate dal differente punto di vista nel modo di concepire l'identico contenuto (sebbene questo punto di vista non si possa semplicemente trascurare: la luce crescente della rivelazione è fondamentalmente la capacità crescente nella soggettività del popolo di concepire e d'essere aperto a ciò che esisteva già da sempre, fin da quando Dio accompagnava Israele) ma si trattava *anche*, e in modo del pari essenziale, di una nuova modalità della rivelazione di Dio, la quale si adattava alla situazione mutata, ma al tempo medesimo contribuiva decisamente a creare questa stessa situazione. Proprio per questo il popolo tanto spesso si rifiuta di seguire quella via. Una situazione di rivelazione nella Bibbia non si può mai dedurre da ciò che è già presente e dato, anche quando la fede viva riceva l'assicurazione che essa, di fronte a ogni possibile sorpresa della parola di Dio, potrà sempre sostenere e rispondere. Ciò va intensificandosi nel Nuovo Testamento, in quanto il lungo tratto di tempo della promessa si concentra in un «adesso» dell'adempimento, ma Gesù, in ogni incontro e in ogni missione qualitativamente distinta, instaura in modo creativo una realtà particolare, inconfondibilmente delineata. Pietro e Giovanni, Paolo e Giacomo, Marta e Maria di

Betania, la Maddalena, Lazzaro, la Samaritana. Figure uniche e irripetibili, che è chiaramente impossibile addizionare, realtà d'incontri singolari, in cui nondimeno, di volta in volta, si manifesta integro il Gesù indivisibile.

Di ciò che il Verbo ci vuol dire, non poco sta nella comparazione, nel dinamico contrasto reciproco delle posizioni e delle prospettive, e anzi Egli non mira puramente a un significato universale che tende verso l'infinità delle proiezioni prospettiche, bensì a precise visioni contenutistiche, per esempio sulla natura della Chiesa, sulla coesistenza cristiana, sull'irriducibilità delle vie cristiane; *spiritualibus spiritualia comparantes* (1 Cor 2,13), acquistiamo la sensibilità per nuovi *spiritualia*. Perciò la tradizione non ha mai trovato inciampo nella molteplicità dei punti di vista, purché siano mantenuti entro l'unità ecclesiale. Che su tale punto si sia giunti ad aspre contrapposizioni, che spesso la coordinabilità delle posizioni nell'ambito della cattolicità inizialmente non sia stata vista e abbia dovuto aprirsi la strada attraverso attriti dolorosi: di questo gli Atti degli apostoli, con le loro controversie, con i loro problemi relativi a posizioni legate alle missioni, rimasero una specie di archetipo. Già Origene ha più volte affermato che entro la Chiesa debbono darsi più scuole e punti di vista, affinché in essa la pienezza del *Logos* si dispieghi in forma umana. I padri, che possedevano una coscienza vivace, spesso piuttosto intransigente, dell'unità ecclesiale (chi la abbandonava come eretico, sembrava loro un perduto), avevano tuttavia un sentimento non meno vigoroso dell'individualità dei grandi maestri (Girolamo: *De viris illustribus*), l'Oriente forse ancora di più dell'Occidente, e l'Oriente, nonostante il contributo elevatissimo di Agostino, dà stimolo e struttura inesauribile della teologia spirituale. Dall'intera ampiezza tutta asistematica delle «esperienze» e dalle diverse pratiche dei padri del deserto, alla dottrina mistica arditamente intellettuale di Evagrio Pontico e alla sottile dottrina dell'esperienza interiore di Diadoco di Fotica e delle omelie di Macario, all'evangelismo rigorosamente puro di Basilio, all'approccio ancora una volta del tutto nuovo degli scritti di Dionigi.

Il Verbo contiene molte possibilità che, generando a loro volta, sono capaci di sviluppare nuove possibilità. Lo dimostra, dopo un primo medio-evo inizialmente tradizionalistico e ansioso, teso a padroneggiare e a chiudere la molteplicità in una unità astratta, la quasi infinita proliferazione di discipline nel XII secolo (come hanno evidenziato di recente, in grandi affreschi, Chenu e Dom Leclercq)⁴. Qui si fa realmente acuto per la prima volta anche il problema degli «stati di vita»; stato religioso, clero regola-

⁴ M.D. Chenu, *op. cit.*; Dom J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957.

re, clero secolare, laici divengono consapevoli della loro diversità qualitativa e lottano per la prospettiva adeguata alla loro posizione ecclesiale. Però, solo quando Francesco e Domenico appaiono accanto a Benedetto, si manifesta la forza misteriosa della personalità dei fondatori, che può essere intuita soltanto al fuoco più segreto della rivelazione, la forza dell'individualità indissolubilmente ecclesiale loro elargita, inseparabile dalla loro personalità penetrata dal soprannaturale cui è concesso molto più in profondità che in modo psicologico-empirico, di dare la loro impronta a una «famiglia» spirituale e caratterizzare un'«aria di famiglia», e in tal modo forse di mostrare la prima volta in pienezza ciò che a noi oggi appare come «spiritualità particolare». Altissimo dono! Ma anche supremo pericolo quello di interpretare falsamente in senso terreno il carisma del fondatore e, invece di mantenere lo sguardo diretto su Cristo, contemplarsi compiaciuti nell'immagine del santo, come avvenne già agli spirituali francescani e da allora minaccia di accadere ai non sufficientemente avveduti. Ignazio, nelle sue regole sul sentire ecclesiale, ha messo in guardia da questo vezzo di contrapporre e far giocare in contrasto i santi e i loro orientamenti. Le interpretazioni difettose rimandano alla retta spiegazione delle particolarità. Queste, in ultima istanza, sono determinate non dalla struttura prospettica universalmente creaturale della verità, non dal condizionamento delle situazioni storiche, epocali e personali, non dall'individualizzazione che si accompagna di necessità col passaggio della dottrina oggettiva nell'assimilazione e nell'esperienza soggettiva. Tutti questi punti di vista sono teologicamente esatti, ma subordinati alla libera distribuzione dei doni e dei carismi che vien compiuta dal Capo della Chiesa: *unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem dividens singulis prout vult - ipse dedit quosdam apostolos* (1 Cor 12,4-11; Ef 4,11-13); il centro della particolarità di una spiritualità, quindi, non è la persona del portatore, ma la missione dall'alto. Questa, di conseguenza, non si può calcolare e delimitare con mezzi psicologico-empirici. Infatti la sua origine sta, nella trascendenza, nella libera disposizione del capo, e il suo fine e la sua efficacia si pongono a loro volta, per trascendenza e perciò senza possibilità di controllo, nel pleroma del corpo mistico. A questo punto, avendo raggiunto l'apice del concetto di particolarità, poiché esso è fondato dall'alto e risulta garantito dal profondo dell'eternità, il concetto, ancora una volta, supera se stesso. Si trascende in direzione di Cristo e della Chiesa, e rivela ora la sua terza dimensione, mostrata all'inizio, quella mariana, di cui ora dobbiamo parlare a conclusione.

La spiritualità del *centro mariano* non è, come si è già detto, una spiritualità particolare fra le altre, e, poiché non lo è, *sebbene* Maria sia una singola persona credente e come tale sia l'archetipo e il modello di ogni

Spiritualità

risposta di fede, per ciò stesso è la relativizzazione e la liquidazione (la liquefazione, per così dire) di tutte le particolarità nella spiritualità dell'unica Sposa Chiesa. Questo ha insegnato alla teologia fin dai suoi primordi, e lo insegnerà sino alla fine dei tempi lo sguardo rivolto a Maria: in essa e per essa, la risposta dell'ancella non assume mai carattere tematico accanto alla parola che vi esercita la sua efficacia — e con quale singolarità e unicità irripetibile! Ciò che vi è di particolare nella spiritualità di Maria è, per parte sua, la rinuncia per principio a una spiritualità particolare, che sia qualcosa d'altro rispetto all'adombramento da parte dell'Altissimo e all'inabitazione in Lei del Verbo divino. Vista umanamente, la sua collaborazione in fondo consiste solo nel servizio che una madre presta a suo figlio, dove il motivo del suo agire e del suo essere qual essa è non deriva mai dalla riflessione sull'essenza della «maternità», ma dal semplice sguardo volto ai bisogni del figlio. Solo in tal modo il «sì» di Maria può acquisire quell'apertura illimitata per grazia, che lo fa divenire il «sì» dei singoli credenti in essa. Fare di quella mariana una spiritualità fra le altre, è quindi una deformazione non meno pericolosa che, poniamo, il tentativo di confiscare la «spiritualità ecclesiale» per sé e per la propria corrente particolare. Ciò non risulta forse sufficientemente chiaro nel concetto dell'iperdulia che, considerato superficialmente, lascerebbe dedurre una intensificazione della particolarità (in quanto sublimazione di privilegi personali). In realtà, con questo «iper», la particolarità della devozione supera e fonde se stessa nell'universale della venerazione amorosa per la *Virgo-Mater Ecclesia*, che, come Corpo, Sposa e Pleroma di Cristo, costituisce una parte della nostra fede (*credo Ecclesiam catholicam*).

Ne segue però immediatamente, per le missioni e le vocazioni che stanno entro il campo universale mariano — siano esse dedotte dalla relativa particolarità di uno stato o di un ministero ecclesiale o dalla particolarità assoluta della vocazione personale e del carisma individuale — ne segue per tutte le particolarità che esse sono tali in senso ecclesiale-mariano solo quando, tralasciando ogni riflessione sulla propria particolarità e ogni procedimento che ne faccia un «oggetto», con gli occhi di Maria fissano l'unico Oggetto, intese a trovare la regola per il proprio agire e rispondere in funzione della *sua* legge e necessità. O forse ci si può immaginare san Francesco in atto di riflettere sull'«elemento francescano», e non invece povertà di Cristo, dalla cui nudità risplendono su di lui tutti i raggi e i doni dello Spirito santo? E quando taluni fondatori, per lo più controversia, si decidono a dare una costituzione all'opera loro affidata, essi consentiranno bensì che si affermino le leggi della prudenza naturale e soprannaturale e non trascureranno di scorgere le limitatezze dell'esi-

Parte seconda

stenza umana anche nella Chiesa, ma non si proporranno mai quelle delimitazioni sulla base del ripensamento di una «spiritualità» come entità circoscritta, che possa essere colta oggettivamente come entità a se stante. Missione, ministero, mandato non sono affatto per loro un *id quod*, ma un *medium quo*, una *species impressa* o *expressa* che, rimanendo inconscia a se stessa, media l'atto di cogliere il reale. Mantenendo l'immagine, potremmo proseguire e affermare: quanto più perfetta è questa *species*, tanto più questa realtà oggettiva sarà colta in modo centrale, con maggior profondità e con completezza. Pertanto è opportuno, proprio a proposito delle «grandi missioni», di quelle più rigorosamente definite, di quelle che balzano all'occhio, dire che esse colgono la «cosa stessa», l'Evangelo di Cristo, ogni volta in maniera più ampia e più approfondita, fino al nucleo, e la riflettono, cosicché, senza una fusione o mescolanza reciproca (*asynchytôs*), può sussistere fra esse una non turbata reciprocità di circuminsessione. In questo caso l'ambito ecclesiale non differisce da quello mondano: mentre i «grandi» nello spirito si accordano sempre tra loro (senza «sincretismo»), «le scuole» che si riallacciano ciascuna a un «grande», si combattono l'una l'altra. Ciò deriva dal fatto che i grandi hanno lo sguardo libero verso la cosa in se stessa, mentre gli allievi prendono come loro primo oggetto il grande, come secondo oggetto il modo in cui egli ha visto e foggiato il mondo, e solo al terzo posto il mondo al modo in cui egli lo ha visto e configurato. Perciò si può dire che la qualità più sicura in Goethe è che egli non era affatto un goethiano, e in Tommaso che egli non era per nulla un tomista. I grandi comunicano non nelle loro forme, ma nella profondità della realtà, che è loro dischiusa mediante le loro forme, e così la particolarità di ognuno è l'opposto di una delimitazione reciproca, è invece il mezzo della comunicazione stessa.

Ora, vi è senza dubbio una distribuzione graduata e un'analogia nella caratterizzazione e particolarità dei compiti e perciò delle spiritualità ad essi ordinate. Perciò tutti i compiti degli stati come tali (sacerdozio, stato coniugale, stato dei consigli) sono molto più universali di quelli specifici, poniamo, di un fondatore, e nell'ambito dei carismi ve ne possono essere di più universali e di più particolari. Ma poiché l'universale, cioè la risposta sponsale, non è mai generale nel senso della genericità, ma come tale è, a sua volta, la realtà più determinata e più particolare, non si può dire che i carismi e le mansioni meno individualmente caratterizzati si trovino in svantaggio rispetto agli altri, in quanto, anzi, come abbiamo visto, i più caratterizzati lo sono soltanto per trascendere con più schietto slancio verso questa ben determinata universalità. L'anonimia di cui partecipano i compiti meno caratterizzati, è quella della Sposa medesima, la volontà in Maria di non avere una caratteristica propria di fronte al Verbo divino, che

Spiritualità

solo le imprime il suo carattere. Così si può affermare con sicurezza: tutte quelle direttive, fondazioni, istituzioni che, difettando di una particolare caratterizzazione carismatica originaria, vogliono eliminare questa deficienza così avvertita da loro riflettendo sulla propria spiritualità e in tal modo non solo formulandola ma stilizzandola con l'integrare ciò che manca, col mettere in chiaro ciò che è oscuro, e, in caso di bisogno, mettono insieme una propria particolarità, così come si inventa un mito eziologico, incorrono non solo in una radicale mancanza di gusto teologico il cui effetto non può essere che immeschinimento, infecondità e *kitsch* religioso; essi peccano contro la struttura di fondo della stessa esistenza ecclesiale e diffondono nella Chiesa il sapore della settarietà e dell'eresia. Purtroppo non siamo al punto di poter dire che questa constatazione sia solo di natura teorica. A prescindere da singoli esempi che veramente incurtono spavento, è esplosa una mania generale di avere spiritualità proprie e specifiche. Ogni piccolo gruppo o consorteria (quanto più esiguo e ristretto, tanto maggiormente) cerca di porsi addosso un proprio «spirito» e ci va cincischiando sopra, come si trattasse di elaborare un'opera d'arte. Fatica del tutto sprecata! Se il Signore non innalza la casa, invano lavorano questi costruttori. Nell'introduzione al mio libro su santa Teresa di Lisieux⁵, ho fatto la stessa constatazione in rapporto a canonizzazioni troppo funzionali. È Dio a creare i suoi santi e a presentarli alla Chiesa affinché li canonizzi; se anche non si può dire che egli non lasci alla sua Sposa spazio alcuno dove possa giocare la sua libertà, tuttavia la libertà ecclesiale, nel suo centro, è sempre una cosa sola con l'obbedienza verso lo Sposo, con l'attenzione e l'ascolto di lui. Il darsi importanza nella ricerca della propria spiritualità costituisce forza e tempo chiaramente gettati a mare, sottratti furtivamente all'unum *necessarium*, e non è difficile osservare che, senza accorgersene, in tale processo la forma in sé scivola nella posizione di strumento che serve ad *maiores gloriam* dell'ordine, della congregazione, del gruppo o movimento comunque sia.

Non ci si stupirà se questo monito viene esteso e applicato anche alla cosiddetta spiritualità degli stati di vita nella Chiesa. Sebbene non sia certo privo di senso parlare di una spiritualità dei consigli, del matrimonio, dello stato sacerdotale, è però tanto pericoloso quanto praticamente impossibile contrapporre tra loro queste spiritualità come altrettante forme nitidamente circoscrivibili e dominabili con lo sguardo, stare a cesellarle come opere d'arte suscettibili di una compiuta perfezione, di cui

⁵ H.U. von Balthasar, *Therese von Lisieux, Geschichte einer Sendung*, Hegner, Olten 1950, poi in *Schwester im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970; trad. it. *Sorelle nello spirito*, Jaca Book, Milano 1973, 1991² (N.d.T.).

dominiamo le leggi, per poi provare a indossare queste forme come costumi e, ispirati dal loro stile, condurre una vita, piena di stile cristiano. Tutto ciò è estetismo, che è fuor di posto e rende impossibile la vera bellezza dell'esistenza cristiana. Tale riflessione estetica, anche se presente in parti di un grande ordine, dovrebbe essere infallibilmente valutata come un fenomeno di decadenza. Obiettando, si può far notare che si ha l'impressione che vi siano nella storia della Chiesa dei momenti in cui uno stato ecclesiale è divenuto consapevole del proprio compito specifico in modo più chiaro di quanto lo fosse fino allora, e solo attraverso una riflessione sulla particolarità della propria natura si può sciogliere dalla precedente soggezione, rispetto a un altro stato. Così è successo, ad esempio, per i sacerdoti diocesani e in modo ancora una volta specifico per il parroco. Oggi invece sarebbe giunto il tempo del laico, che esce di minorità per assumere una spiritualità particolare, non più improntata ai valori e alle categorie dello stato dei consigli. Tuttavia, molto di ciò che viene proposto e messo in campo a tale intento è superficiale e scipito, perché gli stati ecclesiastici sono trattati come sezioni reciprocamente delimitate di un'associazione mondana e non sono per nulla presi in considerazione i misteri più profondi dell'ontologia della Chiesa e della circuminsessione, in essa radicata, degli stati. Così, parecchi di questi tentativi sono caratterizzati più dall'aspetto sterilmente attivistico che contrassegna il nostro tempo (*sicut forum arescit*), che dall'autentica missione dello Spirito santo.

Un mezzo per discernere gli spiriti è sicuramente questo: esaminare la presenza, aperta o latente, di un risentimento contro altri stati e forme; e non si andrà errati sostenendo che tali risentimenti — dei laici contro la gerarchia, dei laici e del clero diocesano contro i religiosi e, al contrario, dello stato dei consigli e di quello sacerdotale in comune contro i «laici emancipati» — intorbidano l'atmosfera appunto nei Paesi tedeschi. Finora un'antipatia intraecclesiale non è mai potuta riuscire utile come mezzo di edificazione (Ef 4,12). Ne è un esempio il discredito segreto oppure aperto gettato sullo stato dei consigli svilito a istituzione derivata semplicemente dalla storia della Chiesa, senza la quale ce la si può cavare, e già oggi ci si accinge ad arrangiarsi. Ciò in realtà non significa che la struttura degli stati nella Chiesa, appunto poiché riposa su una istituzione dall'alto e non su una composizione combinata dal basso e priva di qualsiasi mistero, pur con tutta la sua rigorosa articolazione (come quella della gerarchia istituzionale e delle forme di vita fondate su sacramenti) tuttavia non sia suscettibile di sempre nuove modulazioni che emergono pure, fervide di vita, dal reciproco dialogo degli stati nella sollecitudine per la Chiesa intera. In tale processo, possono venire alla luce forme, che, sebbene radicate profondamente nella tradizione e nell'essenza sovratemporale

Spiritualità

della Chiesa, nondimeno vengono vissute con una caratterizzazione nuova e, sotto tale rispetto, sono un autentico mandato dello Spirito santo; ciò si potrà ben dire di forme di vita come quelle dei «Piccoli Fratelli e Sorelle» del Padre de Foucauld o di taluni istituti secolari o di una proposta e di uno stimolo come quello dell'abbé Pierre. Si può solo sperare che questi approcci resistano alla tentazione di indossare una spiritualità propria, definendola e coltivandola, al posto di voler solo essere nella sequela umile e sempre carente di Cristo. E se soltanto la povertà, l'interiorità, il nascondimento, la semplicità, l'autenticità possono garantire oggi efficacia all'elemento cristiano, con tali parole in verità abbiamo già detto a sufficienza quale efficacia spaventosa debbano esercitare in profondità i manifesti di spiritualità particolarmente curate.

Basta con le osservazioni critiche. Dovrebbero servire a confermare l'elemento positivo: il mistero dell'elemento mariano che si dimostra punto di raccolta e compendio di quella realtà umana, che, ponendosi di fronte a Dio, animata dallo Spirito santo, gli risponde con atteggiamento sponsale. Qui è di una importanza decisiva che nella sua missione, senza sforzo e «piena di grazia», Maria sappia congiungere in sé le forme degli stati di vita: la verginità e la maternità, lo stato coniugale e quello dei consigli, anzi, in maniera autentica, seppure analogica o eminente, lo stato sacerdotale (come *corredemptrix*) e quello laicale. Essa costituisce l'unità superiore, ma è tale non come un essere sovrumano, bensì sul nostro piano umano e cristiano, proponendoci così esemplarmente, secondo una misura definitiva, come gli stati siano inseriti in profondo gli uni negli altri (di gran lunga ancor più in profondo della conformità reciproca dei due sessi). Per questo non si tratta affatto di contrapporli reciprocamente e di metterli in gioco gli uni contro gli altri da quel livello assai più basso, dove per noi appare la loro inconciliabilità.

È evidente che la circuminsessione mariana delle forme degli stati e dei loro contenuti è partecipazione alla trascendenza divino-umana, la quale ne è al tempo stesso la creativa scaturigine prima: sacerdozio eminente, vita eminente dei consigli, eminente stato coniugale (nel mistero d'Eucarestia e di croce dell'unica carne), nei quali la verginità dell'uomo Gesù rappresenta al tempo stesso l'ordinamento incondizionato e (come avviene in senso relativo nei sessi) visibilmente la gerarchia delle forme degli stati. Gettarvisi contro (come spesso fa la moderna teologia del matrimonio, apertamente o segretamente) ancora una volta è risentimento. Così può anche non essere cosa buona, quando sul teologumeno più che millenario dell'antica Chiesa, che concerne la forma sistematica originaria degli stati umani nel Paradiso terrestre (forma non certo di ovvia evidenza), si scaglia la critica severa in nome delle *revendications* della moderna teologia del

Parte seconda

matrimonio⁶. Louis Bouyer, che certo non può essere tacciato di ristrettezza di spirito, mantiene invece l'equilibrio superiore, quando afferma che non si tratta semplicemente di far fuori la posizione di Agostino come latente manicheismo, poiché anzi anche «i padri greci, che erano del tutto indipendenti dal pensiero agostiniano, a loro modo svilupparono concezioni che sono completamente opposte alle idilliache rappresentazioni della sessualità, quali sono di moda oggi fra i cattolici... Le facili e pacificanti soluzioni, oggi lo si vede chiaro, portano solo ad ingannare se stessi»⁷. La posizione di san Tommaso è divenuta uno dei lati imprescindibili di una sana teologia del matrimonio (in ciò ha ragione lo studio di Michael Müller), tuttavia pure qui il *mysterium* è molto più profondo di quanto voglia far credere una teologia degli stati di vita incline a trarre conclusioni superficiali: la circuminsessione degli stati e della loro spiritualità in Cristo e Maria, rimanda a un mistero originario del Paradiso terrestre, la cui esemplarità, ma insieme l'inevidenza⁸ ci proibiscono di derivarne, con tagli e divisioni facilmente alla mano, spiritualità degli stati ben definite.

Tuttavia non ci si potrà fermare neppure a Cristo. Egli, difatti, è in tutto Verbo e rivelazione della vita divina trinitaria, cioè della circuminsessione delle tre Persone in un'unica natura, quindi di tre divine posizioni («stati») e «spiritualità». La manifestazione della persona del Figlio in Gesù Cristo e le sue relazioni col Padre e con lo Spirito Santo divenute visibili per noi, ci proibiscono di accogliere l'opinione agnostica e rassegnata, secondo la quale nell'identità dell'essenza divina sparirebbe e si sottrarrebbe a noi, in realtà, ogni distinzione. L'unità divina, però, è unità di ricchezza e pienezza e non di astrazione vanificante; noi ci avviciniamo ad essa (in ciò hanno ragione Cusano ed Hegel), pensando insieme ciò che nel mondo è separato e divenendo solo allora consapevoli in senso assoluto, del senso delle distinzioni e del fondamento che le rende possibili. Se, come si è mostrato, le spiritualità nella Chiesa sono primariamente istituite e fondate dall'alto, e tratte dalla ricchezza qualitativa del mondo della grazia, allora l'ultima loro fondazione unificante e insieme distinguente non può essere che trinitaria. Qui è in origine la dimora e la patria della «identità tra la identità e la non identità», e noi possiamo interpretare il suo riflesso nella comunicazione del corpo mistico solo a partire di

⁶ M. Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradieseibe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Pustet, Regensburg 1954.

⁷ L. Bouyer, *Le Trône de la Sagesse*, Cerf, Paris 1957, pp. 88, 91.

⁸ Bastano anzi poche «briciole filosofiche» per farci consapevoli della dialettica impenetrabile all'intelletto (della *natura lapia*, seppure *reparata*) di questa origine dialettica per la quale i padri della Chiesa avevano comprensione così rispettosa!

Spiritualità

là: come permesso e favore accordato a una *opposizione relativa* delle posizioni personali, le quali sono irriducibili reciprocamente solo in quanto, in modo in tutto e per tutto relativo, sono l'una per l'altra e, secondo la loro origine, l'una dall'altra. Ogni interpretazione delle persone divine diversa da quella relazionale necessariamente distruggerebbe la vita divina d'amore. Così è possibile che una missione e quindi una spiritualità nella Chiesa in certo qual modo sia prevalentemente conforme al Padre, o al Figlio, o allo Spirito santo; ciò però deve subito rappresentarsi con il loro inserirsi per grazia entro i misteri delle relazioni personali, della generazione e della spirazione attive e passive. Certo non si dà la possibilità di costruire una tipologia trinitaria adeguata delle spiritualità, poiché le stesse a loro volta sono ancora subordinate in modo particolare alla libertà e alla spontaneità inventiva dello Spirito santo, datore dei sette doni e degli innumerevoli carismi, il quale dispiega in esse la pienezza del Figlio e dell'amore trinitario.

In questa differenziazione dell'unità, come ha mostrato in maniera inauditamente grandiosa Adrienne von Speyr nel suo commento all'Apocalisse⁹, sta infine l'intera trama strutturale e la magnificenza gloriosa della celeste Gerusalemme dalle dodici porte, con le sue pietre preziose che, pur con tutta l'identità, si distinguono per ciascuna delle porte, che però sono appunto solo porte, quindi vie, passaggi, mezzi per andare oltre. Grazie alle strade però, quando sono percorse nell'amore, nascono rapporti, incroci, campi, figure, un'intera geometria celeste, conforme allo Spirito, le articolazioni della vita dell'amore, per la quale le distinzioni hanno costituito sempre solo le occasioni e i punti di avvio (quasi dimenticati). Ciò che diverrà chiaro nella visione, si può rappresentare sulla terra con la vita nella fede animata dall'amore, e l'amore, in linea di principio, anche se spesso in modo celato per colui che ama, consente una comunicazione non meno intima tra gli stati, quindi tra le missioni e i ministeri o uffici e la loro spiritualità. Ma ciò vale solo per una spiritualità autentica, elargita dal Signore come sua origine, e qui otteniamo, a conclusione, il criterio migliore della spiritualità ecclesiale vera, nel suo separarsi da ogni altra che sia inventata ad arbitrio e che si faccia parte a se stessa e si metta in gioco per un occulto risentimento come distacchi da ogni altra per un nascosto risentimento e ci tenga a mostrarci qualche cosa di particolare¹⁰. È la possibilità della sua autentica comunicabilità.

⁹ A. von Speyr, *Apokalypse. Betrachtungen zur Geheimen Offenbarung*, 2 voll., Johannesverlag, Einsiedeln 1950, pp. 720-759 trad. it. *L'Apocalisse*, Jaca Book, Milano 1983.

¹⁰ *Dicens se esse aliquid magnum*, in *Act* 8,10.

Parte seconda

Per chiarirlo, si può ricordare che i grandi santi, quando poterono incontrarsi (nel corpo o anche nello spirito), non solo si riconobbero e aprirono reciprocamente, ma comunicarono nelle loro missioni. In questo scambio, la missione specifica di ciascuno apparve loro un medio per cogliere nella sua profondità l'altra, parimenti particolare e caratterizzata, e per parteciparvi. Impenetrabile ed estraneo per la fede amorosa è solo l'inautentico, che è pure privo di qualsiasi ambito di interiorità. L'importante è questo, e non le somiglianze estrinseche. Così, un puro contemplativo senza ostacoli può comunicare cristianamente nel modo più intimo con un attivo dichiaratamente tale, una persona che vive nel matrimonio con una che vive nella verginità. Lo scambio avviene là dove le particolarità loro donate sono al fuoco più intenso della loro vitalità, alla più originaria scaturigine, — nello Spirito santo che le effonde — e non, poniamo, là dove forse appaiono somiglianti o dissomiglianti nella formulazione e nell'analisi riflessa, nelle proprietà che si possono constatare. Nessuna missione, e quindi nessuna spiritualità, si può definire nel suo centro vivo, poiché essa deriva dal vigore infinito e sempre superiore della vita divina. E pertanto in ultima istanza non vi è nemmeno sul piano terreno alcuna proiezione soddisfacente di quella celeste geometria, nessun sistema delle spiritualità, e non si esige da noi che come cristiani ci delimitiamo l'uno dall'altro secondo i nostri stati, per poter vivere quello che ci è proprio. Al contrario, dimenticando noi stessi, ci è chiesto di guardare in comune all'*unum*, che noi tutti non siamo, per «esser trasformati» nella visione «in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3,18).

AZIONE E CONTEMPLAZIONE

La storia, non ancora scritta, di questa classica coppia di concetti, si colloca tra quelle più intricate e meno chiaramente distinguibili; soprattutto per il fatto che in questo punto si è riversato nella tradizione cristiana in misura particolarmente abbondante un patrimonio culturale ellenico. La tradizione cristiana, poi, con le stesse parole — esteriormente in modo quasi indistinguibile — intende ora l'antico significato greco, ora quello nuovo cristiano, e si stacca solo molto tardi dallo schema antico, per farsi indicare con maggior esclusività della rivelazione il contenuto e il rapporto reciproco dei concetti.

Si farà buona cosa a distinguere anzitutto diversi strati, varie profondità nella problematica, e a tenere sempre davanti agli occhi, a tale proposito, che l'antinomia dei due concetti di azione e contemplazione non trova la sua radice negli strati più profondi della speculazione filosofica o teologica — invero non implica alcuna divisione e contrapposizione realmente adeguata, come avviene invece per *actio* e *passio* — bensì in uno strato alquanto superficiale, quello della vita quotidiana, in cui queste due forme di attività esterna o, nel migliore dei casi, dell'atteggiamento spirituale da essa presupposto, si possono distinguere chiaramente.

L'azione allora non è altro che attività *esterna*¹ e anzi tale da restringersi espressamente alle sollecitudini e alle necessità della vita di quaggiù², nella quale lo spirito deve mettersi al servizio di scopi e finalità esterne, che non

¹ Exterior actio: *Summa theol.* 2. 2, q. 179, a. 2 c.

² Omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem praesentis vitae secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam. *Ibid.*, ad 3.