

luce della Pasqua è segno di una vita interiore che rinasce, promessa di un'eterna primavera, di una resurrezione eterna.

In coerenza con l'ispirazione junghiana, l'Ascensione suggerisce poi di ritrovare in se stessi il Signore, avvertirlo come il proprio Sé. La venuta dello Spirito, infine, rende fiduciosi nella possibilità di ottenere l'unità con gli altri, di superare le barriere che dividono.

La rapida rassegna delle solennità del Signore nel tempo dopo Pentecoste conclude l'itinerario, aggiungendo ulteriori elementi che avvalorano la proposta.

NORBERTO VALLI

TEOLOGIA SPIRITUALE

GIOVANNI LOMBARDA, *La santità vissuta come "locus theologicus"* (= Dissertatio. Series romana 43), Glossa, Milano 2006, pp. 432.

La tesi enunciata nel titolo detta fin dall'inizio il programma di lavoro: verificare il rilievo fondamentale della santità cristiana vissuta per l'intelligenza della fede, sostenendone la qualità di *locus theologicus*.

Il testo che prendiamo in esame costituisce quindi un ulteriore, interessante capitolo della «inveterata discussione circa il rapporto tra la vita spirituale e il sapere teologico», che significa porre di nuovo sul tappeto le tensioni tra prassi e teoria, *affectus* e *intellectus*, teologia e biografia. La vita credente può «ridursi solamente a soggettività spirituale»? e la teologia come scienza può essere svolta sulla linea di un «latente intellettualismo»? (4).

Il percorso di riflessione è proposto dall'autore in forma drammatica e senza dubbio originale. Il manifestarsi della verità di Dio come bellezza che attrae e verità che incanta suggerisce di seguire la *metafora lirico-musicale*: la struttura del testo conosce quindi un *preludio*, un *primo* e un *secondo atto*, un *intermezzo* e una *fuga*, *accordi a due* e *a tre voci*. Ma la rivelazione di Dio nella croce di Cristo è gloria e giudizio, giustificazione dell'uomo che appella non solo la dimensione estetica ma anche quella etica; di qui lo spunto per l'utilizzo della *metafora forense* e del linguaggio giuridico-processuale: «istruttoria», «convocazio-

ne» e «audizione dei testimoni», «sentenza». Il ritmo della riflessione si arricchisce così in vivacità e intensità, non perdendo mai la sua tensione drammatica.

Il metodo della ricerca è costituito dalla successione e dall'intreccio di un'analisi fenomenologica, sulla quale si innesta l'operazione ermeneutica e che è ultimamente rischiarata dalla riflessione teologica, che mette a fuoco la qualità teologica dell'esperienza della santità e la figura della fede.

I due grandi atti che scandiscono la ricerca sono preceduti da un Prologo, che si incarica di porre la domanda introduttiva e di formulare l'ipotesi di lavoro; la prima, a mo' di *quaestio* teologica, si chiede: «*Cosa dice la santità vissuta alla teologia?*». L'ipotesi che ne scaturisce – «la santità vissuta è *locus theologicus*» – è formulata a partire da brevi *excursus* attorno alla prassi teologico-pastorale del primo millennio cristiano, a quel «luogo teologico» che è a sua volta il *sensus fidelium* e infine alla figura di S. Teresa di Gesù Bambino. Come si vede, Lombarda procede «saggiando» la tradizione spirituale ed ecclesiale cristiana, sicuramente con una certa arbitrarietà ma con una criteriologia avveduta. L'analisi consente di far emergere rispettivamente: la qualità pratica e non solo teorica della fede-da-comprendere: la santità vissuta è *esperienza di fede incarnata*; la capacità di penetrazione del mistero di Dio propria dell'*esercizio quotidiano* della vita di fede; la scienza di Dio come *scientia amoris*, amore vissuto nell'abbandono fiducioso fino alla kenosi della *passione* (49-51).

Il Prologo si chiude così individuando il «trinomio inscindibile» di *corpo-azione-passione* che delinea la struttura del vissuto umano teologico, cioè della vita in relazione con il Dio di Gesù Cristo e quindi la struttura del vissuto santo.

Precisata così la figura della «prassi santa», il *Primo atto* presenta l'«istruttoria» circa le coordinate antropologico-teologiche dell'uomo santo. Anche in questo caso, la risposta alla domanda «*quale uomo è santo?*» è cercata attraverso un approccio fenomenologico-ermeneutico prima e in seguito un'analisi teologica. La prima indagine interroga l'immagine del santo nell'arte, la fisionomia del santo nella letteratura (Dostoevskij, Bernanos), la memoria viva del santo nella celebrazione liturgica. Il santo appare infine un uomo «segnato» nella carne dalla presenza graziosa di Cristo e quindi luogo di rivelazione del divino che lo abita e lo trasforma.

L'analisi teologica ripercorre invece la riflessione di H.U. von Balthasar, che riconosce il santo come l'uomo *in forma Christi signatus* e in particolare il santo investito di una «missione» particolare come *fenomeno teologico*, «teologia vissuta», parola viva donata dallo Spirito alla Chiesa che esige di essere letta e interpretata come esegesi attuale della Rivelazione.

L'uomo santo dice la Presenza di Dio, è «spazio teologico del divino» (219), è «luogo teologico» in quanto *localizzato* in Cristo. In questo senso la *testimonianza* appare come categoria sintetica della santità vissuta, in quanto *forma* stessa *della rivelazione* cristiana e,

nel discepolo, esposizione responsabile di sé che dice un evento «che ora non c'è più *se non* nello spazio visibile del suo vissuto credente» (229).

La «pericorese di *corpo-azione-passione*», come si è visto, configura la dinamica del vissuto santo. In relazione ad essa vengono ora (*Secondo atto*) convocati i testimoni: Francesco di Sales (il *corpo* come «luogo umano e cristiano dell'amore incarnato», emergenza di una grazia che «per essere apprezzata deve presentarsi in grado di suscitare legami affettivi»: 390); Dietrich Bonhoeffer (l'esercizio pratico della libertà come *azione* responsabile nell'aldiquà, nella fedeltà radicale alla terra, al mondo come *preultimo*); Edith Stein («la *scientia amoris* vissuta nella passione vicaria come *scientia crucis*»: 234; passione sponsale che dice la grazia «fin nell'equivoco e nella dis-grazia della croce»: 388).

In questi testimoni è possibile leggere «la Rivelazione di Dio «*sotto le condizioni*» dell'uomo» (388): in questo senso la teologia dell'uomo santo come *luogo teologico* trova nella Rivelazione stessa il suo fondamento, in virtù del fatto che l'appello (di Dio) e la risposta (dell'uomo credente) si «coappartengono» e si rimandano reciprocamente e in questo modo definiscono «la struttura portante della *fides* riflessa» (390).

I meriti di questo studio di G. Lombarda, complesso e convincente nella sua struttura, affascinante e spesso impegnativo nel linguaggio, sono molteplici. Tra questi, vogliamo segnalare l'aver motivato in mo-

do persuasivo una possibile, anzi doverosa alleanza tra *teologia* e *biografia* del credente (si veda anche il paragrafo dedicato a questo intreccio vissuto nell'esistenza di teologi come De Lubac, Balthasar e Rahner: cf 51-64). Un nesso che si giustifica nella misura in cui il cristiano testimone è «figura della mediazione» che in modo personalissimo, «ma non arbitrario», fa dell'esperienza umana «il linguaggio del divino» (389). Ma quella tra biografia e rivelazione della verità teologale è una relazione nella distinzione, senza cioè che «tale evidenza [della verità teologale] sia semplicemente l'autobiografia del testimone. La verità testimoniale infatti non coincide con l'autoaffermazione di sé, ma passa nel dire se stessi in direzione di altro» (389).

Se dunque il vissuto della santità è «per sua natura teologicamente eloquente» (391), esso esige di essere adeguatamente letto da una teologia che sia in grado, anzi prima ancora che sia disposta a praticare i registri attraverso i quali il vissuto stesso si esprime: quello narrativo, quello pratico, quello estetico. Ultimamente, questi registri convergono nel linguaggio dell'amore, della *scientia amoris crucifixi*. La santità vissuta come «luogo teologico» invoca una «rinnovata» prospettiva teologica, che sappia realizzare l'ideale antico dell'*integre cognoscere*, che pratichi un metodo adeguato all'oggetto di cui la teologia stessa si occupa e che non è altro che «il mistero personale del Dio trinitario, rivelatosi all'uomo» (404).

GIUSEPPE COMO