

LA TEOLOGIA DELL'ESPERIENZA CRISTIANA NELLA RIFLESSIONE DI JEAN MOURoux

È noto che uno degli effetti più vistosi della reazione cattolica al « movimento » modernista (reazione che, per altro, si è « registrata » sulla interpretazione e sulla applicazione dei documenti magisteriali anti-modernisti) è stato l'esclusione del tema dell'esperienza cristiana dagli argomenti trattati in teologia, in particolare nella teologia della scuola ⁽¹⁾. E, proprio a motivo di questa esclusione, gli storici fanno notare che, per poter scrivere la storia del problema dell'esperienza cristiana, si deve passare direttamente dalla fase costituita dal modernismo alla fase costituita dal concilio Vaticano II ⁽²⁾. Soltanto in questa seconda fase, alla quale va congiunto strettamente, come sua prosecuzione, il momento successivo, vale a dire il momento post-conciliare, si avrebbe infatti avuto, in maniera generalizzata, una rivalutazione del fatto dell'esperienza cristiana ed una rivalutazione del tema dell'esperienza cristiana ⁽³⁾.

Entro il clima di silenzio generatosi nel periodo compreso fra il modernismo e il concilio, uno dei pochi teologi che si è deciso a riaprire il dibattito sulla esperienza cristiana è stato Jean Mouroux ⁽⁴⁾. Frutto di questa sua « riapertura » è stato il volume « L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie », pubblicato nel 1952 ed inserito nella prestigiosa collana « Théologie ». Il volume non apparve però improvviso, in quanto era stato preceduto da alcune pubblicazioni che toccavano il medesimo argomento e che confluirono poi a comporre

(1) R. MARLÉ, *La singularité chrétienne*, Paris 1971; tr. it., *La singolarità cristiana*, Milano 1972, 162; W. KASPER, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970; tr. it., *Fede e storia*, Brescia 1975, 121. E da notare che i due autori ritrovano un parallelo della vicenda compiutasi nell'ambito della teologia cattolica, pure nell'ambito della teologia protestante. In particolare, mentre in ambito cattolico i due momenti antitetici ed escludentesi sono costituiti da modernismo e teologia scolastica, in ambito protestante i due momenti, egualmente antitetici ed escludentesi, sono costituiti da teologia liberale e teologia dialettica.

(2) R. MARLÉ, *o.c.*, tr. it., 163.

(3) H. ZAHNT, *Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen Erfahrungstheologie*, ZTK 71 (1974) 94-122.

(4) G. BOURDEAU, *Jean Mouroux: l'actualité de l'expérientiel*, VSS (1973), n. 104, 3-25. 4. Bourdeau ha scritto, poi, l'anno seguente, un secondo articolo, « in memoriam » di Jean Mouroux, deceduto il 14 ottobre 1973: G. BOURDEAU, *Jean Mouroux témoin et théologien de l'expérience spirituelle*, VS 56 (1974) 508-519.

il contenuto del volume, e non rimase neppure isolato, in quanto fu seguito da altre pubblicazioni che specificavano o applicavano le intuizioni espresse precedentemente nel volume stesso ⁽⁵⁾. Benché, dunque, il volume pubblicato nel 1952 non rappresenti l'unico scritto di Mouroux sul tema della esperienza cristiana, tuttavia, per la posizione centrale che esso occupa rispetto alla totalità della produzione sull'argomento, costituisce senza dubbio il testo più completo del pensiero di Mouroux e, quindi, il testo più decisivo per la conoscenza di tale pensiero. In esso Mouroux ha, in qualche modo, esaurito la propria riflessione a proposito della esperienza cristiana.

Nella introduzione preposta allo svolgimento dei contenuti del volume, Mouroux presenta la ragione, che ha sostenuto la sua decisione di affrontare la tematica e che, perciò, ha motivato la sua scelta del tema ⁽⁶⁾. La scelta risulta fondata, a suo giudizio, sulla assoluta necessità di uno studio del tema della esperienza cristiana. E la necessità viene garantita, in particolare, su un duplice piano: il piano della logica e il piano della storia. Sul piano della storia, lo studio è necessario, in quanto nel passato già si son dovute registrare delle risposte al problema, anche se sono state tutte egualmente respinte. Più specificamente, sono state respinte la risposta protestante, la risposta giansenista, la risposta quietista, la risposta tradizionalista e la risposta modernista. Ora, il continuo insorgere ed affermarsi di risposte diverse all'identico problema spinge a riconoscere che il problema non è per nulla fittizio. E, dato che si tratta di un problema reale, diventa allora necessario riprendere l'esame dei termini in questione alla ricerca di una soluzione, che non si identifichi semplicemente con le soluzioni che già si conoscono e che già sono state escluse ⁽⁷⁾.

Sul piano della logica, lo studio è necessario, in quanto alla filosofia e alla teologia l'esperienza religiosa e l'esperienza cristiana si presentano precisamente come un problema. L'esperienza religiosa costituisce

(5) Fra gli scritti anteriori o successivi al volume del 1952 vanno citati: *Sur la notion d'expérience religieuse*, RSR 34 (1947) 5-30; *Sur la conscience de la foi*, RSR 36 (1949) 422-454; *Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les Sermons sur le Cantique de Cantique*, Analecta Sacri Ordinis Cistercensis, t. IX, III-V (1953) 253-267; *Langage catéchétique et expérience chrétienne. Réflexion philosophique et théologique*, Catéchistes 71 (luglio 1967) 255-263; *Erfahrung. Religiöse*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. I (1967) coll. 1123-1126.

(6) J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris 1952; tr. it., *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia 1956, 7-10, soprattutto 7-8. D'ora in avanti citeremo il volume, nell'edizione italiana, con la sigla EC.

(7) Per completezza, è necessario ricordare che Mouroux accenna, oltre che alla storia della teologia, pure alla storia, più generale, dell'umanità. Anche da essa proviene infatti, a suo parere, una istanza, che costringe ad una riflessione sulla questione della esperienza cristiana. Più esattamente, « la coscienza contemporanea... rende questo problema più urgente che mai. Oggi è il regno dell'esperienza, perché è l'era delle esperienze. (...) E quando l'uomo moderno si volge al cristianesimo, lo fa per dirgli: "Quale esperienza valida tu mi puoi portare?" » (EC, 8). Ma, è da notare che, nel corso della elaborazione del pensiero sulla esperienza cristiana, questa motivazione di fatto viene lasciata cadere, in quanto viene evitato ogni confronto con la « coscienza contemporanea » e viene dimenticato ogni accenno apologetico nei confronti della esperienza cristiana.

infatti il problema essenziale e centrale per l'uomo religioso e pure, se non forse in modo più acuto, per il cristiano. Al cristiano il problema si impone, e si impone probabilmente in maniera più viva, in quanto per lui si dà una strana tensione, derivata dal fatto che egli da un lato crede in un Dio che si è fatto uomo e che, quindi, ha voluto e potuto farsi vedere, sentire e toccare, e dall'altro sa che la sua fede è solo il principio della visione di Dio e non realizzazione attuata ed attuale della visione di Dio. Di qui, dunque, il paradosso, nel quale viene a trovarsi l'esistenza cristiana, con la conseguente possibile tentazione di cedere alla volontà di sperimentare la realtà divina, muovendosi, in tal modo, in netta contraddizione e in netto contrasto con la natura della propria fede. E, di conseguenza, diventa allora necessario affrontare il tema della esperienza cristiana, al fine di poter mostrare in quale modo essa si inserisca all'interno della struttura dell'essere cristiano.

Chiarita, con queste osservazioni, la necessità di un interesse per la ricerca ed assicurato, al tempo stesso, un carattere di decisa attualità alla sua opera, Mouroux, prima di entrare in merito alla indagine sui singoli contenuti, introduce una seconda chiarificazione. La chiarificazione riguarda la nozione di « esperienza ». La nozione di esperienza si presena infatti come una nozione polivalente e, dunque, variamente definibile. In particolare, si possono attribuire al termine « esperienza » due significati fondamentali e concorrenti. Si può indicare l'esperienza o come ricerca di una « verità » o come coscienza vissuta di una realtà già data. Nel primo significato, l'esperienza deve essere intesa come il procedimento adottato per giungere al possesso di una verità; nel secondo significato, l'esperienza deve essere intesa come il « procedimento » che si sviluppa a partire dal possesso già realizzato di una realtà. Più specificamente, nel primo senso si tratta di scoprire e di formulare una verità nuova, la quale può essere individuata, provata, verificata; nel secondo senso si tratta di procedere da una realtà già posseduta e di realizzare ed applicare il possesso di questa realtà antecedente in una serie di atteggiamenti, che si sviluppano a livello di vita vissuta. In questo secondo caso, dunque, l'esperienza è propriamente l'approfondimento, sul piano della esistenza, della partecipazione ad una realtà anteriore e del suo accoglimento.

Ora, per quanto attiene l'esperienza cristiana e, perciò, il discorso che Mouroux intende svolgere nel suo volume, è da scartare il primo significato ed è da accogliere invece il secondo significato. Infatti, la ricerca della verità e della salvezza precede di per sé la fase costituita dalla esistenza cristiana, dal momento che è caratteristica peculiare del passaggio dallo stato di incredulità allo stato di fede. Nello stato di fede si è già realizzata l'accettazione della verità e della salvezza e, dunque, solamente il secondo significato di esperienza può essere preso in considerazione. In conclusione, nella nozione di esperienza, quale si adatta alla espressione « esperienza cristiana », sono tre gli elementi che, a parere di Mouroux, concorrono a definirne la natura: la realtà antecedente, la coscienza di possedere questa realtà antecedente, l'applicazione all'ambito del vissuto di questa coscienza di possedere la realtà antecedente. In altri termini, esperienza è « l'atto, o l'insieme de-

gli atti che costituiscono la presa di possesso di un oggetto, la realizzazione di una presenza, l'acquisizione di una struttura vissuta » ⁽⁸⁾.

1. IL CONTENUTO DELL'OPERA

Mouroux svolge la ricerca sul tema della esperienza cristiana articolandola in tre momenti, ognuno dei quali costituisce l'oggetto di una delle tre parti in cui risulta divisa l'opera. L'ordine, con il quale i contenuti si presentano nelle singole parti, può essere così ricostruito: la prima parte si occupa di alcuni problemi la cui soluzione è pregiudiziale a tutto il discorso; la seconda parte si occupa della indagine biblica sulla tematica della esperienza, al fine di far emergere dalla scrittura, in particolare dal nuovo testamento e, all'interno di esso, dagli scritti di Matteo, Paolo, Giovanni, i temi che attestano il fatto della esperienza e gli elementi che connotano la forma della esperienza cristiana; la terza parte si occupa della struttura della esperienza cristiana, struttura che deve essere necessariamente assunta ed esibita da ogni esperienza, la quale rivendichi per se stessa l'appellativo di « cristiana ».

Delle tre parti indicate, le più interessanti per la conoscenza del pensiero di Mouroux sono la prima e la terza parte. In effetti, i dati della scrittura, esposti nella seconda parte, risultano un poco disgiunti dall'intero svolgimento dell'opera. Prova ne è il fatto che le citazioni bibliche non ricorrono nelle altre due parti, se non, in qualche occasione, soltanto per dare una conferma ad affermazioni prodotte indipendentemente dal ricorso alla bibbia. Conseguentemente, la sezione che riporta la testimonianza della scrittura, assume l'aspetto di una sezione completa in se stessa e, per questo, isolabile da tutto il complesso del pensiero dell'autore. Con l'osservazione fatta non si intende tuttavia misconoscere l'obiettivo importanza di questa parte e dei suoi contenuti, ma, più semplicemente, si intende affermare che l'isolamento in cui si pongono i contenuti della seconda parte dell'opera consente di fatto una loro considerazione analitica e particolare, anche a prescindere da un esame completo dell'opera stessa. In questo senso, del resto, ha recepito l'intervento di Mouroux, il biblista S. Zedda ⁽⁹⁾. Zedda, recensendo il volume di Mouroux, tralascia infatti di esaminare la posizione globale di Mouroux sull'argomento e restringe la propria attenzione all'esame della sola seconda parte, giudicando, per altro, di ritrovare in essa proposte feconde e sollecitazioni proficue per una ulteriore ricerca biblica sul tema.

Sulla scorta di questa precisazione, ci si potrà dunque legittimamente limitare, nella esposizione del pensiero di Mouroux, alla esposizione del contenuto della prima e della terza parte. È in esse infatti che Mouroux espone la propria personale visione circa il tema della esperienza cristiana.

(8) EC, 8.

(9) S. ZEDDA, *Temi di teologia spirituale nel Nuovo Testamento*, RBit 5 (1957) 329-334.

1.1. I problemi, che vengono richiamati e svolti nella prima parte dell'opera, sono tre; e precisamente: il problema del significato della nozione di « esperienza religiosa »; il problema della possibilità di una esperienza cristiana; il problema della coscienza di fede, a cui segue una « nota aggiunta » con la valutazione delle tesi espresse da P. Corvez in relazione a questo problema.

1.1.1. Il primo problema trova la sua giustificazione nel richiamo alla storia della filosofia. La storia del pensiero filosofico mette infatti in evidenza la strana circostanza che la nozione di « esperienza religiosa » sia stata troppo spesso disattesa nelle analisi prodotte dagli autori. E, per questa circostanza, i filosofi hanno dovuto affrontare la questione della esperienza religiosa, utilizzando una nozione di esperienza religiosa del tutto approssimativa e carica, sovente, di elementi ad essa sovrapposti in maniera indebita ed acritica. Mouroux, per conferire maggior concretezza al suo richiamo alla storia della filosofia e al suo giudizio sul procedimento adottato dai filosofi, esamina il libro, « antico, ma sempre istruttivo »⁽¹⁰⁾, di W. James sull'esperienza religiosa. In esso, James definisce l'essenza della esperienza religiosa come « un sentimento dinamicogenico », nel senso che l'esperienza religiosa è « la coscienza di una forza che fa vivere, dando un sapore nuovo all'esistenza, una sicurezza incomparabile all'anima, una potenza sconosciuta alla libertà ». A questa sua definizione, James perviene sottoponendo ad una evidente riduzione il contenuto delle due categorie impiegate nella sua riflessione, vale a dire la categoria di esperienza e la categoria di religione. E la riduzione imposta da James al contenuto delle due categorie va fatta risalire, per altro, all'influsso della sua opzione filosofica, di origine sostanzialmente empirista. L'esempio offerto dalla rievocazione di James non può dunque che confermare Mouroux nella esattezza della sua valutazione sulla filosofia e nella necessità, perciò, di interrompere la linea di tendenza operante in filosofia. Il che equivale, concretamente, a postulare l'esigenza di una analisi della questione della natura della esperienza religiosa; analisi che andrà svolta, come naturale, rimanendo entro i confini stabiliti dalla filosofia.

E la risposta alla questione, così individuata, viene elaborata da Mouroux attraverso l'esame separato delle nozioni che entrano in discussione, nel tentativo di indagare sul significato proprio di ognuna. Di conseguenza, il suo pensiero risulta fissato in tre punti: dapprima si definisce la natura della religione, in un secondo momento si definisce la natura della esperienza e, da ultimo, si definisce la natura della esperienza religiosa, nella quale si ritrovano, unificate, le due nozioni precedenti.

(10) EC, 13. L'attualità di questo volume di James sulla esperienza religiosa è sottolineata pure da autori che in tempi recenti si sono interessati della tematica. Così, ad esempio: J.-R. ARMOGATHE, *Esperienza dello spirito e tradizione cristiana*, Strumento internazionale per un lavoro teologico, *Communio* 6 (1977) n. 30, 16-30. Nelle pagine dedicate ad un confronto critico con il pensiero esposto nel suo libro da James, Armogathe ripete, talora pure con identità di termini, le critiche che Mouroux aveva rivolto a James, nel suo volume, EC. Da notare, tuttavia, che Armogathe non si preoccupa di citare il volume di Mouroux.

La *religione* è « la relazione all'Essere Sacro come tale » ⁽¹¹⁾, relazione che si compie nell'uomo per mezzo degli atteggiamenti dell'adorazione e dell'amore. Attraverso questi due atteggiamenti si manifestano così i due principi, sui quali si fonda la relazione religiosa: il principio della distanza esistente fra l'uomo e l'Essere Sacro e il principio del richiamo alla comunione fra l'uomo e l'Essere Sacro. La religione sorge in concreto dal contemporaneo riconoscimento e comporsi da una parte della distanza fra l'uomo e Dio e dall'altra dalla tensione all'unità fra l'uomo e Dio. Ma, dal momento che il soggetto della relazione religiosa è l'uomo storico, gli atteggiamenti della religione risultano condizionati dalla particolare condizione, in cui si trova l'uomo, vale a dire la condizione di peccatore. Per questo stato antropologico, l'adorazione diviene segno non solo della distanza metafisica che separa necessariamente il Creatore dalla creatura, ma diviene segno pure della distanza morale che separa storicamente il Santo dal peccatore; e l'amore, per potersi realizzare, deve comportare il perdono e la purificazione. A questo punto, la definizione di religione è ormai completa, in quanto di essa si è indicata la natura, gli atteggiamenti storici, i principi fondamentali. Mouroux tuttavia prosegue il suo pensiero sulla religione, presentando i caratteri che la relazione di religione mostra nei confronti del soggetto di tale relazione. Della sua definizione, infatti, Mouroux tralascia di indicare con maggior precisione di dettagli la natura dell'oggetto della relazione, vale a dire la natura dell'« Essere Sacro », e concentra la propria attenzione sulle qualità che la relazione possiede « ex parte subjecti », vale a dire l'uomo. Ora, in riferimento all'uomo, la relazione di religione appare qualificata da due caratteri: si tratta di una relazione personale e di una relazione integrale. È personale, in quanto in relazione con lo Spirito Infinito viene posto lo spirito dell'uomo, considerato nel suo apice e, in questo modo, l'atto di religione diviene l'atto supremo che l'uomo può compiere. È integrale, in quanto tutta la persona è impegnata nella relazione, così che il suo pensiero, il suo slancio spirituale, la sua libertà, il suo agire vengono coinvolti in questa relazione. In forza di questi due caratteri, l'atto di religione si pone dunque come l'atto più completo e più sintetico di tutto l'essere dell'uomo.

Definita e caratterizzata la realtà della religione, Mouroux passa a dare la definizione e ad elencare le caratteristiche della *esperienza*. Punto di avvio è la consapevolezza della obiettiva difficoltà di un tale lavoro, in quanto non si ha a disposizione un'unica definizione di esperienza, sulla quale converga il consenso dei filosofi. In particolare, in filosofia si registra la presenza di due definizioni, che si muovono in due direzioni diametralmente opposte: la definizione empirista di esperienza e la definizione idealista di esperienza. La prima ritiene che si dia esperienza soltanto a partire dalle cose e ritiene che la passività completa del soggetto costituisca un criterio fondamentale per il sorgere di una esperienza; la seconda ritiene che si dia esperienza soltanto come attività immanente ed assoluta dello spirito, in modo che, attraverso essa, lo spirito manifesti la propria sovrana onnipotenza e la propria assoluta

(11) EC, 16.

indipendenza. Nonostante la evidente difformità di impostazione presente nelle due definizioni, Mouroux crede di poter rinvenire, alla radice delle due posizioni, un identico errore, vale a dire l'errore di spersonalizzare l'esperienza. A suo giudizio, invece, e dunque contro le due posizioni indicate, la natura dell'esperienza diviene pienamente definibile solamente a partire dalla persona. Per cui si dà esperienza, sulla linea che fa emergere il ruolo della persona, « quando la persona si coglie in relazione con il mondo, con se stessa e con Dio »⁽¹²⁾, e, di conseguenza, « l'esperienza è l'atto con cui la persona si coglie in relazione col mondo, con se stessa, con Dio »⁽¹³⁾. Per specificare con maggior accuratezza il significato dei termini impiegati nella definizione (in particolare il significato del termine « sentire », che deve essere inteso in modo generale come « immediatamente colto dalla coscienza ») e per specificare con maggior esattezza il senso della definizione, Mouroux accenna a due precisazioni, che esplicitano e puntualizzano la dimensione personale della esperienza. La prima precisazione concerne le forme secondo cui si attua l'esperienza; la seconda precisazione concerne i livelli secondo cui la persona coglie l'esperienza. Le forme secondo le quali si attua l'esperienza sono tre: la persona può provare un atto posto da lei stessa (è il senso idealista, contro la posizione empirista che sottolinea solamente lo « stato » e non l'atto del soggetto); la persona può provare un atto che le proviene dall'esterno e provarlo subendolo (è il senso empirista, contro la posizione idealista che rifiuta il « ricevere » del soggetto); la persona può provare un atto che le proviene dall'esterno e provarlo accettando (è un senso nuovo, che si diversifica sia dal senso empirista che dal senso idealista). Ad ogni forma di provare, corrisponde, in maniera diretta, una diversa partecipazione della persona: nella prima forma, la persona coglie l'atto in modo attivo e personale, dal momento che è lei stessa a porre l'oggetto della propria esperienza; nella seconda forma, la persona coglie lo stato in modo passivo-passivo, dal momento che partecipa senza libertà all'azione rivolta; nella terza forma, la persona coglie lo stato in modo passivo-attivo, in quanto la persona partecipa con la propria libertà all'azione rivolta. Ora, è precisamente dalla diversa articolazione e dalla diversa connessione delle tre forme descritte, che deriva la struttura delle diverse esperienze. Infatti, non esiste un solo tipo di esperienza, come invece dichiaravano l'empirismo e l'idealismo, ma esiste piuttosto una pluralità di forme di esperienza; pluralità, che dipende dal tipo di provenienza dell'oggetto e dal tipo di partecipazione della persona all'oggetto. La seconda precisazione concerne i livelli secondo i quali la persona coglie la propria esperienza. I livelli, secondo i quali si può cogliere l'esperienza, sono tre: il livello empirico; il livello sperimentale; il livello esperienziale. Il livello empirico è il livello al quale si vive l'esperienza, ma questa rimane non vagliata e, quindi, superficiale, per cui non si ha « esperienza », bensì soltanto « elementi di esperienza »; il livello sperimentale è il livello al quale l'esperienza è cosciente e provocata e, facendo attenzione agli elementi suscettibili di una misurazione, serve a

(12) EC, 20.

(13) EC, 20.

costruire la scienza; il livello esperienziale è il livello pienamente personale della esperienza, al quale si ha una esperienza « presa nella sua totalità personale, con tutti gli elementi strutturali e tutti i suoi principi di movimento; un'esperienza costruita e colta nella lucidità di una coscienza che si possiede e nella generosità di un amore che si dona » (14). Da quest'ultima osservazione deriva allora che, nei riguardi della persona, « l'empirico non potrebbe essere per lei che un punto di partenza, da criticare e da superare; lo sperimentale, nient'altro che una tappa e un momento, parziale e provvisorio, da fissare e da integrare; l'esperienziale è il luogo che le è proprio, perché solo qui lo spirito si dona tutto quanto, e di conseguenza può ritrovarsi e riconoscersi tutto quanto » (15).

Nella prospettiva delle definizioni date di religione e di esperienza, risulta in qualche modo determinata pure la definizione di *esperienza religiosa* (16). L'esperienza religiosa, nella quale confluiscono l'aspetto relazione della religione e l'aspetto personale della esperienza, è « l'atto — o l'insieme degli atti — con cui l'uomo si coglie in relazione con Dio » (17). Precisando in modo ulteriore questo atto, è necessario, secondo Mouroux, riconoscere alla esperienza religiosa tre caratteri. Il primo carattere è dato dal fatto che essa, a motivo della dimensione personale secondo cui si realizza, integra e gerarchizza gli aspetti più rilevanti della persona. Più precisamente, essa integra e gerarchizza fra loro la componente intellettuale della persona, la componente volontaria della persona, la componente affettiva della persona, la componente attiva della persona, la componente comunitaria della persona. E, in quanto integrante e gerarchizzante, essa si presenta, di conseguenza, come l'esperienza strutturata per eccellenza; in essa si ottiene, dunque, la coscienza « dell'unificazione (almeno incoativa) dell'essere e della vita sotto l'azione di Dio » (18). Il secondo carattere è dato dal fatto che essa è esperienza del sacro, dove per sacro si deve intendere: Dio considerato esclusivamente come Dio. Per cui, data la natura del suo oggetto, il sacro, l'esperienza religiosa sarà sempre una esperienza che si realizza nel mistero, in un mistero che non può divenire scoperto, a causa della infinita distanza che, in maniera ineliminabile, si frappone fra soggetto ed oggetto della esperienza religiosa. Dio rimane sempre trascendente la natura e il potere dell'uomo, dal momento che è la causa creatrice dell'uomo. Ma, accanto alla distanza esistente fra Dio e uomo, vi è pure una certa immanenza di Dio all'uomo, nel senso che Dio è causa costitutrice dell'uomo, vale a dire origine di una vocazione per l'uomo e di una esigenza per l'uomo. Di qui deriva la possibilità della comunione con Dio, la quale non deve essere risolta nella pura comu-

(14) EC, 23.

(15) EC, 24.

(16) L'importanza di questa riflessione proposta da Mouroux è sottolineata, in particolare, da I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Roma 1968, 41. Secondo Mancini, Mouroux, fondandosi su « suggestioni personalistiche, tipiche del Mounier o dell'esistenzialismo cristiano del Marcel » (42), ha fornito un contributo efficace per la chiarificazione del concetto di esperienza religiosa.

(17) EC, 24.

(18) EC, 26.

nione naturale, fondata sulla creazione, ma deve essere intesa come una comunione personale, radicata sulla accettazione, libera e ratificata, da parte dell'uomo della vocazione e della esigenza divina. Il terzo carattere è dato dal fatto che essa è, per essenza, una esperienza dinamica, in quanto trascina la libertà dell'uomo alla partecipazione e alla azione, nelle quali si traduce concretamente la relazione stabilita con Dio. Ma, essendo l'oggetto di tale relazione infinito, la volontà voluta non può, in alcun modo e in alcuna occasione, esaurire la volontà volente. Per questo, l'esperienza religiosa rimane sempre una perpetua ricerca della attualizzazione della relazione, pur nella coscienza chiara della comunione già iniziata con l'oggetto, che si ricerca. Per i suoi tre caratteri distintivi, l'esperienza religiosa risulta così formata e costituita da una pluralità di relazioni; e precisamente, è formata e costituita dalla « relazione che impegna tutto l'essere umano, spirito e corpo; relazione che considera il tutto dell'Essere divino, nel mistero adorabile e beatificante della sua immanenza e della sua trascendenza; relazione che si annoda colla mediazione dell'atto umano che accoglie e prolunga l'atto creatore; relazione che è sorgente infinita di slancio, di desiderio e di dono » ⁽¹⁹⁾. Tutto questo insieme di relazioni confluisce, dunque, a dare contenuto alla nozione di esperienza religiosa ⁽²⁰⁾.

1.1.2. Il secondo problema, che riguarda la possibilità di una esperienza cristiana, rimanda all'ambito della teologia. La teologia infatti anziché ritenere pacifica l'affermazione della possibilità di una esperienza cristiana, sembra, al contrario, escludere di principio tale possibilità. In particolare, due dati sembrano agire a favore di questa esclusione: l'insegnamento del concilio di Trento e la dottrina comunemente insegnata sulla natura della esperienza mistica. Data questa situazione in teologia, è chiaro che il problema teologico della possibilità di una esperienza cristiana rimane inevitabilmente predeterminato. In altri termini, il problema della possibilità di una esperienza cristiana si trasforma, inevitabilmente, nel problema del senso dell'insegnamento di Trento e nel problema della natura della esperienza mistica. Dalla soluzione di questi due problemi discende infatti la risposta alla domanda se l'esclusione professata in teologia sia legittima e, quindi, da mantenere o non sia, piuttosto, infondata e, quindi, da tralasciare.

A proposito della dottrina definita in occasione del concilio di Trento, la conoscenza dell'errore che si intendeva colpire e la lettura del documento dottrinale predisposto a Trento consentono di concludere alla possibilità di una esperienza cristiana. Il problema sollevato da Lu-

(19) EC, 33.

(20) Su questa riflessione prodotta da Mouroux circa la nozione di esperienza religiosa crediamo si possa riferire il giudizio datone da G. MAGNANI, *Il fenomeno religioso*, vol. II, Roma 1972 (Ad usum privatum), 204. Anche a nostro giudizio, infatti, si può rivolgere « l'appunto metodologico di essersi talmente lasciato prendere dalla esplicazione della religione-norma, ... identificata coll'eterno del Cristianesimo, da non aver tenuto abbastanza in conto nella descrizione fenomenologica dinamica anche il punto di partenza, delle forme cioè meno evolute di esperienza religiosa ». Sulla medesima linea di giudizio, ci pare di trovare pure G. MORI, *Teologia spirituale*, in: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 1, Torino 1977, 36-66. 50.

tero, e che venne poi riproposto, in termini meno rudi e più organici, pure dagli scritti di Calvino, era infatti il problema della certezza personale del proprio stato di grazia. In altri termini, il problema sollevato dalla dottrina protestante era il problema del grado di sicurezza che l'individuo può raggiungere circa la propria situazione di grazia. Ed il mondo protestante risolveva tale problema da un lato con il sottolineare la presenza nel soggetto di una emozione incomparabile e di una percezione spirituale e dall'altro con l'affermare tali elementi come garanzia sufficiente per potersi ritenere in grazia. Ed è precisamente su questo piano e soltanto su questo piano che si colloca la negazione espressa e definita nel documento di Trento. I testi del concilio in effetti sono diretti ad escludere, in maniera categorica, la possibilità di una certezza della propria situazione di grazia, che sia assoluta e sperimentale. Più esattamente, i testi escludono per il soggetto cristiano, la sufficienza di tale certezza, la necessità di tale certezza e, pure, la possibilità di tale certezza. Ma i teologi, presenti al concilio, se furono del tutto concordi nel condannare ed escludere la fede in una sicurezza soggettiva e sperimentale, non furono altrettanto concordi al momento di esprimere la parte positiva della dottrina cattolica circa l'esperienza soggettiva. In pratica, costoro concordavano soltanto sull'orientamento della dottrina cattolica, ma non ne offrirono lo sviluppo ad esso conseguente. L'orientamento consiste nel sottolineare la reale complessità dell'atteggiamento del cristiano; complessità che si attua in concreto in due direzioni: da una parte nella assoluta fiducia in Dio redentore, il quale si accosta all'uomo in Gesù Cristo, attraverso i sacramenti, e dall'altra nel timore nei riguardi di se stessi, a causa della miseria della propria condizione, la quale genera l'umiltà di ritenere la salvezza già ricevuta, ma mai pienamente accolta. Di conseguenza, l'atteggiamento tipico del cristiano non si risolve in una sicurezza assoluta e beatificante, ma, piuttosto, si risolve in una apertura alla Chiesa, attraverso la quale giunge la salvezza di Cristo e in una apertura a Dio, che trascende in misura infinita la natura dell'uomo. Ma, in questo modo, enumerando cioè i segni caratterizzanti lo stato di grazia, i teologi rimandavano ad un contesto più generale, nel quale necessariamente collocare la questione della fede nella propria condizione di grazia. Il contesto più generale è dato precisamente dall'ambito segnato dalla esperienza cristiana. Infatti, il problema dell'esperienza cristiana costituisce il contesto e la totalità nella quale va inserita la questione della certezza della grazia, come un suo aspetto, in quanto questa è un « estratto » della vita cristiana totale. Così, superando l'astrazione, cui necessariamente si sottopone il problema della certezza dello stato di grazia qualora lo si distolga dal contesto che gli è proprio, si supera pure la visione unicamente psicologista dell'esistenza cristiana a favore della teologia della esistenza cristiana. Infatti, il problema della esperienza cristiana, nella misura in cui si dimostra integrante il problema dello stato di grazia, consente di porre in primo piano non i fenomeni psicologici del soggetto, ma piuttosto l'insieme dei dati della fede che definiscono e caratterizzano l'esistenza del soggetto cristiano. A questo punto, si deve allora concludere, in riferimento all'inse-

gnamento presentato a Trento, che da un lato il concilio di Trento non ha condannato la possibilità di una esperienza cristiana e dall'altro il concilio di Trento, nella « pars costruens » del suo insegnamento, richiede obiettivamente di elaborare una teologia dell'esperienza cristiana.

A proposito della questione suscitata dalla teologia della esperienza mistica, si deve constatare la presenza in teologia di una opinione largamente diffusa e profondamente radicata, la quale sostiene che la dottrina cattolica consente un diritto di esistenza alla sola esperienza mistica e che, di conseguenza, l'esperienza mistica si identifica e va identificata con l'esperienza cristiana « qua talis ». In realtà, a giudizio di Mouroux, il presupposto sul quale si fonda questa opinione teologica non è del tutto esente da critica, in quanto, contrariamente ad essa, si deve sostenere che le due esperienze, vale a dire l'esperienza mistica e l'esperienza cristiana, possono essere separate e distinte, dal momento che la loro natura non si identifica. L'affermazione diviene con evidenza giustificata, qualora si accetti di partire dalla definizione che solitamente si dà di esperienza mistica e che può essere facilmente rinvenuta nell'opera di Bainvel. Bainvel definisce l'esperienza mistica come l'esperienza del soprannaturale. Ora, proprio sulla base di questa definizione, si deve riconoscere che vi è una triplice differenza fra esperienza mistica ed esperienza cristiana. La prima differenza è di ordine generale, nel senso che l'esperienza cristiana è integrale, mentre quella mistica non è integrale; la seconda differenza è di ordine psicologico, nel senso che nella mistica si ottiene una coscienza diretta della comunione attuata con il soprannaturale, mentre nella esperienza cristiana è assente tale coscienza; la terza differenza è di ordine teologico, nel senso che l'esperienza mistica sorge da una fede illuminata, ardente e trasfigurante, mentre l'esperienza cristiana sorge dal cammino di una fede normale e fervente. Conseguentemente, proprio per la diversità che intercorre fra le due esperienze, si deve allora concludere che non è data alcuna possibilità per identificare l'esperienza mistica con l'esperienza cristiana. Ma se non vi è alcuna possibilità per identificare esperienza mistica ed esperienza cristiana, si deve allora ritenere che la prima possa di fatto lasciar sussistere un ambito, che essa non ricopre e nel quale si inserisce precisamente la seconda. Registrata la differenza sostanziale, che esiste fra esperienza mistica ed esperienza cristiana, si deve però contemporaneamente sottolineare pure la continuità, che questi due momenti, benché diversi, posseggono. E la continuità discende precisamente dal fatto che ambedue derivano e si fondano sulla fede; più esattamente, dal fatto che i due « generi » di fede che sono in continuità fra loro. In forza di questa continuità si deve allora concludere che da un lato l'esperienza mistica è preparata dall'esperienza cristiana e dall'altro l'esperienza cristiana non è del tutto estranea alla esperienza mistica ⁽²¹⁾.

(21) Per la presenza di queste affermazioni nella riflessione di Mouroux, si è potuto scorgere nell'opera di Mouroux uno spunto prezioso per lo studio del tema della « vocazione universale alla mistica ». Così si esprime: G. OGGIONI, *La teologia della mistica: Bibliografia*, in: AA.VV., *Problemi ed orientamenti della teologia dogmatica*, II, Milano 1957, 1064. Sulla non completa affidabilità della descrizione della natura del fenomeno mistico, quale è presentata da Mouroux, confronta: G. MOIOLI, *a.c.*, 49.

1.1.3. Il terzo problema rientra, come già il secondo, nel campo della teologia, sebbene, a differenza del secondo, risulti meno « determinato » sul piano della storia. I termini di questo problema sono contenuti nella definizione stessa di cristiano. Il cristiano, per definizione, è un uomo che vive della fede e, più specificamente, della fede in Gesù Cristo. Ora, se la fede qualifica il cristiano e la sua natura, la domanda che logicamente sorge è se il cristiano possa sapere di possedere la fede. Si tratta, cioè, di chiedere se la coscienza di possedere la fede possa, in modo legittimo, essere fatta propria dal cristiano.

Mouroux procede nella sua risposta suddividendo il pensiero in tre momenti: in un primo momento, mette insieme alcuni elementi che con maggior precisione specificano il senso del problema; in un secondo momento, prospetta alcune soluzioni per le quali si è incamminata la teologia nel risolvere il problema; in un terzo momento, predispone un quadro di soluzione al problema.

Gli elementi che specificano il senso del problema sono derivati dalle fonti della liturgia e del diritto. I testi liturgici (testimoniati da: Giustino, Tertulliano, Agostino, Gerolamo, Cirillo di Gerusalemme, Fulgenzio di Ruspe, l'Ordo Gallicanus, e studiati da Chavassee) e i testi canonici (in modo particolare, il canone 752 del Codice di Diritto Canonico) sono del tutto convergenti nella affermazione della possibilità e della necessità della coscienza in un cristiano della propria fede (evidentemente si deve trattare di un cristiano adulto in età e, quindi, capace di coscienza o, meglio, di autocoscienza). Nelle fonti indicate, si afferma infatti che il catecumeno, perché possa ricevere il battesimo, deve possedere la fede e deve professare pubblicamente tale possesso della fede. Ma, nel professare la propria fede, il catecumeno dichiara contemporaneamente la propria coscienza di aderire a tutto ciò che ha ricevuto dall'ammaestramento della Chiesa. Ed, in questo modo, il catecumeno manifesta di possedere una coscienza chiara e ferma della propria adesione all'insegnamento della Chiesa ricevuto. Dunque, « disciplina canonica e atto liturgico suppongono che la fede necessaria al battesimo è una realtà personale, che la coscienza che la vede e l'afferma può direttamente percepire; e può pure percepirla attraverso a segni colui che deve esigerla per amministrare il sacramento » ⁽²²⁾.

Se omogenea è la tradizione liturgica e canonistica nell'insegnare la presenza di una coscienza della propria fede in coloro che ricevono il battesimo, non altrettanto omogenea è la tradizione teologica a questo proposito. Infatti, mentre Agostino e Tommaso, quantunque con motivazioni diverse, giungono all'identica affermazione di una certezza della fede nell'uomo che crede, con Suarez si entra in un sistema di pensiero diverso. Suarez, esaminando il problema dal punto di vista psicologico e dal punto di vista teologico, nega infatti la possibilità di una certezza per evidenza, come invece si sosteneva nella posizione dei due autori precedenti, ed ammette, come unica possibile certezza, la certezza morale. La posizione di Suarez tuttavia non diventerà la soluzione ufficiale della teologia cattolica; contro di essa emerge puntualmente la contestazione dei tomisti e la critica degli esegeti del pensiero di Tommaso, anche se,

(22) EC, 60.

in taluni di loro, si fa luce uno strano cedimento alle tesi di Suarez, pur nella fedeltà sostanziale a Tommaso. In questo gruppo di teologi vanno ricordati De Lugo, i Salmaticenses, Gonet, Didiot.

Di fronte a questa pluralità di posizioni espressa dai teologi, Mouroux, ponendo a confronto la varietà della teologia con la omogeneità delle fonti liturgiche e canonistiche, non può che concludere al giudizio: « la teologia non ha messo del tutto in luce certe indicazioni della pratica ecclesiastica e del pensiero patristico » ⁽²³⁾. La ragione di questa messa in ombra è da ricercare, sempre a suo avviso, nelle implicazioni filosofiche che, di fatto, hanno impedito una utilizzazione e una valorizzazione dell'insegnamento liturgico e patristico. Di qui allora la richiesta di un superamento della divisione stabilitasi fra le fonti e la teologia, alla ricerca di una soluzione, che se pure non ancora completa in ogni dettaglio, costituisca tuttavia una indicazione e un avvio per la soluzione definitiva del problema.

La prospettiva di fondo per la soluzione viene desunta dal pensiero di Tommaso, in quanto Mouroux si pone nella sua linea per dare la risposta alla questione della coscienza del cristiano circa la propria fede.

La soluzione di Mouroux parte dalla definizione dell'atto di fede. È chiaro, infatti, che la coscienza dell'atto di fede risulta fondata sulla natura dell'atto stesso, nel senso che la natura dell'atto pregiudica la possibilità e la modalità della coscienza che se ne può ottenere. Ora, l'atto di fede può essere definito come una affermazione soprannaturale. Ma, dato il suo carattere di affermazione, l'esame dell'atto di fede e della sua coscienza può essere allora compiuto a partire dall'esame della affermazione e della coscienza della affermazione. Di qui, il modo concreto di procedere per ricavare la risposta alla questione: si tratta dapprima di descrivere la natura della affermazione e la natura della coscienza della affermazione e, successivamente e in stretta aderenza con la descrizione antecedente, descrivere la natura della affermazione di fede e la natura della coscienza di questa affermazione di fede.

L'atto di affermazione/pensiero è, per natura, l'atto che fa esistere nel soggetto di conoscenza un oggetto secondo la forma della intelligibilità, vale a dire attraverso una parola mentale (idea o giudizio), con la quale viene colto appunto il reale. La parola mentale, che è l'oggetto in quanto si presenta nella intelligenza, è l'insieme delle determinazioni intelligibili dell'oggetto, poste dall'atto di pensiero ed inseparabili dall'atto di pensiero stesso. Il pensiero pensato, vale a dire la parola mentale, non esiste infatti se non nel pensiero pensante, vale a dire l'atto di pensiero, e non esiste se non attraverso il pensiero pensante, dal momento che l'atto di pensiero è immanente alla parola che esso genera, in quanto è l'atto di pensiero a rendere « intelligibile » la parola mentale.

Dalla natura dell'atto di pensiero deriva che, quanto alla coscienza dell'atto, da un lato si ha coscienza dell'atto di pensiero, poiché è frutto della intelligenza ed è posto dalla intelligenza soggettiva; dall'altro, per il fatto che l'atto esiste solamente in quanto dà origine all'og-

(23) EC, 73-74.

getto di pensiero, si ha coscienza diretta contemporaneamente dell'atto affermatore e dell'oggetto affermato. Tutto questo si realizza, però, in uno stato di coscienza spontanea, la quale può tuttavia diventare coscienza riflessa, nella misura in cui ci si pone a riflettere sulla coscienza spontanea stessa. E, nel caso della coscienza riflessa, l'intelletto si fissa sulle condizioni soggettive dell'atto e sulla esistenza intelligibile dell'oggetto, vale a dire si fissa sulla attività pensante e sulla parola mentale. Oggetto immediato della riflessione è allora l'atto diretto medesimo. Questo atto, che sorge dalla intelligenza e pone l'oggetto intelligibile, viene percepito non nella sua origine, ma piuttosto nella relazione che possiede con l'oggetto pensato, da lui posto. In altri termini, l'atto viene colto soltanto nella sua efficacia intelligibile, nel suo potere cioè di determinare l'oggetto intelligibile. Ma, dato questo rapporto fra attività pensante ed oggetto pensato, essenziale per aver coscienza dell'atto di pensiero è allora il rapporto che si instaura fra l'atto di pensiero e l'oggetto pensato, fra attività pensante e parola mentale. Il che equivale a dire che solamente a partire dalla parola mentale, dall'oggetto intelligibile, in forza della relazione che possiede con l'atto di pensiero, si ha coscienza dell'atto di pensare.

Chiarita la natura della affermazione e la modalità della coscienza della affermazione, si tratta ora, secondo Mouroux, di applicare questi concetti all'atto di affermazione della fede e alla coscienza dell'atto di affermazione della fede. Sulla possibilità e sulla legittimità di tale applicazione non sembra si possano sollevare validamente dubbi o contestazioni, in quanto il procedimento prospettato è il procedimento adottato ed impiegato da Tommaso stesso.

L'atto di fede è, per natura, l'atto che fa esistere in noi Dio come oggetto intelligibile o, più esattamente, è l'atto che forma nel soggetto una parola mentale sulla realtà divina. È chiaro che nel modo concreto di attuarsi l'atto di affermazione della fede si presenta in modo del tutto originale, in quanto in azione non è una intelligenza umana, considerata in maniera generale, ma una intelligenza soprannaturalizzata. Punto di partenza necessario per far sorgere l'affermazione della fede è l'accogliere la parola di Dio, recepire come segno del pensiero interiore di Dio, e formare idee o giudizi a partire dalla parola di Dio accolta. Attraverso la mediazione della parola mentale, originatasi nella intelligenza soprannaturalizzata, si entra così in comunione con il pensiero divino. Ma per la validità di questo oggetto pensato si richiedono due elementi: una sorgente e una regola. La sorgente è lo Spirito santo, che rende l'intelligenza connaturale con il pensiero di Dio. La regola è la proposizione della Parola da parte della Chiesa, in quanto è l'insegnamento autentico della Chiesa a presentare la Parola di Dio come oggetto di pensiero e, quindi, a consentire la costruzione della parola mentale e a giudicare la validità della parola mentale elaborata dalla intelligenza soprannaturalizzata.

Dalla natura della affermazione di fede deriva che la coscienza, che si può ottenere della affermazione stessa, non riguarda l'origine del pensiero di fede, in quanto, come detto, di nessun pensiero si coglie l'origine. Si ha coscienza piuttosto da un lato dell'oggetto di fede affer-

mato e dall'altro dell'atto di affermazione della fede. Ma, facendo passare questa coscienza spontanea allo stato di coscienza riflessa, si può allora percepire l'atto come l'atto che pone l'oggetto affermato con le sue condizioni immediate, vale a dire la sua proposizione da parte della Chiesa e la volontà di affermarlo quale la Chiesa lo propone. Ora, la coscienza dell'oggetto affermato e delle sue condizioni immediate costituisce precisamente la coscienza della fede. In altri termini, « nella misura in cui, attraverso la parola che formo, voglio affermare la realtà divina, quale è espressa dalla Parola di Dio e quale è proposta dalla Chiesa, e nella misura in cui ho coscienza di ciò che faccio —, nella stessa misura, ho coscienza di porre un atto di fede soprannaturale, poiché ho coscienza di sottomettermi a tutte le sue determinazioni oggettive » (24). In conclusione, quanto alla coscienza della fede, va detto che « come nella conoscenza naturale, la determinazione per mezzo dell'oggetto qui è prima e normativa. Io non colgo (al di fuori della conoscenza mistica) la *radice soprannaturale* del mio atto; ne colgo le determinazioni oggettive *soprannaturali*. E se la Chiesa esige che il catecumenino adulto professi esternamente il *Credo* cattolico e la formula trinitaria, è perché questo *verbum exterius* è il segno e il pegno di un *verbum interius conforme al pensiero di Dio trasmesso dal magistero — e dunque soprannaturale* » (25).

1.2. Come già si è detto, i cinque capitoli, di cui si compone l'ultima parte dell'opera, costituiscono tematicamente un unico blocco e trovano il proprio centro unificatore nel tentativo di individuare e di elencare le « linee essenziali » della esperienza cristiana. « Linee essenziali » sono quegli elementi e quei caratteri che da un lato descrivono la struttura di ogni autentica esperienza cristiana e dall'altro, poiché definiscono l'autenticità, svolgono pure il compito di misura e di norma per ogni singola esperienza cristiana. Proprio per questo, le linee proposte nella terza parte del volume risultano « essenziali ».

Nella esecuzione concreta del suo progetto, Mouroux adotta un procedimento, che ripete in maniera costante in ogni singola sezione. Le « linee essenziali » vengono infatti messe in luce e presentate, dopo aver, in precedenza, descritto tre realtà: la Chiesa, Gesù Cristo, la vita cristiana. Più precisamente, Mouroux dapprima svolge, a tratti sommari, una teologia della Chiesa, una teologia di Gesù Cristo, una teologia della vita cristiana e, poi, in connessione e in derivazione dalla descrizione teologica dei tre oggetti, propone i caratteri della esperienza cristiana, nella misura in cui essa sorge in stretto contatto con queste tre realtà.

1.2.1. La realtà della Chiesa è descritta attraverso la presentazione di quattro suoi aspetti; Mouroux tratta infatti della Chiesa, come mistero di presenza; della Chiesa, come mistero di missione; della Chiesa, come mistero di mediazione; della Chiesa, come mistero peregrinante. Il termine « mistero », presente nelle espressioni che seguono e speci-

(24) EC, 80.

(25) EC, 80.

ficano il termine « Chiesa », sta ad indicare il dato generale e fondamentale che antecede ognuno dei quattro aspetti indicati e che si riflette in ognuno dei quattro aspetti indicati. Più esattamente, il termine « mistero » sta ad indicare la duplice polarità con cui si presenta la realtà della Chiesa, nel senso che la Chiesa si presenta, contemporaneamente, costituita da una « realtà segreta » e da una « realtà visibile ». In altri termini, la realtà della Chiesa « contiene » una realtà segreta e nascosta, per cui da un lato la visibilità non esaurisce né può esaurire la natura della Chiesa e dall'altro la visibilità va compresa secondo la forma della sacramentalità, vale a dire secondo la forma del segno visibile di una cosa nascosta.

I quattro attributi del termine « mistero », poi, sono disposti secondo un ordine progressivo. La successione degli attributi pare infatti in qualche modo intenzionale, benché Mouroux non si soffermi a darne alcuna spiegazione o specificazione. In particolare, il primo elemento, la presenza, indica l'essenza della Chiesa; il secondo elemento, la missione, indica il compito della Chiesa; il terzo elemento, la mediazione, indica la funzione della Chiesa; il quarto elemento, la peregrinazione, indica la configurazione storica e concreta della Chiesa. Come evidente, l'elemento decisivo per tutto il discorso sulla Chiesa è il primo, vale a dire l'elemento che descrive l'essenza della Chiesa; gli altri tre elementi si presentano come delle implicazioni e delle applicazioni del primo elemento.

L'essenza della Chiesa viene definita a partire dal legame esistente fra la Chiesa e l'« atto redentore ». L'« atto redentore » è quell'atto di rivelazione — di riconciliazione — di trasfigurazione che ha il suo fondamento nella volontà del Padre e la sua realizzazione nell'opera terrena di Cristo. Ora, nel periodo di storia che si estende fra l'ascensione di Cristo e la parusia, l'atto divino di redenzione, che costituisce, per altro, l'unico atto redentore della vicenda umana, si esprime ed opera precisamente nell'ambito della Chiesa. In questo modo, la Chiesa diviene la presenza efficace e permanente dell'atto redentore. Tale atto si realizza in concreto nella Chiesa e si esprime in concreto per mezzo della Chiesa attraverso le tre forme con cui si esplica l'attività della Chiesa, corrispondenti, del resto, alla triplice azione di Cristo nei confronti della Chiesa: la forma evangelica, la forma liturgica, la forma apostolica. E, in queste tre forme, l'atto redentore si presenta, si esprime, si comunica nella Chiesa sotto la figura del sacramento, in quanto la realtà divina viene comunicata all'uomo per mezzo di un universo di segni efficaci. Come già nel caso dell'umanità di Cristo, segno efficace del mistero di salvezza fra gli uomini, così nel caso della Chiesa e della sua umanità, essa è segno efficace della presenza del medesimo atto redentore di salvezza. In conclusione, quanto all'essenza della Chiesa, si dovrà affermare che la Chiesa è « in una dipendenza esistenziale assoluta da Cristo e da Dio; è il termine efficace e permanente dell'Atto redentore; è il mistero di Dio salvatore, presente ed operante in mezzo agli uomini » (*).

Alla descrizione della essenza della Chiesa vengono strettamente congiunte le spiegazioni offerte a proposito dei tre caratteri della missione, della mediazione, della peregrinazione. La missione definisce l'attività a cui è chiamato l'essere della Chiesa, in quanto il periodo di tempo compreso fra la Pentecoste e la Parusia è, per la Chiesa, il tempo del divenire e il tempo della crescita. In questo compito di divenire e di crescita, un posto e un ruolo di particolare responsabilità vanno attribuiti alla gerarchia, attraverso la quale giunge al singolo individuo la « vita », pur non essendo questa, in nessun modo, proprietà della gerarchia. Nel compito di missione, la Chiesa media la mediazione stessa di Cristo, nel senso che la mediazione della Chiesa, oltre che fondata sulla mediazione di Cristo, risulta pure conformata al tipo di mediazione espressa e realizzata da Cristo. E così, come nel caso di Cristo non si tratta di un semplice intermediario, che unisce dall'esterno Dio con l'uomo e che, una volta realizzata l'unione, viene messo da parte, ma piuttosto unisce Dio con l'uomo unendo l'uomo con se stesso, così, in maniera analoga, accade per il caso della Chiesa. Salve infatti le proporzioni fra l'essere di Cristo e l'essere della Chiesa, la Chiesa inserisce l'uomo in Cristo, inserendo l'uomo in se stessa. La mediazione della Chiesa si attua nella forma dello stato peregrinante, che è lo stato attuale e, quindi, storico, della Chiesa e che, perciò, non appartiene di per sé alla essenza della Chiesa. Questa forma dello stato peregrinante può essere in concreto descritta attraverso il richiamo al rapporto esistente fra la Chiesa e il mondo. Il rapporto Chiesa-mondo si instaura secondo due direzioni, nel senso che da un lato la Chiesa esiste nel mondo e dall'altro il mondo « segna » la Chiesa. Nel primo caso, la Chiesa non si identifica semplicemente con il mondo, intendendo il mondo come il complesso degli uomini, ma, nei confronti della umanità, la Chiesa agisce al modo del « lievito ». Nel secondo caso, la Chiesa appare segnata dalla opacità che è caratteristica del mondo, intendendo il mondo come la forza che si oppone a Dio e alla sua azione; opacità che rischia di ridurre la mediazione della Chiesa al ruolo di intermediario fra Dio e gli uomini. Per questa opacità, dunque, le funzioni della Chiesa, mediatrici dell'atto redentore, rischiano di essere alterate nella loro natura costitutrice a causa dell'insinuarsi in esse di questo « spessore umano ».

La teologia della Chiesa, abbozzata da Mouroux secondo le linee esposte, è da lui diretta, come già rilevato, ad introdurre il suo pensiero sulla natura e sulla forma della esperienza cristiana. Essere cristiano equivale infatti ad essere entro la Chiesa, per cui, è evidente, l'esperienza di un cristiano deriva la sua natura e la sua forma dalla natura e dalla forma della Chiesa. Così, ad ogni punto della teologia della Chiesa viene fatta corrispondere da Mouroux, in modo diretto, una serie di affermazioni riguardanti la natura e la forma della esperienza cristiana.

Al primo punto, concernente l'essenza della Chiesa, corrisponde il fatto che l'esperienza cristiana sia l'adesione ad un mistero, più esattamente, l'adesione al mistero dell'atto salvifico di redenzione. Adesione, che si realizza per mezzo dell'atteggiamento della fede, con il quale

si ottiene la partecipazione al pensiero di Dio e l'inizio della vita eterna. E, dal momento che il mistero dell'atto salvifico è donato all'uomo e gli preesiste, la fede è allora essenzialmente sottomissione; sottomissione, che, in concreto, si realizza con l'aprirsi dell'uomo a questo mistero, con l'accogliere da parte dell'uomo questo mistero, con l'inserirsi dell'uomo in questo mistero. Inserirsi, evidentemente, secondo la propria personale partecipazione, in quanto si tratta di un mistero salvifico, che si esibisce storicamente nella figura e nella forma del sacramento. Partecipare personalmente al mistero equivale, dunque, a decifrare i segni con i quali l'atto divino di salvezza si presenta, a cogliere il senso spirituale a loro interiore, ad aderire alla presenza efficace dell'atto redentore in essi. E, dal momento che questa partecipazione personale all'atto salvifico va necessariamente vissuta all'interno della Chiesa, in quanto la Chiesa costituisce il luogo di presenza del mistero salvifico, la relazione del cristiano alla Chiesa diviene allora « relazione costitutiva dell'esperienza; relazione psicologica, perché è fatta di un divenire di atti liberi; relazione transpsicologica, perché è teologale e trae dal Dio misterioso la sua origine, la sua realizzazione e il suo fine » (27).

Al secondo punto, concernente la missione della Chiesa, corrisponde il fatto che l'esperienza cristiana sia una espansione prodigiosa della libertà spirituale conseguita dal singolo. Libertà spirituale che si fonda sulla obbedienza, espressione della fede e dell'amore e mezzo di progressiva liberazione individuale. Contrassegnata da questa obbedienza, l'esperienza cristiana, radicata sulla libertà spiritualizzata, può così proporsi con continue iniziative, alle quali l'obbedienza garantisce ed assicura appunto dirittura e fecondità. I due atteggiamenti, complementari e dipendenti, della obbedienza e della iniziativa si pongono a servizio della Chiesa e, attraverso essi, la Chiesa realizza ed espleta il suo compito di diffondere l'atto salvifico nel tempo, nella umanità, nell'universo.

Al terzo punto, concernente la mediazione della Chiesa, corrisponde il fatto che l'esperienza cristiana sia un movimento di passaggio continuo e permanente a Cristo e a Dio, nella Chiesa. Con l'esperienza cristiana, infatti, si accoglie la comunicazione dell'atto redentore e si risponde alla attrazione esercitata da Cristo. Il cristiano, in questo modo, pur già vivendo, nel presente, inserito in Cristo, viene sospinto da un lato verso il passato, vale a dire verso il momento della passione di Cristo, da cui ha ricevuto la vita e che deve riprodurre, e dall'altro verso il futuro, vale a dire verso quella gloria, nella quale vive adesso Cristo, che chiama appunto il cristiano a sé. Questo movimento di presente, passato e futuro è il movimento tipico della speranza, la quale risulta, perciò, appoggiata alla forza della Passione e sollevata verso la gloria promessa. A questo livello, l'esperienza cristiana appare come la storia personale del singolo cristiano, che è inserita all'interno della grande storia che ha per soggetto la Chiesa; più esattamente, appare come « un divenire spirituale incarnato, vissuto nel divenire della Chie-

(27) EC, 189.

sa; uno sforzo per far sviluppare ciò che è dato, per scoprire ciò che è nascosto; per raggiungere se stesso nel proprio mistero, raggiungendo per mezzo della Chiesa e nella Chiesa, il mistero di Cristo salvatore » (28).

Al quarto punto, concernente la dimensione peregrinante della Chiesa, corrisponde il fatto che l'esperienza cristiana sia da una parte uno sforzo di testimonianza e dall'altra uno sforzo di purificazione. Nei confronti del mondo, che è presente in lui e che lo marca con la sua « mondanità », il cristiano si impegna in uno sforzo e in un lavoro di continua purificazione personale; nei confronti del mondo, che è presente nella Chiesa e che la marca con la sua « mondanità », il cristiano reagisce con il dolore per tale situazione e con la lotta contro il peccato, attraverso l'esempio, la correzione fraterna, la parola, l'azione; il tutto compiuto, come naturale, secondo la logica della carità. Nei confronti del mondo che chiama il cristiano, l'esperienza cristiana diventa l'esperienza della testimonianza della forza della fede. E testimoniare la forza della propria fede nei confronti del mondo, equivale, per il cristiano, ad una attività complessa, nella quale confluiscono tre compiti: il giudicare, il resistere, il liberare. In questo modo, l'azione del cristiano sul mondo è ad un tempo: giudizio sul mondo, avendo come parametro di giudizio la fede; rifiuto dell'errore del mondo; compimento della costruzione del mondo.

1.2.2. La realtà di Gesù Cristo viene definita a partire dal compito di mediazione, svolto appunto dalla persona e dall'opera di Gesù Cristo. Gesù Cristo, infatti, costituisce di diritto e di fatto il mediatore fra Dio e l'uomo. Mediazione necessaria la sua, dal momento che la realtà di Dio è del tutto indisponibile e inaccessibile all'uomo né può essere direttamente percepita nello spirito umano e dallo spirito umano. Di fronte alla duplice impossibilità dell'uomo, solamente l'aprirsi di Dio nella rivelazione e nel dono di sé può consentire una introduzione dell'uomo alla conoscenza e alla partecipazione dell'essere divino. E tale rivelazione e tale dono si sono realizzati precisamente in Gesù Cristo.

Quanto al tipo di mediazione operato da Gesù Cristo, esso non si identifica né con il tipo della mediazione intelligibile (quella di una idea o di un valore) né con il tipo della mediazione dinamica (quella di una forza spirituale) né con il tipo della mediazione indiretta (quella di un intermediario), ma va piuttosto identificato con il tipo della mediazione personale. Infatti, « si tratta della mediazione di un essere personale, Uomo e Dio insieme; quella del Verbo eterno, nella sua duplice natura, divina e umana. Precisamente, non si raggiunge Dio se non unendoci a quest'Uomo che è Dio » (29). In questo modo, sul fondamento del tipo della sua azione di mediazione, deve essere senza dubbio escluso che Gesù Cristo rappresenti un semplice strumento intermediario fra Dio e l'uomo e deve essere piuttosto riconosciuto che egli è Mediatore. Più esattamente, sul piano dell'essere e sul piano dell'agire, Cristo non « funge da schermo fra Dio e l'uomo, ma rende

(28) EC, 205.

(29) EC, 215.

l'uomo capace di unirsi a Dio » ⁽³⁰⁾. E questo tipo di mediazione ha la sua ragione e la sua spiegazione nella particolare costituzione della persona di Gesù Cristo: in lui l'umanità risulta priva di sussistenza propria, dal momento che possiede la propria sussistenza soltanto nella divinità. In forza di questa struttura del composto cristologico, l'unione con l'umanità di Cristo consente di fatto l'unione diretta con la realtà di Dio.

Quanto poi alla estensione della attività di mediazione di Cristo, essa si rivela totale ed universale, nel senso che quanto esiste nell'uomo e deriva da Dio, tutto questo è prodotto attraverso Gesù Cristo. Più specificamente, « prendendo in una volta sola tutte le sue dimensioni, l'uomo esiste, come creatura, in Cristo, in cui tutto è stato creato; come redento, in Cristo, in cui tutto è stato salvato; come figlio, in Cristo, in cui ogni filiazione si inaugura e si consuma; come fratello, in Cristo, in cui ogni comunione si fonde e si svolge » ⁽³¹⁾.

Questo totale essere radicati e fondati in Cristo si particolarizza nel fatto che Cristo crea la coscienza e l'agire del cristiano.

Crea la coscienza del cristiano, in quanto crea l'interiorità del cristiano. Infatti, se si definisce l'interiorità come la relazione spirituale, espressa nella conoscenza e nell'amore, di un soggetto e di un oggetto, Cristo crea tutto ciò che costituisce l'interiorità. Di fatti, Cristo crea il soggetto della interiorità, crea l'oggetto della interiorità, crea il legame fra soggetto ed oggetto. Forma il soggetto perché forma nell'uomo il cristiano; forma l'oggetto perché offre se stesso attraverso i mezzi della sua grazia, della sua parola, della Chiesa; forma il legame perché, attraverso l'illuminazione interiore, fa riconoscere la verità della sua parola e attraverso il fascino interiore mette l'uomo in consonanza con lui. Da qui, dunque, la constatazione che nella coscienza cristiana tutto è operato e costituito da Cristo; per cui, la coscienza cristiana sorge da Cristo, si incentra in Cristo, si dilata in Cristo.

Crea l'agire del cristiano, in quanto conduce il cristiano a vivere la legge nuova del culto spirituale a Dio e la carità fraterna verso il prossimo. Ma il culto spirituale e la carità fraterna trovano il proprio contenuto e la propria attualizzazione soltanto in riferimento a Cristo. E tale riferimento a Cristo si instaura secondo una triplice relazione: l'agire cristiano è un conformarsi a Cristo, in quanto imitare Cristo è dimensione costitutiva della persona del cristiano. Infatti, l'essere soprannaturale del cristiano è « una rassomiglianza partecipata alla filiazione naturale del Verbo » ⁽³²⁾ e, di conseguenza, è possibile rendere omaggio a Dio ed è possibile amare i fratelli, soltanto nella misura in cui si imita Cristo. L'agire cristiano è derivato dalla grazia di Cristo, in quanto tutto ciò che esiste nel cristiano proviene dal dono gratuito di Dio. Ma il dono grazioso di Dio giunge al cristiano unicamente attraverso Gesù Cristo. In questo modo, Cristo esercita una azione di causalità sulla figura del cristiano; causalità, che è del tipo della causalità personale, dal momento che « la causalità di Cristo è dunque quella

(30) EC, 217.

(31) EC, 218.

(32) EC, 223.

di un principio primo ed universale nell'ordine della grazia; soltanto questo principio non è una forza, ma un essere; non una causa, ma una persona. Essa è la conoscenza, la volontà, l'amore in atto dell'Uomo Gesù Cristo. Ed è in questa unione strettamente personale che nasce l'agire cristiano » (33). Attraverso la sua causalità personale, Cristo dona lo Spirito, il quale « diventa nostro e fa nascere in noi la stessa vita che fa nascere in Cristo » (34). L'agire cristiano è indirizzato a formare Cristo nella tua totalità, vale a dire ad estenderlo e farlo crescere in tutti gli uomini. La forza costruttrice di questa totalità cristologica è l'agape, che è « l'amore che unisce il Padre, il Figlio e lo Spirito; e, in noi, la partecipazione a quest'amore » (35).

Dopo aver così caratterizzato la relazione che si instaura fra Cristo e il cristiano, a proposito della coscienza e dell'agire, occorre allora concludere che « tutte le relazioni che fanno l'esperienza cristiana si formano e si svolgono in Cristo. La fede e l'amore si realizzano in seno a una interiorità creata da Cristo; essi si svolgono in un agire che deriva tutto da Cristo e compie Cristo » (36). Per cui, « per un'esperienza cristiana, Cristo è l'alfa e l'omega, il principio e la fine » (37).

1.2.3. Nell'affrontare il tema della esistenza cristiana e del configurarsi, al suo interno, della esperienza cristiana, Mouroux si discosta un poco dal procedimento finora adottato. Infatti, mentre a proposito della Chiesa e di Gesù Cristo, ha predisposto una teologia della Chiesa e una teologia di Gesù Cristo, a cui connettere puntualmente la dottrina sulla esperienza cristiana, nel caso presente non si preoccupa di enucleare in modo unitario una teologia della vita cristiana. All'interno della complessa articolazione di elementi che costituiscono la vita cristiana, Mouroux sceglie infatti tre elementi, con cui congiungere partitamente la esposizione del suo pensiero sulla esperienza. I tre elementi da lui prescelti sono: l'affettività; il sentire spirituale; le virtù teologali.

Se la scelta dell'ultimo elemento si spiega da sè, in quanto « prime in dignità, in valore, in potenza, le virtù teologali sono la vita, che si dona e anima tutte le sue funzioni » (38) e, quindi, definiscono la vita stessa del cristiano, più sottile appare invece la scelta dei primi due elementi, l'affettività e il sentire spirituale. A nostro modo di vedere, questi due elementi vengono presentati come due aspetti di una unica ed identica realtà. L'unica realtà è data dal « sentimento », la cui nozione, nel caso presente, viene assunta secondo le sue due possibili accezioni. Il sentimento può essere inteso da una parte come appetito/tendenza e, quindi, nel suo aspetto attivo e dall'altra come « coscienza di » e, quindi, nel suo aspetto passivo. Ora, nel primo senso, Mouroux ne parla quando tratta della affettività e nel secondo senso, ne parla quando tratta del sentire spirituale. In conclusione, Mouroux non fa

(33) EC, 224.

(34) EC, 224.

(35) EC, 225.

(36) EC, 227.

(37) EC, 227.

(38) EC, 311-312.

dunque altro che far emergere dalla totalità degli elementi, che compongono la vita cristiana, la realtà del sentimento, nel suo duplice senso, attivo e passivo, e porlo in connessione con l'esperienza, allo scopo di chiarirne le necessarie e logiche implicazioni reciproche.

Ma, chiarita con questa osservazione, la natura del contenuto del discorso espresso e predisposto da Mouroux, rimane ancora aperta la questione della logicità della scelta operata da Mouroux. Con altre parole, appare abbastanza difficile scoprire immediatamente la ragione per la quale Mouroux ha scelto di sottolineare il sentimento, a scapito di altri elementi della esistenza cristiana. O, per lo meno, appare abbastanza difficile scoprire immediatamente la ragione per la quale Mouroux non si è limitato a parlare delle tre virtù teologali, dal momento che, a suo stesso dire, queste rappresentano il costitutivo della esistenza cristiana e, quindi, la loro trattazione avrebbe di fatto esaurito la trattazione della esistenza cristiana. Difficoltà non significa, evidentemente, impossibilità e, in effetti, la pista da seguire per sciogliere la difficoltà indicata, dovrebbe essere, a nostro avviso, quella storica, nel senso che, a nostro avviso, la scelta del tema del sentimento è, in qualche maniera, spiegata dalla storia del problema stesso. In questa direzione, infatti, sospingono le citazioni della « *Humani Generis* » e di P. Rousselot, poste all'inizio dei due capitoli. Ma, anche collocandoci entro la storia, non si riesce a scorgere con sufficiente chiarezza e, comunque, Mouroux non esprime con sufficiente chiarezza, quale sia la posizione o le posizioni che si intendono seguire, o chiarire, o combattere, o ridimensionare. Con riserva di ulteriore verifica, occorre allora postulare la possibilità che Mouroux, a questo proposito, abbia voluto recuperare nel suo volume un problema diffuso in teologia, senza per questo volerlo assumere secondo la formulazione o i termini di un singolo tentativo teologico. Per cui, salvo un giudizio migliore, Mouroux parlerebbe del sentimento, in quanto si trattava di un tema presente nelle discussioni teologiche, senza con questo voler entrare in merito alla discussione su un determinato progetto teologico.

1.2.3.1. *Affettività*. Scopo dichiarato della indagine sulla affettività è di ottenere una chiarificazione circa la sua collocazione e il suo compito all'interno del movimento vissuto della vita cristiana. L'affettività, da intendere come la capacità di reazione dell'appetito sensibile e dell'appetito spirituale di fronte ai loro rispettivi oggetti, svolge infatti una funzione determinante e, quindi, ineliminabile nella vita cristiana. E ciò accade a motivo della struttura stessa dell'uomo, dal momento che, nella struttura antropologica, l'affettività è posta di fatto in stretta connessione con il funzionamento della conoscenza e della libertà. Ora, in relazione a ciò, il cristiano, nella misura in cui è un uomo, non può che riconoscere questa struttura antropologica e non può dunque che applicarla e riferirla a se stesso. Ma, nella misura in cui egli è pure un cristiano, porta con sé una nuova affettività, la quale sorge in lui dalla grazia e si sviluppa in lui per mezzo delle virtù teologali, delle virtù morali infuse, dei doni dello Spirito santo. Con la grazia, le virtù e i doni dello Spirito si stabilisce così e si afferma nella per-

sona del cristiano e nella vita del cristiano una nuova affettività, di natura soprannaturale, la quale è da un lato superamento o tentativo di superamento della affettività peccatrice e dall'altro integrazione della affettività naturale.

L'indicazione della natura e dell'origine della affettività soprannaturale fa comprendere così quale sia la sua posizione e quale sia il suo ruolo in riferimento alla esperienza cristiana. In particolare, limitando la propria attenzione a descrivere la parte positiva del riferimento alla esperienza cristiana, Mouroux segnala tre funzioni della affettività: l'affettività prepara la vita cristiana; l'affettività costituisce un elemento decisivo della vita cristiana; l'affettività corona la generosità dello slancio d'amore del cristiano. L'affettività soprannaturale prepara la vita cristiana, in quanto fa da base alle decisioni della libertà cristiana ed accompagna il movimento dell'anima, che si incammina verso Dio; costituisce un elemento decisivo della vita cristiana, in quanto sostiene l'atto di libertà, che sceglie e decide di aderire a Dio, di obbedire a Dio, di sacrificare tutto a Dio; corona la generosità dello slancio d'amore, in quanto anticipando la gioia eterna del pieno possesso di Dio, procura al cristiano la gioia di possedere, nel presente, una certa comunione con Dio.

1.2.3.2. Sentire spirituale. Con il termine « sentire » si intende indicare la reazione affettiva del cristiano nei confronti degli oggetti e dei fini di ordine spirituale o, più esattamente, si intende indicare la gamma di sentimenti e di emozioni provati dal cristiano, nella sua coscienza, in quanto suscitati in essa dalla azione di Dio. Si tratta, dunque, di un sentire che è attuazione della sensibilità e dello spirito del cristiano ad opera della grazia divina. Ora, il problema del « sentire », così inteso, è stato esaminato in modo specifico dagli autori mistici, dal momento che a questo tipo di lavoro erano sollecitati dalla loro stessa esperienza mistica. Ma, il problema del « sentire », soltanto con un procedimento ingiustificato, può essere limitato all'ambito della mistica, in quanto esso sorge pure nel caso della vita cristiana, della vita cristiana fervente. È precisamente al livello della vita cristiana fervente, e non della mistica, che il problema viene affrontato e risolto da Mouroux.

Mouroux, nel corso della sua esposizione, dapprima dimostra l'esistenza di un tale sentire spirituale nel cristiano e fonda la sua dimostrazione con il ricorso a dottrine (la dottrina dei padri sui « sensi spirituali »; la dottrina agostiniana della « delectatio »; la dottrina tomista della « devotio »), che, seppure tradizionali, sono state troppo spesso ignorate o trascurate. Dopo aver sufficientemente comprovato la sua affermazione circa l'esistenza di un tale sentire, procede, in un secondo momento, alla critica della natura del sentire. Le due analisi svolte finora da Mouroux sono, in modo manifesto, da lui finalizzate a predisporre e a introdurre il nucleo fondamentale del suo discorso. In esso, Mouroux cerca di descrivere la modalità, secondo la quale il sentimento o la reazione del sentimento si colloca entro l'ambito segnato dalla vita del soggetto spirituale.

Punto di partenza, su cui si sostiene tutta la riflessione, e criterio

essenziale è, secondo Mouroux, la necessità di inserire il sentimento nella totalità della esperienza cristiana. Nella prospettiva della esperienza cristiana, si può allora derivare l'affermazione di fondo della riflessione: « riprendendo la distinzione già fatta, diremo che (tenuto conto, ben inteso, dei criteri parziali), il sentire è autentico quando è vissuto e riflesso non sul piano empirico o sperimentale, ma su quello della esperienza » ⁽³⁹⁾.

Sul piano empirico, una emozione o un sentimento vengono considerati semplicemente in se stessi. Ma, presi nella loro esistenza, vale a dire nel loro puro appartenere alla vita, non sono suscettibili di una misurazione e di una interpretazione sicura. La ragione è data dal fatto che emozioni e sentimenti sono di per sé polivalenti e alla coscienza sfugge sempre la loro origine. Di qui, si spiega la severità del giudizio dei teologi di fronte agli stati affettivi direttamente provati: il sentimento, come tale, preso nella sua immediatezza, non è e non può essere rivelazione di Dio.

Sul piano sperimentale, il tentativo di provocare in se stessi il sentimento o la emozione è certo da condannare a priori nel cristiano, in quanto questa ricerca falsa il compito della sua libertà spirituale. Con questa ricerca, in effetti, il cristiano distoglie la propria libertà dalla realtà essenziale per applicarla ad una realtà secondaria.

Sul piano esperienziale, l'emozione o il sentimento risultano inseriti nell'insieme delle relazioni spirituali, che formano l'esperienza cristiana. Inseriti nelle relazioni spirituali, l'emozione o il sentimento vengono a contatto con una triplice serie di elementi: gli atti delle virtù teologali; le azioni virtuose; l'attività di mortificazione, che è abnegazione e purificazione. A contatto con questi tre elementi, « il sentire ritrova la sua funzione normale e praticamente necessaria; compone, per la sua parte, il dialogo vivente colla libertà; arricchisce il dialogo dell'anima con Dio; fa piombare nel mistero delle gioie e dei dolori cristiani — nel mistero di Cristo » ⁽⁴⁰⁾.

In conclusione, è solamente all'interno di una struttura e, più esattamente, all'interno della struttura indicata, che il sentire spirituale del cristiano rinviene il proprio significato e la garanzia della propria autenticità.

1.2.3.3. Virtù teologali. Esaurita la trattazione sul sentimento e sulla sua relazione con l'esperienza cristiana, Mouroux passa a parlare delle virtù teologali e della loro relazione con l'esperienza cristiana. La natura di questa relazione viene definita attraverso la presentazione di tre dati: il principio della esperienza cristiana; l'oggetto della esperienza cristiana; i segni della esperienza cristiana.

Il principio. Il principio della esperienza cristiana è « la fede che agisce nella carità ». Perfezionata dall'intervento della carità, la fede si trova così nel suo stato perfetto, dal momento che l'atto di fede formata, vale a dire l'atto di fede che opera con la carità, è il solo atto di fede perfetto.

(39) EC, 286-287.

(40) EC, 288.

Per descrivere l'esperienza cristiana, occorre perciò precisare i rapporti che intercorrono fra la fede e la carità. I rapporti fra le due virtù sono reciproci, nel senso che ognuna delle due virtù agisce con un influsso particolare e proprio sull'altra virtù. In particolare, la fede fornisce alla carità il suo oggetto e glielo impone con tutte le specificazioni, che gli sono proprie. E, per questo, la fede fa da fondamento permanente e da condizione necessaria alla carità, in quanto costituisce l'ambito nel quale la carità può derivare la sua esistenza e la sua crescita. La carità, a sua volta, lega in maniera più intensa la fede con il suo oggetto, vale a dire con Dio, fortifica lo slancio della fede e lo rende operante. Il legame che, dunque, congiunge la fede e la carità fra loro è di un duplice genere: oggettivo, dal momento che oggetto e fine delle due virtù coincidono, e soggettivo, dal momento che l'assenso della fede non ha come ragione fondante l'evidenza della verità, ma l'amore del soggetto all'oggetto. Di qui, allora, si deve riconoscere che « dai due punti di vista, oggettivo e soggettivo, la fede e la carità si uniscono per fare concretamente una sola e medesima forza di vita » (41).

L'oggetto. L'oggetto della esperienza cristiana è Dio e la comunione con lui. Da questa definizione dell'oggetto, discende alla esperienza cristiana un duplice carattere. Da una parte, l'esperienza cristiana è una esperienza integrante, in quanto Dio, fine ultimo dello slancio umano, attira a sé la persona in tutta la sua totalità, unifica tutte le sue forze e disponibilità in una sola e identica direzione. Dall'altra, l'esperienza cristiana è una esperienza dinamica, in quanto l'oggetto non può mai essere raggiunto compiutamente ed interamente e, in questo modo, l'esperienza si tramuta in una risposta continua data dal soggetto cristiano all'invito di Dio, che non smette, in alcun istante, di sospingerlo in avanti.

I segni. Si è qui in presenza dell'interrogativo centrale di tutta la questione rappresentata dalla esperienza cristiana. Se infatti l'esperienza cristiana è la coscienza vissuta di un cristiano del proprio rapporto con Dio realizzata in Cristo, la domanda che logicamente si pone è in che cosa consista questa presa di coscienza. Più esattamente, occorre domandarsi che cosa venga conosciuto qualora si abbia coscienza degli atti della esistenza cristiana, dal momento che questi atti sono, per loro natura, atti soprannaturali.

Per giungere alla soluzione del problema, così ricostruito, ci si può legittimamente rifare, secondo Mouroux, al problema dell'atto di carità, in quanto costituisce l'atto centrale di tutta l'esperienza cristiana. Per giungere alla soluzione, dunque, si tratta di cercare che cosa venga conosciuto, quando si ha coscienza di un atto di carità, ed estendere, successivamente, la risposta ottenuta a tutti gli atti della esistenza cristiana (tutti, eccettuato il peccato, come evidente).

Ora, per quanto concerne la carità e l'atto di carità, la risposta da dare alla domanda è che il cristiano non possiede né può possedere una « scienza » della carità, anche se possiede e può possedere una certa conoscenza della carità e dell'atto di carità, conoscenza che si realizza attraverso i segni della carità. Specificando in modo ulteriore la risposta,

(41) EC, 313.

data qui in termini sintetici, si deve dire che, se al termine « scienza » si conferisce il senso tecnico di « conoscenza certa attraverso il riscontro delle cause », non si ha allora alcuna possibilità per il cristiano di una conoscenza scientifica della carità. Infatti, il cristiano non può conoscere né l'oggetto né il fine della carità, costituiti da Dio stesso, e, quindi, non può conoscere l'atto di carità né la virtù della carità, da cui procede l'atto. Più esattamente, « il mistero dell'oggetto avvolge pure l'atto che lo considera e l'*habitus* che produce l'atto: chi non sa l'essenza dell'oggetto, non saprà mai l'essenza dell'atto che lo raggiunge; e quindi non si può sapere di possedere la carità » (42).

Ma se, come detto, il cristiano è destinato a rimanere nella oscurità circa la natura vera del proprio atto, questo non comporta che gli sia in assoluto esclusa una qualche forma di conoscenza. Questa conoscenza gli è del resto necessaria ed è postulata inoltre nelle affermazioni del concilio di Trento e nelle testimonianze della scrittura e dei padri. Ma, proprio da queste testimonianze ci viene l'indicazione del tipo di conoscenza, che può raggiungere il cristiano circa i suoi atti soprannaturali. Come infatti i testi di Giovanni l'evangelista, di Leone Magno, di Bernardo e di Tommaso affermano, la conoscenza che un cristiano può avere è dell'ordine esperienziale e non, invece, dell'ordine empirico o sperimentale. Più precisamente, la conoscenza non può essere empirica, in quanto non ha come oggetto un atto o uno stato isolato né un aspetto astratto di un atto o di uno stato; la conoscenza non può essere sperimentale, in quanto non ha come oggetto degli atti o degli stati volontariamente provocati al fine di raggiungere una esperienza e, quindi, formulare un quadro di certezza; la conoscenza è invece esperienziale, in quanto ha come oggetto una serie di segni realizzati nella esistenza, connessi e gerarchizzati fra loro, i quali sono strettamente congiunti con l'esperienza e le sono immanenti. In conclusione, la conoscenza che il cristiano può ottenere sugli atti soprannaturali della propria esperienza è una conoscenza, che si realizza attraverso il rilevamento di segni, i quali assicurano e rivelano precisamente la natura soprannaturale degli atti di esperienza. Questi segni infatti manifestano quell'orientamento degli atti al vero fine, vale a dire a Dio; fine che, invece, non può essere conosciuto in se stesso.

Di qui, dunque, la necessità di un elenco dei segni, che seppure provvisorio, tuttavia riunisca, in un unico insieme, i segni, che esprimono l'orientamento al fine degli atti del cristiano. Tali segni rivelatori sono: la rettitudine della fede; l'osservanza dei comandamenti; il giudizio su se stessi; il movimento dell'anima verso Dio.

Dalla affermazione che solamente attraverso il rilevamento dei segni e, in particolare, dei segni indicati, il cristiano conosce il proprio atto nella sua vera natura, deriva la questione della modalità, secondo la quale si attua concretamente la conoscenza del cristiano attraverso i segni. A questo proposito, si deve dire che tale conoscenza è opera della ragione spirituale, vale a dire della ragione, ma in quanto immersa nella grazia di Dio e trasfigurata dalle virtù teologali e dai doni dello Spirito santo. Infatti, sono proprio e solo la grazia e le virtù a predisporre

(42) EC, 323.

la ragione alla possibilità reale di cogliere i segni della esperienza e a cogliere, così, la natura della esperienza cristiana. E, in questo modo, « man mano che si costruisce la vita cristiana, cosciente e libera, una conoscenza vissuta, spontanea e diretta l'accompagna come una delle dimensioni normali e dà luogo a una percezione spirituale, spontanea e riflessa » (43).

Tale percezione, poi, realizzata dalla « ragione spirituale », si presenta con caratteri ben precisi e ben definiti. È infatti una conoscenza concreta, sintetica, religiosa, suscettibile di approfondimento riflessivo, dotata di gradi diversi di certezza, di acutezza e di profondità. In particolare, per quanto riguarda questo ultimo carattere, è la diversa profondità della carità posseduta a dare la misura della diversa certezza, acutezza, profondità. Per cui, richiamando i tre gradi della carità, si possono distinguere tre gradi di certezza: la certezza dei principianti; la certezza dei progrediti; la certezza dei perfetti. A ciascun grado di presenza della carità, corrisponde così un corrispondente grado di presenza dei segni e, al tempo stesso, un corrispondente grado di percezione di questi segni. Dunque, nell'individuo cristiano, « crescita della carità, crescita dell'esperienza, crescita del discernimento, vanno di pari passo » (44).

2. LE RISONANZE DELL'OPERA

Al suo apparire, l'opera di Mouroux non ha dato origine ad alcuna reazione particolare (45). Nessun teologo, infatti, si è preoccupato di riprendere la tematica affrontata da Mouroux e di offrire, nella medesima occasione, una valutazione sul pensiero svolto da Mouroux. Per cui, se si eccettua una qualche isolata recensione, rivolta unicamente a riferire sui contenuti senza, con questo, spingersi fino a un giudizio, occorre giungere alla constatazione che l'intervento di Mouroux è stato in sostanza disatteso ed ignorato dalla teologia (46).

L'unico episodio, che interviene a spezzare questo generale e diffuso disinteresse, è l'episodio costituito dalla polemica sorta fra Mouroux e H. Duméry (47). La polemica, storicamente, non viene sollevata

(43) EC, 342.

(44) EC, 345.

(45) Questo è il risultato, al quale ha concluso la nostra ricerca sulla letteratura teologica, apparsa nel 1952 e negli anni immediatamente successivi. Nella ricerca, per altro, non ci siamo limitati alla sola area francese, ma abbiamo voluto estendere la consultazione pure all'area italiana e all'area di lingua inglese, dal momento che dell'originale francese furono tratte una traduzione italiana e una traduzione inglese. Ma, anche in questo caso, il risultato fu il medesimo.

(46) Confronta, in particolare, la recensione di F. TAYMANS, pubblicata nel 1954 sulla rivista « Nouvelle Revue Théologique » (1099-1101). Un caso sorprendente, a questo proposito, è quello costituito dalla rivista « Recherches de science religieuse ». Alla redazione della rivista non era certo sconosciuto Mouroux, dal momento che sulla rivista aveva pubblicato articoli sulla fede e sulla esperienza religiosa. Ma, nonostante ciò, nella rivista non apparve alcun accenno all'opera di Mouroux né, tanto meno, ci si preoccupò di recensirla.

(47) Diamo, in successione cronologica, l'indicazione degli scritti con i quali i due autori sono intervenuti nella polemica: J. MOURoux, *La tentative de M. H. Duméry*, RSPT 43 (1959) 95-102; H. DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri. Foi et*

da Duméry in seguito alla pubblicazione del volume di Mouroux, ma, al contrario, viene suscitata da Mouroux in seguito alla pubblicazione dell'opera di Duméry sul tema della filosofia della religione e, tematicamente, l'ambito della filosofia della religione rimane l'ambito unico ed esclusivo della polemica. Nonostante questo duplice dato, storico e tematico, la polemica fra i due autori tuttavia si rivela di una obiettiva importanza anche per il tema della esperienza cristiana, in quanto le precisazioni offerte da Duméry, di fronte alle sollecitazioni e alle critiche rivoltegli da Mouroux, portano a concludere elementi determinanti pure per la riflessione sulla esperienza cristiana.

I punti, sui quali si incentra l'oggetto della polemica, sono, secondo l'indicazione predisposta da Mouroux e recepita pure da Duméry, tre: due di ordine contenutistico ed uno di ordine metodologico. Le osservazioni di carattere contenutistico riguardano da un lato la natura del soggetto, che Duméry aveva definito come « acte-loi » e dall'altro il concetto di rivelazione, con aggiunta l'interpretazione dell'evento di Gesù Cristo; l'osservazione di carattere metodologico riguarda la domanda di fondo della filosofia della religione, nel senso che è rivolta a richiedere una maggior chiarificazione circa la legittimità della impostazione epistemologica, conferita da Duméry alla disciplina filosofica in questione. Per quanto concerne il tema della esperienza cristiana, il rilievo, che merita di essere sottolineato e di essere seguito nel corso della discussione, è il terzo, quello di taglio metodologico. Infatti, il problema del metodo viene specificato da Mouroux nella domanda della reale possibilità, da parte della filosofia della religione, di cogliere l'intenzionalità della fede presente nei fatti cristiani, nella misura in cui la filosofia della religione rimane al suo livello proprio, vale a dire al livello filosofico. Ora, fra i fatti cristiani, è evidente, devono considerarsi compresi pure i fatti della esperienza cristiana e, quindi, la domanda si pone pure per il caso particolare costituito dalla intenzionalità di fede presente nei fatti, che esprimono l'esperienza cristiana.

All'origine di tutta la discussione sta l'affermazione di Duméry, che attribuisce alla filosofia, qualora prenda in considerazione la fede e l'atto espressivo della fede, la possibilità di cogliere da un lato l'atto effettivo e dall'altro l'aspetto proiettivo dell'atto stesso. L'atto effettivo è l'atto posto dalla scelta libera, compiuta dal soggetto credente; l'aspetto proiettivo dell'atto è l'intenzionalità profonda della coscienza religiosa, che il soggetto credente riversa ed esplicita nel suo atto. Ora, a parere di Duméry, la filosofia ha una competenza non soltanto sull'atto espressivo della intenzionalità, ma, pure, sulla intenzionalità che si riflette nell'atto stesso.

Contro questa impostazione muove la sua critica Mouroux. Egli sottolinea fortemente come l'intenzionalità dell'atto della fede sia, per sua natura, soprannaturale. E, in quanto si tratta di una realtà soprannaturale, giunge a concludere che essa supera di diritto l'indagine praticabile con la pura conoscenza razionale e filosofica. Al solo credente,

soggetto soprannaturalizzato, è concesso di poter cogliere questa intenzionalità, frutto della grazia. Il che equivale a dire che soltanto la teologia ha la possibilità concreta di individuare e di indicare l'intenzionalità soprannaturale dell'atto della fede. La filosofia, dal canto suo, può unicamente scorgere le espressioni della fede e, attraverso esse, postulare in qualche misura la presenza di una intenzionalità, che le sostiene, e che essa non può raggiungere.

Nei confronti della contestazione di Mouroux, Duméry si è preoccupato di dimostrare che la critica rivoltagli non esige per nulla un rifiuto della sua posizione, dal momento che questa contestazione non si poneva in alternativa con il suo pensiero. Infatti, a suo modo di vedere, è realmente possibile salvaguardare e mantenere contemporaneamente i due dati del carattere soprannaturale dell'atto della fede da una parte e la competenza della filosofia sulle espressioni create dalla fede dall'altra. Ma, per conservare entrambi questi dati, egli ritiene si debba giudicare l'alternativa, insita nel pensiero di Mouroux, passibile di integrazione. Più precisamente, nell'intervento di Mouroux appariva con chiarezza che soltanto il senso cristiano esaurisce pienamente il senso delle espressioni della fede, per cui, di fronte ad esse, o si dà il senso cristiano o non si dà alcun senso e, di conseguenza, o si dà la conoscenza del senso cristiano o non si dà alcuna vera e completa conoscenza. In realtà, sostiene Duméry, esiste una terza possibilità, vale a dire la possibilità di una conoscenza e di un giudizio sulle « modalità razionali (giudicative su un piano metafisico) che autorizzano le affermazioni della fede ad essere rappresentazioni, significazioni umane, per sostenere una intenzionalità soprannaturale »⁽⁴⁸⁾. E su questo piano, vale a dire il piano della intenzionalità razionale della espressività cristiana, può agire in maniera legittima e propria la filosofia. La filosofia, attraverso la posizione della « epochè », può raggiungere e determinare il senso razionale che è manifestato dalle espressioni della fede e che sostiene le espressioni della fede, senza per questo raggiungere il senso « doxico » di queste espressioni, vale a dire il senso nascosto e soprannaturale di esse. In questo modo, alla filosofia è riservato il campo della fenomenologia e alla teologia il campo del doxico. Per cui, non si dà alcuna esclusione fra il lavoro svolto dalla filosofia e il lavoro svolto dalla teologia nello studio degli atti della fede.

Le chiarificazioni offerte da Duméry a commento della propria impostazione filosofica non hanno tuttavia pienamente soddisfatto Mouroux, come egli esplicitamente afferma nel suo ultimo intervento sulla polemica; intervento con il quale Mouroux conclude in maniera un poco sorprendente e, a nostro modo di vedere, un poco affrettata una discussione, che invece avrebbe esigito una conclusione più impegnata e più diffusa⁽⁴⁹⁾. Mouroux si dimostra, in particolare, insoddisfatto della distinzione avanzata da Duméry fra il momento fenomenologico e il

(48) H. DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri. Foi et institution*, Paris 1959, 334.

(49) A questo proposito, si confronti: R. VIRGULAY, *Foi et Critique. La Philosophie de la religion et la Théologie*, RSR 54 (1966) 497-529, il quale alla nota 3 di pagina 497-498 riporta i titoli degli scritti di autori, che sono intervenuti nel dibattito sulla posizione espressa da Duméry e che hanno esteso il dibattito ad argomenti diversi da quelli prospettati da Mouroux.

momento doxico, in quanto, a suo avviso, non si vede come e con quali strumenti la filosofia possa operare tale distinzione. Ma Duméry, nella sua risposta alla richiesta di Mouroux, risolve tale difficoltà da un lato affermando che non è compito della filosofia operare la distinzione, ma piuttosto la filosofia la riceve e la pone quale punto di avvio della propria riflessione e dall'altro concedendo che è la teologia, a motivo della sua natura e del suo metodo, a raggiungere la piena conoscenza e la piena spiegazione dei fatti, nei quali si esplica l'intenzionalità cristiana, senza con questo escludere l'intervento della filosofia.

A nostro parere, la distinzione proposta da Duméry e, quindi, la sua impostazione di fondo appare legittima e, quindi, da mantenere, almeno nella presentazione che ne ha fatto H. van Luijk, il quale ha ripreso il pensiero di Duméry dopo la sua condanna e dopo l'intensa polemica, che si era sviluppata attorno ad essa ⁽⁵⁰⁾.

Sulla base della distinzione indicata da Duméry, è possibile allora giungere a conclusioni importanti per lo studio della esperienza cristiana. L'esperienza cristiana infatti è un momento espressivo della fede, nella misura in cui essa rappresenta la coscienza vissuta della fede, che vive nella carità. E, quindi, anche ad essa può essere applicata la intuizione elaborata da Duméry. Per cui, nei confronti del complesso di elementi, che insieme realizzano l'esperienza cristiana, occorre postulare un ruolo e una funzione della filosofia, in particolare nella sua specificazione di filosofia della religione, senza con questo escludere il ruolo e la funzione della teologia. La distinzione tra fenomenologico e doxico consente infatti di attribuire alle due discipline un compito proprio, in quanto postulano un diverso oggetto formale e un diverso strumento di conoscenza. In particolare, la teologia ha il compito di studiare l'intenzionalità soprannaturale, che il credente esprime nella sua esperienza e la filosofia ha il compito di studiare l'intenzionalità razionale, che il credente esprime nella sua esperienza. Con la precisazione che, se a livello obiettivo può essere compiuta e sostenuta questa distinzione fra le due intenzionalità, non sempre questa distinzione si esprime come distinzione nel soggetto credente. In altri termini, mentre teologia e filosofia possono distinguere i due livelli della intenzionalità, non è detto, invece, che tale distinzione sia presente, in maniera riflessa e in maniera espressa, nel credente, che pone in atto le due intenzionalità.

3. CONCLUSIONE

Il disinteresse mostrato dalla teologia in occasione della pubblicazione del libro di Mouroux (disinteresse che, per altro, perdura immu-

(50) H. VAN LUIJK, *Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du christianisme de Henry Duméry*, Paris-Bruges 1964. Per un giudizio sull'opera di van Luijk, J. P. JOSSUA, *Une philosophie du fait chrétien est-elle possible? Reflexions sur deux tentatives*, RSPT 50 (1966) 237-249. Un poco più critico di Jossua a proposito del volume di van Luijk, si è mostrato J. MANSIR, *Réflexions sur les conditions d'une philosophie de la foi. À propos de l'emploi de l'époché phénoménologique dans la « Philosophie de la religion » de M. Henry Duméry*, RSPT 51 (1967) 149-186.

tato anche dopo il 1960, anno in cui vengono pubblicati gli interventi conclusivi della polemica sulla filosofia della religione, fino a tempi recenti⁽⁵¹⁾, invita chiaramente a trovare il senso dell'opera attraverso una ricerca, che passi all'interno del pensiero di Mouroux stesso. E, infatti, evidente che, se l'opera di Mouroux avesse ripreso e risposto ad una domanda di attualità nella teologia degli anni '50, gli altri autori interessati ad esaminare la medesima domanda, non avrebbero potuto esimersi dall'esprimere il proprio parere in proposito. La collana teologica, nella quale il volume era stato inserito, lo imponeva di fatto alla conoscenza di tutti gli studiosi, per cui esso non poteva certo rimanere nascosto all'attenzione degli specialisti in materia. A motivo di questa serie di fatti concomitanti, non rimane allora altra spiegazione plausibile e sostenibile, di quella che impone di postulare la ragione dell'opera in una esigenza interiore alla riflessione di Mouroux.

Ora, ricondotto il senso dell'opera all'interno del pensiero di Mouroux, pare di poter legittimamente congiungere la tesi sulla esperienza cristiana con la riflessione prodotta sul tema della fede. In questa direzione muove, di fatti, l'indicazione che Mouroux dà a proposito del principio della esperienza cristiana. Afferma che « il principio dell'esperienza cristiana piena è la "fede che agisce nella carità" »⁽⁵²⁾. Per cui, la dottrina sulla esperienza cristiana rimane direttamente sospesa alla dottrina del suo principio, vale a dire la fede. In altri termini, cosa significhi per Mouroux parlare della esperienza deriva dalla sua dottrina sulla natura della fede.

A questo proposito, è noto che la prospettiva di fondo della teologia della fede di Mouroux è data dalla volontà di recuperare ed armonizzare in sede di teologia, la dimensione personalista, anche se, allo stato attuale della ricerca, è ancora di fatto difficoltoso reperire le fonti di pensiero, dalle quali Mouroux ha attinto tale impostazione personalista⁽⁵³⁾. Nel 1939 aveva infatti pubblicato un articolo, il cui

(51) Infatti, l'unico studioso che si sia applicato nello studio della persona e della produzione di Mouroux è, secondo le conclusioni della nostra indagine, il canadese G. Bourdeau. Nel 1968, questi ha ottenuto la « Maitrise en Théologie » con la presentazione di una tesi su « il personalismo della fede nell'opera di Jean Mouroux » e, attualmente sta studiando la « teologia della esperienza cristiana in Jean Mouroux ». Altri autori, comunque, hanno dedicato, in spazi più o meno ristretti, una attenzione al pensiero e alla prospettiva teologica di Mouroux, ma quello che ancora manca è uno studio globale del pensiero e della prospettiva teologica di Mouroux.

(52) EC, 307.

(53) Infatti, non si registra una unanimità di indicazione in coloro che hanno tentato di cercare le fonti del suo pensiero. Così: R. AUBERT, *Questioni attuali intorno all'atto di fede*, in: AA.VV., *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, II, Milano 1957, 665. 708 afferma che è « seguace di S. Tommaso d'Aquino e di G. Marcel »; J. M. CONNOLLY, *The voices of France. A survey of contemporary theology in France*, New York 1961, tr. fr.: *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, Paris 1966, 185-186 afferma che Mouroux ha ripreso in sede teologica il progresso scientifico attuato da psicosi e sociologi, che ha portato ad una attenzione particolare per l'individuo; J. SCHMITZ, *La teologia fondamentale nel XX secolo*, in: AA.VV., *Bilancio della teologia nel XX secolo*, II, Roma 1972, 243. 250 afferma che, almeno sul problema della credibilità, Mouroux è seguace di Blondel; G. BOURDEAU, *Jean Mouroux: l'actualité de l'expérientiel*, VSS (1973), n. 1042, 21 afferma che il suo personalismo « n'est pas une copie des cou-

titolo risultava e risulta particolarmente significativo ed indicativo del programma intrapreso dall'autore; l'articolo portava il titolo « Structure "personelle" de la foi » ⁽⁵⁴⁾.

Nello scritto citato, Mouroux, muovendosi, a suo stesso dire, in maniera differente dalla impostazione solitamente seguita dalla tradizionale teologia della fede ed in armonia con l'impostazione concessa al tema dalla scrittura e dai padri, definisce la fede come « un insieme organico di relazioni personali » ⁽⁵⁵⁾. La fede, a suo modo di vedere, è infatti da qualificarsi come la risposta di un soggetto umano al richiamo fattogli dal Dio Tripersonale, richiamo attuato attraverso Gesù Cristo. In questo modo, carattere precipuo della fede è di essere l'incontro realizzato e stabilito fra due persone. Il soggetto della fede e l'oggetto della fede sono in effetti due persone, le quali, tuttavia non vanno considerate sul medesimo piano, dal momento che il primato spetta all'oggetto e alla sua azione nei confronti del soggetto. Di qui, si ricava allora che da un lato il soggetto non può essere ridotto alle sole componenti della intelligenza e della volontà, ma va considerato nella sua totalità individuale e dall'altro l'oggetto non può essere ridotto alla pura verità astratta, ma va considerato nel suo aspetto di verità sussistente, vale a dire di essere personale. E l'analisi teologica della fede dovrà, secondo la proposta di Mouroux, mostrare di rispettare e di sottolineare questa duplice struttura personale.

Nella prospettiva del rilievo concesso alla dimensione personale del soggetto della fede si inserisce, in maniera armonica, pure la dottrina circa l'esperienza. Infatti, se la fede è costituita dall'incontro di tutto l'essere dell'uomo con la chiamata di Dio, diventa allora indispensabile considerare ed analizzare l'esperienza del credente. Per cui, l'esame della esperienza cristiana è, in sostanza, una applicazione e un prolungamento della intuizione personalista, che sorregge il lavoro teologico di Mouroux. In questa direzione, vale a dire la direzione personalista, muovono in concreto, infatti, alcune definizioni date, quale ad esempio la definizione della nozione di esperienza, con l'insistenza del suo carattere esperienziale, e alcune categorie usate, quali la categoria di « relazione », che rimandano direttamente al loro impiego in contesto di pensiero di impronta personalista ⁽⁵⁶⁾.

In Mouroux, tuttavia, la nozione di esperienza cristiana non è sinonimo di « vita cristiana », come invece sembrerebbe logico ritenere. Per lui, di fatti, è sostanziale la distinzione fra la nozione di « vita cristiana » e la nozione di « esperienza cristiana ». L'elemento di differenziazione fra vita cristiana ed esperienza cristiana risiede nel fatto

rants des années 1930-50 (Berdiaev, Mounier, Nédoncelle). Le personalisme de Mouroux est original et plus influencé par le mystère de la Trinité et du Christ que par quelques catégories philosophiques ». Ma forse questa pluralità di interpretazioni attende ancora uno studio organico che sappia armonizzarle.

(54) Un ottimo commento di questo articolo si ha in: R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain-Paris 1959², 615-622.

(55) J. MOUROUX, *Structure « personelle » de la foi*, RSR 29 (1939) 59-107, 59.

(56) Sulla appartenenza della categoria di « relazione » al linguaggio tipicamente personalista, confronta: J. LACROIX, *Il personalismo come anti-ideologia*, Milano 1974, 8.

che nella esperienza cristiana viene in luce la presenza della « coscienza », la quale non appartiene di per sé alla definizione di « vita cristiana ». Più precisamente, mentre la vita cristiana è l'attuazione concreta e vissuta della relazione instaurata con Dio, sulla base della fede, l'esperienza cristiana è l'applicazione concreta e vissuta della coscienza, che il soggetto credente ha di essere nella vita cristiana. Per cui, secondo l'impostazione di Mouroux, si deve dire che la vita cristiana è il fatto, l'esperienza cristiana è l'esplicitazione della coscienza soggettiva ed interiorizzata di questo fatto. In altri termini, « cogliere se stessi in relazione con Dio, è l'esperienza cristiana; essere in relazione con Dio, è la vita cristiana » ⁽⁵⁷⁾.

Richiamando allora la teologia della fede indicata in precedenza, occorre dunque riconoscere che i passaggi successivi della riflessione di Mouroux, all'interno della quale, come detto, va ricercato il senso della sua opera sulla esperienza, sono: la fede — la vita cristiana — l'esperienza cristiana. La fede è l'instaurarsi della relazione fra Dio e uomo; la vita cristiana è l'esistenza del soggetto credente, che sorge, obiettivamente, dalla relazione instaurata con Dio; l'esperienza cristiana è l'applicazione esistenziale della coscienza che il credente raggiunge e possiede nei confronti del suo essere obiettivo, vale a dire del suo essere una esistenza cristiana. Nel complesso contesto della fede e della vita cristiana, l'esperienza è allora intesa come l'atto, nel quale si riversa e si manifesta la coscienza di fede propria ed originante la vita cristiana o, per ricollegarci alla terminologia impiegata durante la discussione intercorsa fra Mouroux e Duméry, l'atto di esperienza è inteso come l'atto, nel quale si manifesta, in una maniera cosciente, l'intenzionalità della fede, che dà origine alla vita cristiana.

Per non compromettere l'esatta determinazione della natura delle due realtà, della vita cristiana e della esperienza cristiana, occorre specificare, in modo ulteriore, come Mouroux intenda la connessione esistente fra la vita cristiana e l'esperienza cristiana. A questo proposito, è necessario precisare che da un lato ogni vita cristiana possiede, in qualche misura, una certa forma di esperienza e dall'altro che l'esperienza cristiana non costituisce il fine proprio della vita cristiana. La prima precisazione è necessaria, in quanto, nel caso contrario, cioè di una vita cristiana che non portasse con sé la presenza di una qualche forma di esperienza, il soggetto di questa vita non è un soggetto umano completo, dal momento che questi sarebbe privo dell'elemento di coscienza, che rappresenta una caratteristica qualificante la natura del soggetto spirituale. Ora, nella misura in cui il soggetto della fede possiede necessariamente, per la natura che lo costituisce, una coscienza, allora nel soggetto della vita cristiana è necessario postulare l'esistenza di una coscienza personale. Ma affermare la presenza di una coscienza personale nel soggetto credente (e il suo funzionamento, evidentemente) equivale ad affermare la presenza del principio della esperienza cristiana. La seconda precisazione è necessaria, in quanto, nel caso contrario, cioè della identificazione fra fine della vita cristiana ed esperienza, risulta errata la definizione della vita cristiana e risulta, pure,

falsa la definizione del principio da cui sorge la vita cristiana. Infatti, la vita cristiana è la vita che « aderisce a Dio per mezzo della fede e si unisce a Dio per mezzo della carità ». Ma, in questo modo, fine della vita cristiana è Dio e non l'esperienza. E, del resto, questo fine della vita cristiana rimane del tutto trascendente l'esperienza cristiana, in quanto da un lato l'esperienza non lo può esaurire e dall'altro l'esperienza non lo può cogliere in se stesso. Di conseguenza, deriva allora che « questa trascendenza assoluta di Dio, Oggetto e Fine della vita cristiana, relativizza in una volta sola e in modo essenziale tutta l'esperienza cristiana » ⁽⁵⁸⁾. Relativizzazione, nella quale precisamente si esprime il fatto che l'esperienza cristiana sia del tutto dipendente dalla vita cristiana. Dal momento che l'esperienza cristiana non è l'esito a cui converge la vita cristiana, ma è l'aspetto cosciente interiore alla vita cristiana, fondamentale per il sorgere della esperienza cristiana è allora soltanto la sua dipendenza dalla vita cristiana. Più esattamente, l'esperienza cristiana non può essere che « un effetto e un riflesso della vita in Dio, un mezzo assunto da questa vita, un abbozzo del compimento definitivo » ⁽⁵⁹⁾.

La descrizione fatta delle relazioni, che si instaurano fra la realtà della vita cristiana e la realtà della esperienza cristiana, rappresenta di fatto il punto centrale di tutta la riflessione elaborata da Mouroux. Infatti, i principi teologici, che egli costruisce in riferimento alla natura e alla struttura della esperienza cristiana, risultano strettamente dipendenti da questa descrizione dei rapporti esistenti fra le due realtà. Per cui, la teologia della vita cristiana costituisce l'ambito teoretico, nel quale Mouroux inserisce la teologia della esperienza cristiana. L'orizzonte di pensiero, dal quale la teologia dell'esperienza cristiana desume la sua impostazione e i suoi contenuti, è dato precisamente dalla teologia della vita cristiana.

Sullo sfondo del legame obiettivo fra vita cristiana ed esperienza cristiana, Mouroux costruisce ed espone i due dati centrali della sua dottrina circa l'esperienza cristiana. I due dati sono costituiti da una parte dalla dimostrazione della possibilità di una esperienza cristiana e dall'altra dalla descrizione della natura della esperienza cristiana. Questi due contenuti corrispondono, per altro, all'insegnamento delle due parti dell'opera speculativamente più impegnate. E, più esattamente, la prima parte si occupa della questione della possibilità e la terza parte si occupa della questione della natura della esperienza cristiana.

A proposito della possibilità dell'esperienza, il pensiero di Mouroux procede, nella dimostrazione, suddiviso in due momenti. In un primo momento, dimostra che le posizioni diffuse in teologia e dirette ad escludere tale possibilità, non sono validamente sostenibili; in un secondo momento, dimostra che la teologia della fede consente di parlare di una possibilità dell'esperienza.

Nel primo momento, come evidente, fondamentale è il ricorso alla storia della teologia, dal momento che si tratta di prendere in considerazione le posizioni di coloro che interpretano il dato di Trento e

(58) EC, 349.

(59) EC, 350.

il dato sulla mistica come pregiudicanti la possibilità della esperienza cristiana. E la conclusione dell'analisi di Mouroux si muove, invece, nella direzione opposta: i due dati di Trento e della mistica non escludono tale esperienza. Ma il ricorso che Mouroux fa alla storia è, a nostro avviso, un poco discutibile e, dunque, non di immediata comprensione. Infatti, l'episodio teologico più recente, nel quale si erano espressi alcuni dubbi circa la legittimità della esperienza per il cristiano, era dato dalla discussione suscitata in occasione del modernismo e delle sue tesi sulla esperienza. Ed, in effetti, fra le « correnti » teologiche, che hanno risolto in una maniera non compiutamente corretta la problematica della esperienza, Mouroux stesso cita come ultimo episodio il modernismo ⁽⁶⁰⁾. Ora, essendo il modernismo l'ultimo episodio della serie, di per sé, Mouroux avrebbe dovuto prendere in considerazione le posizioni espresse dagli autori modernisti e degli autori anti-modernisti. Di qui, dunque, la decisa « inattualità » del suo ricorso alla storia. Se, perciò, il riferimento storico manca di attualità, occorre allora ricercare in un'altra direzione il senso del riferimento fatto a Trento e alla mistica. A questo proposito, il riferimento fatto a Trento e alla mistica serve a Mouroux per indicare, in concreto, quali non siano gli ambiti della sua ricerca. Più precisamente, il suo esame di Trento e della mistica conclude a precisare che egli non intende toccare il problema della certezza dell'esperienza della grazia e il problema della esperienza mistica. Ed, in questo modo, pone implicitamente una differenza fra la natura della esperienza della grazia e la natura della esperienza cristiana e una differenza fra la natura dell'esperienza mistica e la natura dell'esperienza mistica e la natura dell'esperienza cristiana.

Nel secondo momento della dimostrazione, la domanda della possibilità di una esperienza cristiana viene impostata nei suoi termini più concreti e più immediati. La domanda riguarda, infatti, la possibilità, nel soggetto credente, di una coscienza della propria fede. Se l'esperienza, secondo la nozione data, è una realtà, che sorge dalla coscienza della fede, dimostrare che la fede « sopporta » una coscienza della sua presenza equivale a dimostrare che è possibile una esperienza per il soggetto credente. E, proprio perché qui la domanda circa la possibilità è la vera domanda, è chiaro che con la sua risposta Mouroux raggiunge il centro del problema.

Per comprendere con esattezza il tipo di soluzione data da Mouroux al problema della certezza della fede, occorre, sottolineare e mettere in luce le due premesse, dalle quali dipende tutto l'andamento della sua riflessione. La prima premessa riguarda l'oggetto della riflessione. Oggetto della riflessione è la fede infusa e non la fede naturale. La fede naturale è la fede che il soggetto umano può conseguire sulla base del solo suo sforzo personale; la fede infusa è la fede che il soggetto umano ottiene attraverso il dono della grazia, concessogli da Dio. Oggetto del problema è precisamente la seconda; per cui, la domanda si precisa nella richiesta se il soggetto possa raggiungere la coscienza di possedere la fede infusa-soprannaturale. La seconda premessa riguarda

(60) EC, 7.

l'aspetto particolare sotto il quale viene considerata la fede soprannaturale. La fede viene qui considerata nel suo aspetto di atto di affermazione soprannaturale della verità divina. A questa considerazione, evidentemente parziale rispetto alla complessità della realtà della fede, Mouroux è in qualche modo costretto ad addivenire, in quanto nella direzione indicata si erano già mossi e sistematizzati i tentativi dei teologi a lui antecedenti. È in Suarez, in particolare, che si fa evidente con chiarezza questa impostazione della questione. Per cui, Mouroux, che ha ricostruito la storia delle soluzioni teologiche, non può che accogliere questa impostazione ed inserirsi al suo interno per esporre la propria personale soluzione.

Sul fondamento di queste due premesse, Mouroux risolve la questione con l'affermazione che il soggetto credente ha coscienza del proprio atto di fede, quando ha coscienza di affermare la verità divina, secondo la formalità con la quale la insegna la Chiesa, e di aderirvi strettamente con la propria volontà. In altri termini, quando il soggetto ha coscienza di porre degli enunciati in conformità alla dottrina imparata dall'insegnamento della Chiesa e di aderire con schiettezza a tali enunciati, allora e soltanto allora ha una coscienza chiara del proprio atto di fede. Ed ha coscienza, in quanto si è reso conto personalmente ed ha testimoniato pubblicamente la presenza di questo atto in lui, vale a dire nel giudizio della sua intelligenza e nella decisione della sua volontà.

Con questa soluzione alla questione, tuttavia, a nostro parere, Mouroux non ha esaurito completamente il problema della coscienza dell'atto di fede soprannaturale. Infatti, con le sue affermazioni egli ha ampiamente dimostrato che il soggetto è cosciente del fatto che Dio e il pensiero di Dio esistano in lui sotto la forma della parola mentale, prodotta dalla sua intelligenza soprannaturalizzata. E ha dimostrato, pure, che Dio e il pensiero di Dio esistano in lui secondo una modalità che è corretta, in quanto la volontà del soggetto è decisa nell'aderire all'insegnamento della Chiesa. Ma, dimostrato questo, rimane ancora aperto il problema di dimostrare che il soggetto abbia effettivamente aderito, in maniera cosciente, a queste verità « intelligibili ». Con altre parole, si è dimostrato che l'affermazione della fede è interiore e posseduta coscientemente dal soggetto, ma non che il soggetto abbia aderito in maniera del tutto personale a queste affermazioni « intelligibili ». Soltanto l'inserimento di questa dimensione affermativa-veritativa della fede entro la dimensione personale-esistenziale della fede può, a nostro giudizio, garantire la presenza di una effettiva coscienza individuale della propria fede. Unicamente in questa maniera, infatti, il soggetto credente può mostrare e dimostrare che non solo i concetti della fede gli appartengono, ma che egli pure « appartiene » ai concetti della fede.

In verità, non è che Mouroux sia del tutto distante da questa soluzione, soprattutto se si fa attenzione a tutto il complesso del suo pensiero e non ci si limita a giudicare il suo pensiero sulla certezza della fede, facendo attenzione soltanto al capitolo espressamente dedicato alla questione. È certo comunque che nel capitolo dedicato alla questione della coscienza della fede l'indicazione da noi espressa rimane allo stato implicito, se non addirittura presupposto. Con molta probabilità, la

ragione di questo fatto va individuata nel fatto che il capitolo sulla coscienza della fede è stato elaborato e scritto in un momento anteriore alla formazione dell'opera sulla esperienza cristiana. E, forse, la introduzione di questo scritto antecedente all'opera, senza apportarvi ritocchi sostanziali ed integrativi, lo ha reso in parte giustamente problematizzabile.

A proposito della natura della esperienza cristiana, risolutivo per l'interpretazione data da Mouroux è il rapporto fondamentale, stabilito fra la vita cristiana e l'esperienza cristiana. Infatti, dal momento che l'esperienza cristiana rileva, nel suo costituirsi, dal dato oggettivo della vita cristiana, la natura della esperienza cristiana viene definita dalla natura della vita cristiana. Ora, essendo la natura della vita cristiana costituita da tre realtà, vale a dire la fede — la Chiesa — Gesù Cristo, l'esperienza cristiana viene pure definita, nelle sue qualità fondamentali, da queste tre realtà. Per cui, principio e misura della natura dell'esperienza cristiana sono la fede, la Chiesa, Gesù Cristo. Le relazioni con queste tre realtà danno origine e misurano la natura della esperienza cristiana.

Le tre realtà indicate non si trovano sul medesimo piano di valore, in quanto ognuna di esse è « formata » e regolata dalla realtà immediatamente antecedente. In particolare, la fede è formata e regolata dall'insegnamento e dalla vita della Chiesa; la Chiesa, a sua volta, è formata e regolata dall'insegnamento e dalla vita di Gesù Cristo. Di qui, si deduce allora che Gesù Cristo è il momento assoluto e non normato, la Chiesa è momento subordinato e normato, normato da Cristo, la fede pure è un momento subordinato e normato, normato immediatamente dalla Chiesa. Ora, nel complesso di relazioni che è all'origine della natura della esperienza cristiana, si riscontrano, necessariamente, le medesime proprietà distintive di ciascuna delle tre realtà. Il che equivale a dichiarare che per l'esperienza cristiana prima e risolutiva è la relazione con Cristo, seconda è precisiva della prima è la relazione con la Chiesa, dipendente ed espressiva della seconda è la relazione con la fede. In maniera sintetica, e nel rispetto del valore intrinseco ad ognuna delle tre realtà, l'esperienza cristiana è una esperienza dipendente da Cristo, realizzata entro la Chiesa, secondo la forma della fede.

Al di là di un giudizio sulle singole affermazioni, prodotte da Mouroux per specificare le tre relazioni, ciò che qui pare importante è descrivere le conseguenze derivanti dalle affermazioni sulle tre relazioni ⁽⁶¹⁾. Ora, la conseguenza principale delle tre affermazioni è data dalla esclusione di altrettanti significati di esperienza cristiana. Più

(61) Nel delineare le conseguenze del pensiero di Mouroux, noi ci limitiamo a prendere in considerazione la sua riflessione, al fine di far emergere la logica e il senso dei contenuti di questa riflessione. Vale tuttavia la pena di segnalare un'altra possibile pista di esame e di studio, cioè la pista della storia. Esplicitando la relazione fra l'esperienza cristiana e le realtà di Gesù Cristo — la Chiesa — la fede, è chiaro che Mouroux definisce, al tempo stesso, la tipicità della natura della esperienza cristiana. Ma la domanda sulla tipicità della esperienza cristiana era la domanda che l'ortodossia cattolica aveva opposto all'orientamento modernista, per cui Mouroux, implicitamente, darebbe la risposta a questa domanda, che era sorta lungo la storia del problema. (Su questo momento della storia del problema e sulle domande in esso emerse: R. MARLÉ, *o.c.*; tr. it., 162).

esattamente, Mouroux, impostando le tre connessioni con Gesù Cristo, la Chiesa, la fede esclude, di principio, tre definizioni di esperienza, che, di fatto, snaturano l'essenza della esperienza cristiana.

In particolare, per quanto riguarda la relazione con Gesù Cristo, l'esperienza cristiana ricava ed ottiene tutto il suo contenuto da Gesù Cristo. Il rinvio alla cristologia impedisce così che l'esperienza cristiana divenga un fatto di rivelazione. Attraverso l'esperienza, il credente non raggiunge alcun contenuto di fede, che sia nuovo rispetto a quanto è stato rivelato in Gesù Cristo, nella sua persona e nella sua opera ⁽⁶²⁾. Per quanto riguarda la relazione con la Chiesa, l'esperienza cristiana ricava ed ottiene proprio dalla Chiesa le condizioni secondo le quali attuarsi. Infatti, « essere cristiano significa essere nella Chiesa, e si definisce con quella rete di relazioni ecclesiali, che noi dobbiamo precisare. Di conseguenza, l'esperienza cristiana si inserisce in questa rete di relazioni, che appaiono come le sue condizioni strutturali e normative ». Il rinvio alla ecclesiologia impedisce così che l'esperienza cristiana divenga un fenomeno puramente soggettivo e quindi normato soltanto da un principio immanente nel soggetto stesso. Il soggetto non può assurgere, perciò, ad unica norma della propria esperienza. Per quanto riguarda la relazione con la fede, l'esperienza ricava ed ottiene il proprio principio immediato dalla fede. Il rinvio alla teologia della fede impedisce così che l'esperienza cristiana divenga un puro fenomeno psicologico. Ciò che viene in primo piano nella esperienza cristiana non sono i sentimenti del soggetto credente o le emozioni del soggetto credente, ma piuttosto la dinamica della fede. Quindi, se nel soggetto si avverano sentimenti od emozioni a partire dalla sua esperienza, questi sono da collocare e da giudicare a partire dal dato oggettivo e fondante della fede ⁽⁶³⁾.

Con la esclusione di questi tre significati di esperienza, il pensiero di Mouroux si ricollega direttamente alle idee espresse nel capitolo sulla coscienza della fede. Nel capitolo riguardante la coscienza della fede, era stato stabilito, infatti, che per il cristiano è possibile una esperienza, la quale è un prodotto della coscienza personale della fede, realizzata, per altro, in dipendenza dalla rivelazione divina e dall'interpretazione autorevole della Chiesa, in particolare del magistero della Chiesa. Ora, stabilita così la possibilità, con le esclusioni avanzate e fondate nella terza parte dell'opera, viene stabilita pure la esclusività di tale nozione di esperienza cristiana. L'unica nozione di esperienza adattabile e recepitibile dalla esistenza cristiana è la nozione che fa della esperienza cristiana la coscienza vissuta di un credente della propria fede, vissuta entro la Chiesa, in dipendenza da Cristo.

Il raccordo, che congiunge logicamente il pensiero espresso nella

(62) A giudizio di T. CITRINI, *Gesù Cristo rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, Venegono Inferiore 1969, 102-105, nella sottolineatura della mediazione cristologica e nella descrizione del tipo di mediazione attuata da Gesù Cristo, starebbe l'apporto del volume di Mouroux sulla esperienza cristiana.

(63) A. LEONARD, che ha scritto la voce « esperienza spirituale » per il *Dictionnaire de Spiritualité (Experience spirituelle)*, DS IV/2, Paris 1961, 2004-2026), ha ricavato dall'opera di Mouroux, citata in più punti dell'articolo, soprattutto la sottolineatura della connessione fra fede ed esperienza (confronta 2021).

prima parte ed il pensiero espresso nella terza parte, consente allora di stabilire che proprio nell'insegnamento della possibilità e della esclusività della nozione di esperienza cristiana, quale è stata indicata, sta la lezione fondamentale del libro di Mouroux. Con il suo scritto, in fondo, Mouroux ha risolto la domanda circa la compatibilità del fatto dell'esistenza cristiana e del fatto dell'esperienza, riprendendo la domanda dopo la storia di soluzioni errate offerte dagli interventi teologici precedenti. E alla domanda della componibilità, Mouroux ha risposto da un lato con la dimostrazione storica e teoretica della possibilità e dall'altro con la conferma della esclusività della nozione di esperienza cristiana, che aveva consentito la dimostrazione della possibilità di una esperienza per il soggetto credente.

In conclusione, l'opera di Mouroux si limita ad essere un avvio alla considerazione teologica del tema dell'esperienza cristiana, nel senso che ha sciolto le difficoltà addossate dalla storia al problema della esperienza del cristiano ed ha indicato la prospettiva da seguire per la soluzione del problema. Per cui, in fondo, l'opera ha rappresentato l'apertura su un oggetto teologico, che la riflessione successiva avrebbe poi potuto riprendere e sviluppare, senza con questo dover preoccuparsi di rifondare da capo e di nuovo la legittimità del proprio oggetto (64).

SERGIO UBBIALI

Seminario Arciv. - Merate (Co)

(64) E su questo oggetto predisposto dall'opera di Mouroux, la teologia ha effettivamente centrato la propria attenzione. Ricordiamo qui, a solo titolo d'esempio e di prova della nostra affermazione, due tentativi: H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961; tr. it., *Gloria. La percezione della forma*, Milano 1971; G. MOIOLI, *Teologia Spirituale*, in: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 1, Torino 1977, 36-66. Ambedue gli autori indicati, benché da un lato riprendano il tema della esperienza cristiana in una prospettiva diversa da quella proposta da Mouroux e dall'altro procedano in due direzioni diverse (la teologia della rivelazione, il primo; la teologia spirituale, il secondo), tuttavia partono dalla posizione espressa da Mouroux nel suo volume sulla esperienza cristiana.