

Guglielmo Cazzulani

TEOLOGIA E SANTITÀ

Un cammino di progressiva integrazione

SOMMARIO: I. LO SPAZIO DI UNA LUNGA SOLITUDINE - II. AL DI LÀ DELLO SDOPPIAMENTO - III. L'AGIOGRAFIA TEOLOGICA DI H.U. VON BALTHASAR - IV. LA TEOLOGIA NEL DIALOGO TRA LO SPOSO E LA SPOSA - V. TEOLOGO E SANTO - V.1. IL TEOLOGO IN GINOCCHIO - V.2. LA FEDE E LA SUA COMPRESIONE - V.3. UNA TEOLOGIA DELL'ESPERIENZA CRISTIANA - V.4. L'OGGETTO E IL SOGGETTO NELL'ATTO DI FEDE - VI. CONCLUSIONE: IL SAPERE DELLA SANTITÀ

I. LO SPAZIO DI UNA LUNGA SOLITUDINE

Ci fu un tempo in cui la santità cristiana non venne percepita dai teologi come argomento interessante. Stilando la classifica dei «*loci*» teologici, Melchior Cano, grande protagonista (almeno per la metodologia teologica) di quella che fu la «Seconda Scolastica», relegò l'interesse per la storia ben in fondo alla classifica delle sue fonti. I fenomeni storici – e la vita dei santi poteva ben inquadrarsi entro questa categoria – erano materia molto meno importante, nell'esercizio dell'atto teologico, di altre fonti ritenute ben più valide e sicure. Prima della storia (e questo, da un certo punto di vista, ci può anche stare bene) venivano la Scrittura e la Tradizione: sorgenti proprie che concorrono all'elaborazione di una comprensione cristiana del mondo. Poi si citavano le sorelle minori: la Chiesa, i concili, i papi, i santi Padri... In fondo alla lista comparivano le fonti chiamate «improprie» della teologia: le verità razionali, le dottrine dei filosofi, ed ultima la storia. Essa chiudeva mestamente la fila – fragile, infida e insicura – come se fosse la parente povera da guardare con sospetto, circondata da un'aura di poca stima, che non doveva far altro che ratificare ciò che le sorelle maggiori avevano già deciso per conto loro. I santi finivano così in fondo alla tabella delle preoccupazioni del teologo.

Stupisce osservare come una Chiesa devotissima (in questi secoli la venerazione nei confronti dei santi raggiunge il suo apice, sconfinando perfino in qualche eccesso) non abbia saputo in qualche modo integrare

l'agiografia, la mistica e la spiritualità nel novero delle discipline teologiche.

Così per lunghi secoli tutti si abbeverano a due diverse fonti, ben distanti tra loro: la teologia è per la mente, mentre l'agiografia è per il cuore. La scienza è a servizio della dialettica, mentre i cammini di santità non trovano niente di meglio, per nutrire il loro fervore, che l'estenuante rilettura della «*Legenda aurea*» di Jacopo da Varagine. I bordi di questa faglia non saranno mai così lontani come nella Chiesa del Cinquecento, tanto che un genio spirituale come Ignazio di Loyola la dà ormai per assodata: nell'undicesima regola «per sentire con la Chiesa» il fondatore dei gesuiti cerca di integrare, ma solo dall'esterno, la teologia dei Padri con quella scolastica, la prima utile a «muovere i sentimenti», la seconda a «definire o chiarire».

Così il mondo dei santi diventa, per il teologo di professione, semplice repertume: libretti, taccuini, vicende accessorie, materiale improduttivo, o al massimo solo capace di svolgere una funzione di abbellimento quando si tratta di innalzare il grande edificio della riflessione teologica.

Per una lunga stagione, dei santi si occuparono così un po' tutti, tranne coloro che nella Chiesa rappresentavano il sapere critico, la punta più avanzata della riflessione sull'esperienza credente. Questa situazione, come sappiamo, portò ad una duplice povertà.

II. AL DI LÀ DELLO SDOPPIAMENTO

Anzitutto da parte della teologia. Privata della storia, spogliata dell'esperienza concreta dei cristiani e dei santi, la riflessione critica della fede rischiò sempre più di diventare un esercizio infruttifero. La Chiesa della Seconda Scolastica fu capace di elaborare una costruzione razionale d'impressionante valore: nessuno mette in dubbio che all'edificazione di un palazzo del genere lavorarono uomini assolutamente geniali. Ma un edificio così concepito era bello come certi dipinti manieristi: seducenti, ma senza palpiti, incapaci di trasmettere al visitatore un'emozione che fosse utile per la vita. È una teologia che espone il fianco al pericolo dello psittacismo: l'accusa le sarà mossa di lì a qualche secolo. Si tratta cioè di una teologia per iniziati, che parla pescando in un deposito di frasi rituali, che però, se non opportunamente sviscerate, rischiano di sembrare vuote: un parlar per formule ermetiche dove la più parte degli ascoltatori non afferra più il senso di quanto si dice.

Ma c'è anche l'altra povertà, quella che affligge il mondo degli spirituali, e in particolar modo l'agiografia. Nessuna forma di scrittura è tanto tediosa, negli ultimi secoli, quanto quella che perlustra la vita dei santi. «Oleografico» è l'aggettivo che più frequentemente bolla la letteratura dedicata ai santi verso la fine dell'Ottocento. La raffigurazione della vita di un santo appare nelle opere moderne come banale, priva di originalità: ne leggi una, è come se le avessi lette tutte. A volte non si capisce in che senso questi santi siano ancora cristiani. C'è una concessione al meraviglioso che sradica questa letteratura dal reale per proiettarla nel fiabesco. Così gli uomini di Dio appaiono spesso meno incarnati del Verbo Incarnato, e per questo poco utili per forgiare la vita di altri credenti. Sono eroi catapultati nel mondo dell'ideale: è vero che chi legge queste esistenze sente il fascino della bellezza, e ne prova ammirazione, ma questa bellezza a volte è tanto alta da apparire disumana. All'agiografia contemporanea farà tanto bene scoprire i tentennamenti di santa Teresa di Lisieux o i silenziosi tormenti di madre Teresa di Calcutta. Le notti della fede, la difficile speranza, il cuore maldestro dell'uomo che così inquietamente cerca la pace, sono un buon viatico, per la vita di tutti noi, quanto sapere che al termine del cammino c'è una risurrezione. I santi non si sono mai pentiti di essere uomini, e hanno accettato la sfida più bella, cioè quella di dimostrare che è la nostra carne, non la nostra rarefatta *silhouette*, ad avere un appuntamento con Dio¹.

Privata della teologia, l'agiografia non ha saputo così alzare una solida barriera alle tentazioni più dozzinali, come quella di assecondare una rappresentazione della vita dei santi come se si trattasse di materiale basamente moralistico, simile alla rappresentazione degli eroi che si può reperire nelle *Vite parallele* di Plutarco.

E l'esistenza credente, nella vita di un santo? Dov'era l'esistenza credente, l'esercizio della fede, la pratica non di una generica filantropia ma della carità, nella vita di un santo? Separato dall'universo teologico, quel filone di ricerca sul fenomeno della perfezione cristiana andava un po' per conto suo, e rischiava anche di dire cose tanto poco cristiane.

Da qui l'esigenza di parlarsi tra mondi sconosciuti, di riaprire un canale che giaceva penosamente occluso fin da troppo tempo. Nel Novecento sono molte le voci che si levano a sostegno di questo progetto. Teologia e

¹ B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Bologna 2012.

agiografia; dato della fede ed esistenza credente; rivelazione e uomo: sono tutti binomi destinati a far fortuna.

Non si tratta di mettere in comunicazione mondi lontani, giusto per riparare un poco le crepe che si erano aperte nell'uno e nell'altro universo, quanto di affrontare al nocciolo la questione, e vedere come il fenomeno della santità non fosse accessorio alla pratica della teologia, ma integrato ad essa. Era ingiusto, e contraddittorio col mistero cristiano, confinare i santi all'ultima fila del corteo delle fonti teologiche. Parimenti si trattava di vedere come l'agiografia non dovesse elaborarsi nella più completa solitudine, quasi ignorando che il fenomeno indagato non fosse solamente umano: al contrario in esso vi era sotteso qualcosa che non si sa, che non si afferra completamente, e che il credente mette in relazione stretta con Dio. L'agiografia – non dimentichiamolo – è un luogo della grazia: perché se lo Spirito di Dio non è rinserrato in una sola epoca del passato, ma si distende sulla storia tutta intera, compenetrandola e fecondandola, allora una parte dei *mirabilia Dei* devono ancora essere scritti, e ha senso indagarli.

I punti di emersione di questa nuova sensibilità sono diversi.

III. L'AGIOGRAFIA TEOLOGICA DI H.U. VON BALTHASAR

Tra i tanti interventi che il Novecento ci ha regalato, rimarrà sempre di capitale importanza il saggio che un giovane e allora semiconosciuto insegnante di teologia scrisse nel lontano 1948: «Teologia e santità»². Probabilmente si tratta di uno dei saggi di teologia destinato a suscitare più rumore in tutto il corso dell'epoca moderna. L'autore di questo studio, dalla prosa accattivante e pungente al tempo stesso, diventerà presto famoso: Hans Urs von Balthasar. In questo intervento il «Padre della Chiesa finito tra gli Elvezi» (la definizione è di un anonimo visitatore, ma fu resa celebre da Henri de Lubac) invocava una vera e propria palingenesi della riflessione teologica, un rifacimento delle mura che non riguardasse

² H.U. VON BALTHASAR, «Teologia e santità», *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Brescia 1985⁴, 200-229. Come noto il tema del rapporto tra teologia e santità si presenta come uno dei filoni maggiori per entrare nel pensiero di H.U. von Balthasar. Tra i tanti studi, segnaliamo: A. SICARI, «Hans Urs von Balthasar: teologia e santità», in K. LEHEMANN - W. KASPER, ed., *Hans Urs von Balthasar. Figura ed opera*, Casale Monferrato 1991, 229-250. Da segnalare, benché il contenuto del libro tradisca il titolo, e si impegni in una ricognizione più ampia del pensiero del teologo svizzero: A. STRUKELJ, *Teologia e santità*, Cinisello Balsamo 2010.

solo qualche stucco, o qualche secondaria decorazione, ma le fondamenta stesse del pensare cristiano. Pochi altri autori, non contro l'ortodossia ma in nome dell'ortodossia, avevano chiesto un cambiamento di rotta tanto vigoroso quanto irreversibile. In quest'auspicio forse molto pesò il senso di noia che il giovane novizio gesuita sperimentò nelle aule di scuola, quando dovette sobbirsi i testi e le lezioni dell'allora imperante teologia manualistica. Quelle argomentazioni cancelleresche entrarono in frizione con l'animo musicale ed artistico del maestro svizzero³.

La teologia del ventesimo secolo, e del futuro più prossimo, doveva perciò essere «altra» rispetto a quella del suo recente passato. Questa era la tesi che von Balthasar propugnava in *Teologia e santità*. Talmente «altra» da non riconoscersi più nella tradizione recente di cui era erede, vale a dire la lunga seminazione scaturita dalla Scolastica, quanto in affinità con la teologia elaborata nei chioschi e negli episcopi del primo millennio di storia ecclesiastica. C'era da riannodarsi ad un filo che si era spezzato quasi dieci secoli prima, in uno dei passaggi cruciali non solo della storia ecclesiale, ma anche dell'intera vicenda europea. Così scriveva von Balthasar:

Non si tratta di rigirare addietro la ruota della storia, e di riproporre una rinascita della Patristica a detrimento della filosofia e della teologia scolastica. I progressi della Scolastica sono evidenti. Ma se la storia non si può rimandare a ritroso, tuttavia è l'essenza della tradizione, e perciò anche della teologia, che il suo progresso si compia nel cimento più profondo e coraggioso con le fonti. Non solo le sorgenti perennemente sprizzanti della Scrittura, la cui valorizzazione teologica si presenta di volta in volta, e oggi più che mai, come ancor sempre ai suoi inizi, ma pure con le fonti di giovinezza della teologia patristica, la cui architettura e ricchezza inesauribile certo non sono state donate invano dalla divina Provvidenza alle generazioni successive. Presso i Padri quanti temi di ricerca teologica in realtà son stati affrontati, che poi più tardi, nella sistematizzazione crescente, si sono lasciati cadere fuor del cammino, come apparentemente irrilevanti⁴.

Stranamente, nonostante i toni radicali scelti da von Balthasar, nessuno prese quell'articolo come la *boutade* di un giovane quanto supponente neo-professore di teologia. Le ragioni sono tante. Anzitutto perché si av-

³ Si veda quanto raccontato in E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo 1991.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, «Teologia e santità», 228.

vertiva ormai prepotente il bisogno che almeno qualche voce del panorama teologico cantasse fuori dal coro della manualistica. Von Balthasar esprimeva un desiderio di tal genere, e lo faceva con la *verve* che gli era caratteristica, e che difficilmente si ritroverà in altri testi di teologia, ma la porta a cui bussava, perché fosse spalancata, era ormai una porta dove si accalcava parecchia gente, animata più o meno dalle sue stesse intenzioni.

E poi perché il teologo svizzero non si limitò ad avanzare pretese o ad emettere giudizi sbrigativi, che non costano fatica alcuna. Lavorò con alacrità, il giovane teologo, intorno a quella prima intuizione, come chi dopo aver tracciato sul terreno il profilo di una nuova costruzione dovesse rimboccarsi con pazienza le maniche. A breve il suo articolo fu seguito da interventi sempre più mirati, che avanti si fecero perfino opere colossali, capaci di offrire un corpo a delle idee che altrimenti rischiavano di restare imprigionate sulla carta e relegate nelle buone intenzioni⁵. Si potrà non essere d'accordo con lui, su qualche presa di posizione della sua teologia, ma nessuno può permettersi di non concedere stima a progetti come quelli che avrebbero preso dimora in *Gloria*, in *Teodrammatica* o in *Teologica*.

IV. LA TEOLOGIA NEL DIALOGO TRA LO SPOSO E LA SPOSA

Perché mai questo improvviso bisogno di rinnovamento della teologia? Rispondere a questa domanda risulta essere particolarmente complicato. Non si deve parlar male, per partito preso, della teologia concepita negli ultimi secoli nelle aule accademiche, e che a metà Novecento veniva ancora ripetuta, spesso senza originalità, nei seminari e nelle università di mezza Europa e di buona parte del mondo. Quello era un modello di teologia che aveva a lungo raccolto stima, e che aveva dimostrato anche una certa vitalità. Ma aveva i suoi difetti, più volte evidenziati dagli autori del

⁵ Segnaliamo i due studi che inizialmente hanno avuto vita indipendente, ma che sono poi confluiti in un unico testo, studi che hanno impresso un sigillo decisivo all'agiografia contemporanea: H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1991³ (l'originale è del 1973; il saggio su Teresa di Lisieux risale al 1950). Id., «Spiritualità», *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Brescia 1985⁴, 230-247; Id., «Unità tra teologia e spiritualità», *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Roma-Brescia 1970, 11-29 (pubblicato nel 1969). Evidenziamo poi, all'interno di *Gloria*, quella frattura tra "stili ecclesiastici" e "stili laicali" che segnala il trapasso, secondo il maestro svizzero, della teologia da un contesto ad un altro.

Novecento⁶. In più, a livello culturale, si stava ormai assistendo ad una virata sempre più decisa verso il soggetto. Non che la teologia debba seguire l'ultima moda del momento, ma il primato che tradizionalmente concedeva, per antica vocazione, all'oggetto della rivelazione, disconoscendo, o per lo meno mettendo in secondo piano, colui che è il grande termine della manifestazione di Dio – vale a dire il soggetto – finiva col rendere la sua elaborazione priva di interesse per l'uomo contemporaneo.

La teologia non procede solo per accrescimenti. In parte sì: ogni generazione raccoglie e poi affastella su Dio e sull'oggetto rivelato un insieme di elementi che sono sconosciuti alle generazioni precedenti. In questo senso è una scienza soggetta a progresso. A motivo della nascita della filologia, il testo dei vangeli risulta essere molto più comprensibile, e per tanti versi vicino, a noi che a san Tommaso d'Aquino. In questo senso c'è un accrescimento della teologia: delle acquisizioni che si precisano, dei dati che si assommano, una percezione che si fa sempre più raffinata. Ma nella comprensione totale dell'oggetto teologico rientrano anche altre spinte. Von Balthasar sosteneva che il luogo della teologia fosse il dialogo tra lo Sposo e la Sposa⁷. Forse si tratta di una delle più belle definizioni

⁶ Cf uno studio ormai classico: Y.M. CONGAR, «Théologie», *DThC*, XV, 341-502. In quest'opera che ormai si può dire classica, il padre domenicano ricostruisce lo sviluppo storico della teologia. Una buona sezione dell'opera è dedicata alla nascita e all'affermazione della Scolastica, fino ad illustrare la sua lenta crisi. Il padre domenicano trova tre grandi ragioni che hanno prodotto il progressivo insterilirsi di questo modello teologico. Anzitutto la prevaricazione di un modello di ricerca troppo esclusivamente razionale e logico. Il metodo della disputa lentamente soppianta quello del commentario. La teologia assume così un aspetto fortemente logico: l'accostamento diretto delle fonti viene sostituito dalla posizione di un problema, e così facendo il teologo si recide da quello che è il dato vitale del suo stesso esercizio. Il secondo limite del modello di teologia scaturito dalla Scolastica sarà quello di avventurarsi nei cunicoli praticamente infiniti di sottigliezze fini a se stesse. I grandi teologi medievali hanno generalmente evitato di usare in maniera intemperante il procedimento della *quaestio*, ma, dopo di loro, il rischio di cadere in una vana curiosità non fu affatto teorico. Infine l'ultimo pericolo è quello di cadere in sistemi di pensiero sclerotizzati. Esiste una "scolastica" da intendersi in un senso peggiorativo: quando, invece di vivere dei fondamenti, discute più sulle conclusioni di un altro, e ad esse contrappone la posizione del proprio gruppo, con il formalismo e l'incapacità ad assimilare, che sono i tratti caratteristici dello spirito di corpo. Non è affatto un caso che il nome di "scolastica" è legato a quello di scuola.

⁷ Cf H.U. VON BALTHASAR, «Teologia e santità», 221-229. Impossibile qui sintetizzare, anche brevemente, i contenuti dell'ultima parte del saggio di von Balthasar. In queste pagine l'autore proponeva di ricomprendere l'esercizio della teologia entro la cornice del dialogo tra lo Sposo e la Sposa. Contemplando lo Sposo, la Chiesa si trasforma in Lui.

dell'esercizio teologico: non un'indagine asettica, o una esplorazione curiosa, ma qualcosa che assomiglia, molto da vicino, ad un dialogo mistico.

Qualcosa del genere deve aver pensato anche il teologo domenicano D. Chenu, se nei suoi studi dedicati alla storia della teologia mette in luce un dato evidente: vale a dire che dietro ogni grande rinnovamento ci sta prima una rivoluzione sociale. «I sistemi teologici non sono altro che l'espressione della spiritualità»⁸. È l'Europa delle città e dei commerci, l'Europa delle persone che tornano ad incontrarsi e a comunicare, ad imporre il rapido trasbordo della teologia dallo scrittoio dei monasteri agli emicicli delle università. Pietro il Cantore se la prende con la *pessima taciturnitas* della Chiesa del suo tempo. Le *quaestiones* che improvvisamente diventarono la passione di tanti intelletti eruditi, non nacquero a tavolino, e nemmeno piovvero eternee dal cielo, quasi per miracolo, ma furono il riflesso ecclesiale e teologico di un mondo che non poteva più essere identico a quello del primo millennio. Basta ammirare una cattedrale come quella edificata nella cittadina di Chartres per comprendere come gli uomini del dodicesimo e del tredicesimo secolo fossero molto diversi da quelli che li avevano preceduti. Non era più il monastero – questo spazio di santità prodigiosamente salvato dallo sfacelo dell'Occidente – a coagulare intorno a sé una porzione di umanità redenta, ma erano ormai gli uomini della città a erigere la cattedrale (mai belle come in questi secoli) al centro del loro mondo, fatto di affari, di commerci, di gente che ha ripreso a calcare i grandi cammini di pellegrinaggio e che continuamente viene stimolata a sperimentare soluzioni nuove, menti in fermento, spronate dalla libera circolazione delle opinioni e dei pensieri.

Da questo comprendiamo come le diverse forme della teologia non siano modelli concorrenziali, tra cui c'è solo da decidere quale sia il migliore, quello destinato a scalzare a motivo della sua solidità tutti gli altri, semmai balbettii, tentativi di risposta, parole con cui la Sposa si rivolge al

In questo processo di trasformazione si colloca il fenomeno della santità, e per questo motivo i santi sono illustrazioni della realtà interiore di Cristo, una "teologia vissuta". Essi difendono l'attualità dell'evento di Rivelazione. Per questo motivo nella teologia non vi è alcuna oggettività scientifica ed imparziale, ma solo la reciprocità personale del Verbo e della fede. Su questo argomento si veda anche: ID., «La sede della teologia» *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Brescia 1985⁴, 165-177.

⁸ M.D. CHENU, *Le Saulchoir, una scuola di teologia*, Casale Monferrato 1982, 59.

suo Sposo, mentre trepida cammina seguendo da vicino gli stretti tornanti della storia.

V. TEOLOGO E SANTO

Ma lasciando alle spalle queste considerazioni, cerchiamo di passare in rassegna le intersezioni che intercorrono tra l'esercizio della teologia e la pratica della santità. L'argomento si presenta oltremodo interessante. Intersezioni, abbiamo detto. Ma forse anche qualcosa di più: perché se bene leggiamo il cammino compiuto dalla Chiesa in questi ultimi decenni, scopriamo come la pretesa di mettere in contatto questi due mondi sostanzialmente sconosciuti, non sia un pio desiderio espresso quasi per quietare un senso di colpa, ma qualcosa di molto più categorico, che riguarda la natura stessa del teologare cristiano⁹. C'è desiderio di una totale identificazione tra le due figure ecclesiali. Non si tratta allora di comporre una sorta di ibridismo esteriore, come se teologi e santi dovessero incontrarsi così, di quando in quando, giusto per dirsi che non si vogliono reciprocamente male, ma di una vera e propria comunione di vita. Teologo e santo devono tornare ad essere la stessa persona: questo – ci sembra – pare essere l'ap-prodo della riflessione di questi ultimi anni.

Ma procediamo con ordine. Tenteremo di evidenziare tre grandi temi, come tre ponti che saldano strettamente teologia e agiografia. Essi sono in fondo già presenti nello storico saggio di H.U. von Balthasar, ma forse ancora in maniera embrionale, benché decisa. Negli anni successivi le intuizioni del teologo svizzero camminarono con le loro gambe, acquisendo sempre più fiducia e sicurezza. Ormai esse esistono per virtù propria e si sono molto accresciute rispetto alla prolusione originaria che il teologo svizzero aveva loro offerto.

1. Il teologo in ginocchio

Poche altre espressioni della teologia contemporanea hanno assunto, quanto questa, una così grande rilevanza, fino a diventare un *refrain*, qua-

⁹ Su questo aspetto si veda l'ottima tesi: G. LOMBARDA, *La santità vissuta come "locus theologicus"*, Milano 2006. Accanto a questo segnaliamo uno studio diventato ormai classico: F.M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque 1989.

si abusato, ripetuto fino alla noia nei convegni tra studiosi. Esiste cioè una teologia che nasce a tavolino, cavillosa, piuttosto arida, fatta di esercizi intellettivi astrusi, e «un'altra teologia», che von Balthasar definiva come la «teologia in ginocchio»¹⁰.

La prima grande riscoperta della Chiesa contemporanea in materia di rapporto tra teologia e santità è il luogo dove stabilmente dimora lo studioso di cose sacre: ovverosia il dialogo vitale con il Verbo Incarnato. Non è un caso che in questi ultimi decenni, poco alla volta, ha ripreso ad essere citato con una certa frequenza un antico detto di Evagrio Pontico: «Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sei teologo».

Nessuno mette in dubbio che la Scolastica dei grandi santi e dei grandi dottori fosse un modello di teologia di questo tipo. San Tommaso, sant'Anselmo, san Bonaventura sono uomini che appartengono ad un universo ecclesiale in fibrillazione, dove l'esercizio della teologia trova nel radicalismo evangelico il suo fertile *humus*. Con animo pionieristico si lanciarono in un'impresa ardita: presero il fermento del loro mondo e lo fecero lievitare perché potesse trovare la sua trasfigurazione, anche da un punto di vista intellettuale, in Dio. Fu un'opera meravigliosa che raramente trovò nei secoli successivi di storia della Chiesa emuli capaci di tanto.

Ma all'interno del metodo teologico (siamo al tempo del secondo e del terzo ingresso di Aristotele in Occidente) comincia ad imporsi un meccanismo che presto rischierà di correre via incontrollato, come sfuggito di mano, senza che nessuno lo potesse governare. Vale a dire il sistema della «*quaestio*». A partire dal tredicesimo secolo l'inizio del procedimento teologico non è più la Sacra Pagina, come è avvenuto fino ad ora, ma la posizione di una domanda. Lo scivolamento non è di poco conto, e vediamo il perché.

Anzitutto perché la teologia comincia ad elaborarsi recidendosi dalla sua fonte principale, vale a dire la Sacra Scrittura. Fino ad ora il grande serbatoio della teologia era la *lectio divina*, o la predicazione. La Parola veniva pregata dal monaco nella sua cella, o veniva predicata dal vescovo

¹⁰ Così il teologo svizzero: «A un certo momento si compì la svolta, e si passò dalla teologia prostrata in ginocchio a quella seduta a tavolino. In tal modo vi si introdusse anche la scissione. [...] La teologia "scientifica" diviene estranea alla preghiera, e perciò inesperta del tono in cui si deve parlare della santità, mentre la teologia "edificante", a motivo della crescente mancanza di contenuto, non di rado incorre in una falsa unzione». H.U. VON BALTHASAR, «Teologia e santità», 228.

nella cattedrale. Un contesto di tale natura si presentava come necessariamente «devoto». Nei testi della patristica e della teologia monastica il lettore moderno un po' si perde: non sempre è facile tenere il filo logico del discorso, c'è uno spazio concesso all'emotività che finisce per inquinare la linearità dell'argomentazione. Così questi testi spesso assomigliano ad una selva lussureggiante: i discorsi di san Bernardo procedono a volte per assonanze, come è giusto che sia un testo che esce dalla pratica quotidiana della *lectio divina*. La Scolastica, su questo aspetto, opererà una rivoluzione. Benché la *Summa* di san Tommaso assomigli ad una meravigliosa e complicatissima cattedrale gotica, in essa non ci si perde mai. Non solo l'autore, ma anche il lettore ha sempre consapevolezza del passo che si sta per compiere, e perfino può prevedere quale sarà la tappa successiva dell'argomentazione. Ciò che manca, invece, nei nuovi tomi di teologia, sarà la passionalità, l'emozione, l'affettività che trasudano copiose in un qualsiasi testo cristiano del primo millennio. La perdita a molti non sembrerà infausta: adesso c'è un nuovo linguaggio teologico capace di imporsi a motivo del suo vigore e del suo scrupolo. Lo si direbbe animato dall'intento di possedere una precisione chirurgica. Ma presto qualcuno comincerà a soffrire davanti a tanto tecnicismo. C'è una teologia che ormai non intercetta più il cuore. Sarà pure un passaggio doveroso, sarà pure un progresso culturale di indubbio valore (non dimentichiamo che qui vengono poggiate le basi per l'incredibile sviluppo tecnico e tecnologico dell'Occidente), ma in questo passaggio vi è anche una morte. Inizia qui un tempo di elaborazione del lutto che probabilmente non si riuscirà mai a sciogliersi del tutto.

Nessuno mette in dubbio la devozione personale di un san Tommaso. Come nessuno mette in dubbio che la sua teologia sia un po' più vasta di quella che si può trovare nella *Summa* (stranamente dell'Aquinate non vengono mai ricordati i suoi commenti ai vangeli di Giovanni e di Matteo). Ma c'è anche da temere per il futuro. Che ne sarebbe stato della teologia quando l'esercizio del pensiero, anziché essere affidato ad una mente equilibrata e devota come la sua, sarebbe stato patrimonio di una chiososa ridda di seguaci, se non di imitatori? Alcuni piccoli fatti, avvenuti nei secoli successivi, ci fanno supporre il lento decadimento della pratica teologica. Stupisce leggere un regolamento dell'università di Parigi, fatti del quattordicesimo secolo, che concedeva la possibilità di sostituire la lettura di due libri della Scrittura con l'esercizio di due dispute. Una raccomandazione del genere ci fa concludere con amarezza che per fare teologia,

ormai, non era più così necessario entrare in agone con i testi sacri, una lotta senza posa che sarebbe risultata benefica per i cultori della disciplina.

Siamo così posti davanti ad una teologia separata tanto dalla *lectio divina* quanto dalla predicazione. Almeno tendenzialmente. In più siamo posti davanti ad una teologia che aveva dato avvio ad un automatismo che nessuno riusciva più a dirigere, vale a dire l'ingranaggio della *quaestio*.

Si diceva che l'inizio della teologia non era tanto la lettura del testo biblico, quanto una generica domanda. A partire dal dodicesimo secolo non è la Bibbia che interroga l'uomo, ma il contrario. Qualcuno pone un'interrogazione, su una qualunque questione dello scibile umano e teologico, e i maestri, a partire da quella interrogazione, provvedono alla loro elaborazione critica. Il metodo potrebbe anche essere interessante, se non avesse in radice il rischio dell'incontrollabilità. Perché le domande sono, di loro natura, fertili. Dopo averne risolta una, se ne aprono infinite altre, procedendo per ramificazioni sempre più sottili, ed approdando a questioni che alla fine non sollevano più alcun interesse, se non per i pochi uomini che si sono avventurati con i loro giochi logici fino a quell'ultimo confine inesplorato e del tutto desertico.

Rimarrà negli annali della teologia il celebre viaggio che uno degli ultimi autori della teologia monastica, Ruperto di Deutz, compirà attraversando le verdi terre del nord Europa, per confrontarsi con la *nouvelle vague* dei teologi scolastici, rimproverandoli, perché intuiva nelle loro domande una insana *curiositas* verso il mistero di Dio, *curiositas* che non era devota, e che soprattutto non ricavava dall'intelligenza umana il frutto che tutti ne speriamo, vale a dire la sapienza nei confronti di questa vita, e quel briciolo di fede che permette all'uomo di vivere con speranza¹¹.

Sono così poste le basi per un esercizio dell'atto teologico assolutamente formale. La discussione teologica segue regole precise, la polemica obbedisce alle leggi di un duello tra uomini d'onore. Tutto viene organizzato in maniera metodica, per non dire fiscale. Ma non mancano i problemi. Non si vede in che senso la teologia sia la fede in cerca dell'intelletto: in linea di principio essa potrebbe essere praticata anche da un uomo che non crede. La cosa non avverrà – almeno speriamo – ma il solo fatto che in via

¹¹ L'episodio di questo viaggio, che rivive nella memoria di Ruperto di Deutz, è riportato ne *In regulam sancti Benedicti*, su di esso si può vedere il commento che riserva M.D. Chenu, in apertura del capitolo dedicato ai "magistri" della Scolastica. Cf M.D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1983, 365-394.

teorica un avvenimento del genere possa capitare, appare come assolutamente sorprendente.

E poi c'è la questione della ragione. Nessuno può sinceramente dire se questo modello di ragione, che riscontriamo nell'ambito della teologia tardo-medievale, sia molto diverso da quello che troveremo, per esempio, in diversi autori dell'Illuminismo. Viene perfino da sospettare che il modello epistemologico dell'Illuminismo non sia altro che un frutto tardivo della Scolastica: nel suo intento di porre tutto sotto «il supremo tribunale della ragione» gli autori del secolo dei Lumi non fanno altro che portare alle ultime conseguenze uno spirito che si era già manifestato secoli prima. Tutto sotto il tribunale della ragione: affermazione che, da un certo punto di vista, è gradibile come poche altre, in quanto chiede all'uomo di trafficare questo talento portentoso che ha ricevuto in dono da Dio. Ma che nel contempo sembra chiudere gli occhi davanti all'evidente fallibilità della ragione umana, alla sua incapacità di sciogliere mille enigmi periferici, ma di non riuscire a penetrare di un passo nel fitto più fitto del mistero. Tommaso l'avrà ben in mente, allorquando parlando con il suo scrivano Reginaldo, confessava la strutturale debolezza della sua opera: «Mihi videtur ut palea». Lo dirà, cinque secoli dopo, nel contesto di una cultura tronfia e saccente, anche il filosofo danese Kierkegaard evocando l'esistenza del paradosso. Puoi pensare quanto vuoi, ma c'è il mistero, il paradosso, il nodo gordiano che non si può sciogliere con un colpo netto di spada, ma che ti rimane lì aggrovigliato, quasi a denunciare la strutturale indigenza di quella creatura assolutamente spoglia di difese che è l'uomo.

In questa situazione, davanti a questi possibili rischi di deriva, sarà importantissimo, per la teologia contemporanea, riscoprire la sua anima devota. Dietro ogni pensiero teologico, anche il più arido e insensibile, ci sta sempre un uomo. Ed è l'uomo devoto il grande protagonista della teologia: l'uomo che non rinuncia alla ragione, è consapevole che quest'ultima è uno strumento della grazia, e per questo motivo lo impiega con fiducia ed onestà. Ma nel contempo il cristiano non sopravvaluta la ragione, e tantomeno la idolatra. Il teologo cammina accompagnato da una ragione umile, tipica di chi presagisce che «il senso del mondo – le parole sono del filosofo Wittgenstein – dev'essere fuori di esso»¹².

¹² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41.

C'è semmai da chiedersi se in questo statuto propriamente «debole» della teologia non si possa intuire qualcosa in più. Non si possa cioè immaginare che l'umiltà della teologia partecipi e si accompagni all'umiltà di ogni sapere umano. Non avevano stabilito i filosofi greci, fin da subito, che l'inizio di ogni processo di conoscenza è sempre dato da un'esperienza di stupore? E non avevano detto che la ragione, esaurito il suo amplissimo giro, dopo aver rovistato in tutti gli angoli del mondo, ed aver ampliato il bagaglio delle cose sapute e riconosciute, alla fine non si trovi a ripetere la sua stessa esperienza nascente, ovvero sia la medesima impressione di stupore, come di chi rimane abbacinato da una luce che non riesce a quietare proprio del tutto?

Così forse potremmo immaginare che i pensatori della Seconda Scolastica, nella loro irruenza deduttiva, avessero però qualche dose di ragione. Se la risoluzione di una *quaestio* fa da base ad un infinito altro numero di domande, e se la navigazione nel mare della conoscenza quanto più si allarga tanto più pare essere infinita, non ci hanno con questo consegnato non un organismo vuoto, ma una sensazione di vertigine, come quella di chi ha intrapreso un viaggio in cui non si troverà mai una sponda di approdo?

2. La fede e la sua comprensione

La seconda considerazione che viene dal saggio di von Balthasar riguarda un nodo cruciale del cammino ecclesiale di questi ultimi decenni. Cioè una più accurata comprensione del rapporto che intercorre tra la pratica esistenziale-affettiva della fede e l'esercizio critico del sapere.

Mettendosi sulla scia delle intuizioni di von Balthasar, e ampliandole, uno storico della spiritualità scriveva, all'inizio degli anni Cinquanta, un saggio destinato a diventare uno degli slogan più riusciti della teologia contemporanea: cominciò a ragionare su quello che venne definito il "divorzio tra teologia e mistica". F. Vandembroucke, il nome di questo ricercatore¹³. La tesi dell'articolo, apparsa sulle autorevoli pagine del *Nouvelle Revue Théologique*, è presto detta. Secondo lo studioso, ad un certo pun-

¹³ F. VANDENBROUCKE, «Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines», *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 294-309. Su questo argomento si vedano le ottime puntualizzazioni: C. STERCAL, «Il divorzio tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica», *Annali di scienze religiose* 4 (1999) 403-415.

to del cammino storico della Chiesa, dopo l'ultimo tentativo ravvisabile in Meister Eckhart di elaborare un misticismo di natura speculativa, il mondo degli spirituali, e dei mistici in particolare, approda a posizioni oltranziste: lo strumento della ragione non viene criticato nei suoi eccessi, non viene contestato per il particolare modello che ha assunto sul finire dell'epoca medievale, non viene esaminato nelle sue pochezze in vista di una sua integrazione con il lato più «misterioso» (e pertanto sfuggente) della mente umana, ma semplicemente negato. Siamo insomma al naufragio. Probabilmente è con l'avvento della *devotio moderna* che questo passaggio prende la sua forma finale, fino ad apparire quasi irreversibile. Con questo movimento composito e radicale siamo ormai messi davanti al divaricarsi di una «faglia». Tutti hanno presenti i passaggi anti-intellettualistici della «*Imitazione di Cristo*», testo che formò, a partire dal Quattrocento, schiere innumerevoli di cristiani, tanto da essere il libretto di spiritualità più letto, quasi universalmente, fino alla celebrazione del concilio Vaticano II.

In quest'opera non viene tanto condannata una particolare forma della teologia, quanto la teologia stessa. In nome della spontaneità e del radicalismo della fede, ogni forma di riflessione critica viene bollata, se non come pericolosa, almeno come sterile. La teologia, messa a confronto con la devozione, sbiadisce, fino ad apparire del tutto evanescente. Essa risulta un inutile attardarsi, un cincischiare vanitoso, che impedisce l'acquisizione dell'unico dono davvero fondamentale nella vita cristiana, vale a dire il fervore (recita un famoso passo dell'*Imitazione*: «Quando verrà per noi il giorno del giudizio, non ci sarà domandato che cosa avremo letto, ma che cosa avremo fatto, né con quanta dottrina o eleganza avremo parlato, ma quanto santamente avremo vissuto»).

Queste posizioni estremiste, come detto, sono la prima crepa di una lunga faglia. Teologia e fede, ragione e sentimento, studio e preghiera: contrariamente a quanto avvenuto nel primo millennio di storia della Chiesa, negli ultimi secoli questi universi cozzano tra loro, ed entrano a più riprese in reciproca frizione. Non è difficile reperire modelli che in qualche modo comprovano questa situazione: se non l'estraneità di due mondi, almeno il loro attrito. Ovviamente non si tratta di modelli omogenei: provengono da contesti culturali e di pensiero ben differenti, e non sono di esclusiva pertinenza del mondo ecclesiale. Perché, come ben sappiamo, della fede (e della sua ragionevolezza) si sono occupati in questi ultimi secoli teologi e spirituali. Ma non solo loro: in questo lasso di tempo si è progressivamente

manifestato e ha preso vigore un pensiero di fronda, di altra estrazione culturale, che spesso si è arroccato su posizioni decisamente contestatarie nei confronti del mondo della religione. Non entriamo nel merito di questo fenomeno: ci basta recensirne la presenza. Tutti questi elementi sono però in qualche misura convergenti, ed evidenziano la difficile conciliazione, se non addirittura l'impossibile confluenza, tra «sapere» e «comprendere», tra esperienza sincera della fede e pratica dell'indagine razionale¹⁴.

Ecco allora chi pone i due mondi in alternativa irriducibile: in questo caso la razionalità pare strutturalmente in contraddizione con la virtù della fede, come se la prima fosse una sorta di gabbia angusta e stretta, capace solo di tarpare la vitalità dell'esistenza cristiana. Questa convinzione, ovviamente, la si troverà soprattutto nel mondo degli spirituali, alcuni dei quali animati da sincera devozione, ma che non brilleranno mai per capacità di sintesi. C'è dunque un'affermazione della vita di fede «*versus*» l'intelligenza, in nome delle esigenze radicali del battesimo.

Di contro c'è l'altra posizione, anch'essa radicale, quella di chi sostiene che l'esperienza della fede alla fine si risolva in una frustrazione della ragione, nel suo condizionamento, se non addirittura nella sua censura. La critica, come sappiamo, è uno dei cavalli di battaglia del razionalismo contemporaneo. Ma vi è anche una contestazione credente dell'esperienza di fede, o per lo meno del suo lato più soggettivo e mistico. La storia della teologia e della spiritualità annovera la presenza di cristianesimi ascetici, fortemente preoccupati di imbrigliare il lato «funambolico» della vita credente, in nome della tranquillità e della sicurezza di un cammino certo, privo delle passioni e delle temerarietà che si possono trovare, per esempio, nell'esperienza di un mistico. Non sospettava forse questo, Henri Bremond, uno dei più grandi storici della spiritualità moderna, quando interpretando l'abbrivio preso dalla compagine ecclesiale in seguito alle polemiche anti-quietiste, coniò quella formula – «*Crépuscule des mystiques*»¹⁵ – che diventerà la grande chiave con cui interpretare il

¹⁴ Su questi aspetti segnaliamo alcuni testi molto lucidi, benché poco richiamati, della riflessione di Giovanni Moiola: G. MOIOLI, «“Sapere teologico” e “sapere” proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia», *La Scuola Cattolica* 106 (1978) 569-596; ID., «Spiritualità, fede, teologia», *Teologia* 9 (1984) 117-129.

¹⁵ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, I-XI, Paris 1916-1933. Si veda anche: L. COGNET, *Crépuscule des mystiques: Bossuet, Fénelon*, Tournai 1958.

progressivo stilizzarsi del cristianesimo, in forme fortemente ascetiche e tendenzialmente mortificanti per il lato «soggettivo» della fede? Ecco dunque, pur attraverso una sintesi necessariamente semplificatrice, il modello che ha posto in alternativa la vivacità e la passionalità dell'esperienza credente con il rigore della ragione, tentando di uscire dall'alternativa sopprimendo uno dei due termini.

Ma si possono censire anche ulteriori modelli, che non seguono la via dell'alternativa, ma che sono ugualmente problematici per l'integrità dell'esperienza cristiana. Qualche autore non legge la pratica devota della fede e la sua comprensione mettendo i due segmenti in alternativa, al termine di una biforcazione, ma li innesta uno sull'altro, lasciandoli comunque nella reciproca estraneità. Pensiamo a quegli autori che fanno semplicemente seguire la fede all'intelligenza. Questo modello è stato recensito da Giovanni Moioli in un suo studio della maturità. Il teologo milanese, dopo aver preso in esame cinque diversi testimoni della tensione tra «sapere teologico» e «sapere» del cristiano, racchiusi in un arco di tempo che va dal tredicesimo al sedicesimo secolo, tracciava un quadro sintetico, in vista di una riflessione critica conclusiva. Il professore osserva come la teologia sia un'esigenza interna della stessa esperienza di fede, e non conosca alcun altro limite che non sia quello della sua coerenza con la realtà del credere. In contraddizione con questa visione vi sono non solo alcuni modelli che pongono l'alternativa, ma anche alcune concezioni che stabiliscono una transitorietà dello strumento teologico e del comprendere stesso della fede. In queste visioni l'esercizio della ragione risulta ridotto a «momento» dell'esperienza credente:

In tal caso parrebbe riacquistare suggestività l'interpretazione della teologia come "*consideratio*" o "*meditatio*", in vista del momento più alto di contemplazione (o di esperienza), nel quale esso confluisce e, per così dire, viene assorbito¹⁶.

La critica di Moioli ad un'impostazione di questo tipo, per quanto affascinante, è subito detta:

La suggestione va tuttavia sottoposta a critica. Poiché essa porta con sé il rischio radicale che il "comprendersi" stesso della fede non sia più concepito come sua esigenza e caratteristica permanente, bensì come un "momento" che richiede di essere "tolto" al livello superiore di realizzazione. Quella per-

¹⁶ G. MOIOLI, «"Sapere teologico" e "sapere" proprio del cristiano», 594.

manenza deve invece essere riconosciuta: almeno in quanto strettamente connessa con la oggettività della fede, la sua pubblicità, la sua comunicabilità¹⁷.

Per arrivare infine ad alcune osservazioni di carattere generale circa il rapporto tra sapere e comprensione all'interno dell'esperienza cristiana:

Del resto, non v'è alcun bisogno di ipotizzare che il "comprendersi" (scientifico o meno) della fede debba travalicare, esaurendovisi, nell'esperienza o in quel "sapere" Dio proprio all'esperienza della comunione con lui. [...] Questo "comprendersi" della fede è, per ipotesi, già e sempre il gesto di un credente; è dunque esso pure a suo modo omogeneo con il realizzarsi dell'esperienza credente in colui che comprende. Basta, pertanto, ma è necessario, uscire dallo schema rappresentativo che in rapporto all'essere-credente concepisce il "comprendere" come "esteriore" o "inferiore" allo "sperimentare" [...]. Più che di due gradi, inferiore e superiore, si tratta dunque di due polarità permanenti: che non si elidono mai, anche se possono presentarsi come diversamente configurate nei diversi itinerari e nelle diverse personalità credenti¹⁸.

3. *Una teologia dell'esperienza cristiana*

Che dire di questi modelli? La prima impressione che si ricava da questa situazione è che essi abbiano potuto prosperare laddove è mancata una comprensione piena e articolata dell'esperienza cristiana *tout court*. O forse, perfino, laddove è mancata una presa di coscienza che tra tutti i concetti della filosofia contemporanea, il termine «esperienza» sia uno dei più ambigui in assoluto¹⁹.

Che cosa è dunque un'esperienza? Il ventaglio delle accezioni transita da una presenza minima del soggetto fino alla sua elefantiasi. C'è chi invoca l'autorità dell'esperienza per dire che un dato è incontrovertibile, e si impone all'intelligenza di qualsiasi soggetto che debba fare i conti

¹⁷ G. MOIOLI, «"Sapere teologico" e "sapere" proprio del cristiano», 594-595.

¹⁸ G. MOIOLI, «"Sapere teologico" e "sapere" proprio del cristiano», 595.

¹⁹ Su questi aspetti la bibliografia è piuttosto ampia. Si veda: E. BABINI, «Esperienza cristiana e teologia spirituale», in A. SICARI, *La vita spirituale del cristiano*, Milano 1997, 15-69; D. MIETH, «Alla ricerca d'una definizione del concetto "esperienza": che cos'è l'esperienza?», *Concilium* 14 (1978) 443-463; A. LÉONARD, «Expérience spirituelle», *DSAM*, IV, 2004-2026; A. GUERRA, «Natura e luoghi dell'esperienza spirituale», in B. SECONDIN - T. GOFFI, ed., *Corso di Spiritualità. Esperienza – Sistemática – Proiezioni*, Brescia 1989, 25-55; L. BORRIELLO, «L'esperienza», in *La teologia spirituale. Atti del congresso internazionale*, Roma 2001, 593-611.

con esso. In questo senso la categoria viene utilizzata nella dimostrazione scientifica. Dire «esperienza», è dire: verità, fatto, prova, oggettivazione, attestato. Ma c'è anche l'altra accezione, diametralmente opposta, di chi ricorre a questa categoria portando una testimonianza assolutamente personale, per non dire autobiografica, e con questo manifestando la forte risonanza emotiva e sentimentale che una qualunque vicenda umana può produrre nel soggetto. Come possiamo intuire, è soprattutto questa accezione del termine che oggi imperversa a livello culturale. Tutto, in questo caso, sembra diventare «esperienza», dove con questo termine si intende il riverbero soggettivo, la beatitudine di una consolazione, l'improvviso e repentino innamoramento della coscienza verso qualche evento o situazione che, per mille ragioni, ha avuto un riflesso su di essa. È il linguaggio dell'uomo contemporaneo, se vogliamo. Tutti possiamo inveire contro alcune forme irrazionali prodotte dal bombardamento pubblicitario: contestazioni legittime quanto vogliamo, ma alla lunga sempre perdenti, perché il linguaggio che ha maggior presa sulle emozioni dell'uomo si rivela molto più forte e seducente di quello che segue il canale della riflessione e dell'esatta comprensione. Ma c'è da scandalizzarsene? O non c'è forse da constatare come questo linguaggio, oggi così ricercato, non debba ricevere credito e spazio anche nell'esperienza di fede? D'altra parte un libertino impenitente come sant'Agostino non è capitolato alla fede proprio transitando per questo linguaggio, quasi percorrendolo fino in fondo, e coniando quella formula della «*delectatio victrix*», del piacere sempre vincitore, come di chi ha scoperto nel cristianesimo la disciplina più bella e seducente che possa esistere, tra gli innumerevoli sentieri piacevoli e inebrianti di questo mondo?

È forse per questo motivo che, nell'affrontare questi problemi, non si deve mai perdere di vista quel libro fondamentale per la storia della teologia contemporanea che fu «*L'expérience chrétienne*» di Jean Mouroux²⁰. Il libro del pensatore digionese ha al suo centro proprio quella questione continuamente rimandata dalla teologia e dalla spiritualità degli ultimi secoli, vale a dire la domanda sulla sensatezza e sull'opportunità di impiegare la categoria dell'esperienza per spiegare in che cosa consista il

²⁰ J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris 1952. Cf anche: S. UBBIALI, «La teologia dell'esperienza cristiana nella riflessione di Jean Mouroux», *La Scuola Cattolica* 106 (1978) 505-543; P.L. FERRARI, *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, Milano 1984.

cristianesimo. Non c'è tempo qui di richiamare le conclusioni della sua meditazione; basti solo ricordare qual è l'aggettivo che con la maggior insistenza esce dalla penna dello studioso, nel corso della composizione della sua opera: «integrale». Non si può immaginare l'esercizio della fede come se fosse l'attività di una delle tante fibre dell'uomo. Una fede fortemente emotiva, travolta dall'irruzione di un «sentimento dinamogenico», pur essendo la fonte di tutta la passionalità che si può registrare in un uomo, alla fine è sempre una fede povera, incapace di penetrare in tutte le stanze dell'edificio umano. Come vale il contrario: una fede puramente intellettuale, che confina l'esperienza religiosa alla sola corteccia cerebrale, e che lambisce solo di striscio le altre facoltà dell'uomo, si dimostra alla fine uno sforzo col fiato corto, inadatta a sostenere un cammino di sequela che rifletta completamente il senso del cristianesimo.

La lezione di Jean Mouroux è nitida: non si tratta di condannare una deriva per scegliere il suo opposto, ma si tratta di integrare, sintetizzare, congiungere, riepilogare. Ancora una volta la lezione dell'«*et-et*» supera quella dell'«*aut-aut*». Un vero cammino di sequela nasce dal continuo sforzo di integrare tutti i linguaggi, del procedere mai in maniera monocolore, ma complessiva, dove tutto l'uomo viene coinvolto in un incontro tra ciò che è creaturale e la dimensione del divino.

La comprensione della fede non è dunque in antagonismo o in alternativa con il sapere della fede, ma sua parte strutturale. Potremmo così dire che il «sapere» della fede (e con questo termine intendiamo l'accesso sapienziale, soggettivo, personale, libero dell'atto con cui l'uomo si consegna a Dio) non è tale se non prevede al suo interno anche la dimensione del comprendere. E d'altra parte: non c'è comprensione dell'esistenza cristiana, per quanto esaustiva e completa, che possa uscire dai suoi argini e farsi sostituita di un cammino di fede in quanto tale. L'uomo pensa, riflette, esercita la sua analisi critica: ma quella è solo una delle dimensioni della sua esistenza che andrà pertanto equilibrata con il senso di un cammino che Mouroux chiamava – come detto poc'anzi – «integrale».

Quindi non si smette mai e di sapere e di comprendere. Da questo deriva che nemmeno le più alte vette della mistica si possono affrancare da questo esercizio, a volte pedante, del cercare di capire, di chiarire, di decifrare. È stato il senso di tanti stati mistici, dove il raggiungimento di un'esperienza cristiana, per così dire aristocratica, non si è sottratto al senso dell'analisi e della comprensione che appartengono essenzialmente al cattolicesimo. E, tanto per completare un pensiero che può entrare in

una circolarità senza fine, anche la comprensione credente non può immaginarsi estrapolata dall'esercizio del sapere della fede, cioè di quell'atto complessivo che abbarbica un cristiano al suo Signore.

Ci saranno infiniti modelli di teologia, ognuno dei quali recettore di una traccia del dialogo tra la Sposa e lo Sposo. Ma sarà giocoforza, per ogni teologia cristiana, portarsi sempre addosso, bene impresse, le tracce del suo mondo, e la polvere delle preoccupazioni, perché non c'è mai comprensione della fede che proietti l'uomo fuori di sé: dal suo cammino in questo mondo, colmo di tante prove ma anche di qualche scintillante luccichio.

4. *L'oggetto e il soggetto nell'atto di fede*

Da ultimo entriamo in un problema ancora emergente dallo storico saggio di H.U. von Balthasar, che nei decenni successivi porterà ad un ripensamento stesso dell'atto teologico: vale a dire il progressivo distanziamento tra lato oggettivo e lato soggettivo della vita di fede. Il grande rischio che ha corso la Chiesa degli ultimi secoli è stato quello di veder progressivamente estraniarsi questi due mondi²¹. La questione è già stata richiamata. C'è una scienza preoccupata della «*fides quae*», e a suo lato, ma anche in debita distanza, una «*fides qua*» rimessa alla totale cura della spiritualità. Ora questo stato di separazione, soprattutto con l'invocazione da parte del teologo svizzero di installare la teologia entro il dialogo tra lo Sposo e la Sposa, viene chiaramente meno. L'oggetto della teologia non può più essere... un oggetto, bensì un amore, quello che lega Cristo alla sua Chiesa²². Dall'altra parte dovremmo completare il discorso parlando di una spiritualità che non decade più nello psicologismo (l'accusa, interessantissima, le fu rivolta da alcuni importanti maestri del cattolicesimo contemporaneo, tra i quali spicca indubbiamente Louis Bouyer²³), ma che fa diventare la sua devozione non una devozione comunque, ma un affidamento a quello che è il mistero rivelato stesso.

²¹ F. ASTI, «Teologia spirituale e vita mistica», in J.M. GARCÍA, ed., *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio interdisciplinare*, Roma 2012, 97-127.

²² Cf interventi del professor J.M. García nel già citato studio: J.M. GARCÍA, ed., *Teologia e spiritualità oggi*.

²³ L. BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Tournai 1960.

Chiaro che non si tratta di una semplice contaminazione tra due mondi che, tutto sommato, rimangono poi estranei l'uno all'altro. Si tratta invece di una compenetrazione totale. La teologia contemporanea ha addirittura abbozzato l'idea di fare della spiritualità «il lato soggettivo della dogmatica». Sull'onda di questi *desiderata* ancora sorprende constatare una scelta editoriale, passata inosservata a molti, ma che nelle intenzioni dei suoi ideatori doveva avere un'importanza decisiva, di collocare la voce «Teologia Spirituale» proprio in apertura del *Dizionario Teologico Interdisciplinare* concepito negli anni Settanta dagli autori della scuola di Milano²⁴. Quella collocazione della teologia spirituale, in aperta contraddizione con l'ordine alfabetico che poi caratterizzerà, com'è logico, il seguito del dizionario, portava una questione decisiva, quella di comprendere il dato della fede non come un mondo a sé stante, ma come una parola di salvezza rivolta a quell'unico essere di tutto il creato che si fa portavoce, con la sua angoscia e la sua intelligenza, di un bisogno universale di redenzione.

Difficile dire se quel tentativo andò a buon fine. Lo stesso autore di quella voce – in studi successivi – si domandò se la questione non fosse ancora più radicale di quella che aveva immaginato a metà degli anni Settanta, e se la compenetrazione tra teologia dogmatica da una parte, e teologia spirituale dall'altra, dovesse essere spinta ancora più in là, fino a supporre un'unità risolutiva, dove il ricercatore si prendesse carico, nel suo teologare, dell'intera problematica spirituale, e dove l'uomo spirituale, dall'altra parte, accogliesse completamente nella sua vita di fede le istanze stesse di coloro che per vocazione comprendono il vissuto di fede.

Su questo non diciamo oltre. Nessuno può dire se questi sogni concepiti dalla teologia contemporanea si siano realizzati, o meno. Di certo si devono guardare con un po' di preoccupazione ad alcuni tentativi nordamericani, formulati in questi ultimi anni, che lasciano sospettare un sostanziale regresso della situazione, fino ad uno suo stadio acerbo, come

²⁴ G. MOIOLI, «Teologia spirituale», *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, 36-66. Su questi temi si veda anche l'editoriale pubblicato da *Teologia* in margine ad un convegno dedicato allo studio della spiritualità in Italia: «La spiritualità in Italia. Il suo studio e il suo insegnamento», *Teologia* 35 (2010) 3-8. Da segnalare anche l'importante studio: C. THEOBALD, «La "théologie spirituelle". Point critique pour la théologie dogmatique», *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) 178-198.

quello descritto da von Balthasar in maniera caustica all'inizio del suo percorso di ricerca, e che ha voluto superare con tutta la sua teologia²⁵.

Altri fatti permettono invece di coltivare maggior speranza. Li possiamo elencare brevemente, solo per accenni. Vale a dire la riconsiderazione, che ha avuto in questi anni, la teologia pre-scolastica, con la sua ridefinizione in «teologia monastica»²⁶. Il magistero che in questi ultimi decenni ha onorato con il titolo di «Dottori della Chiesa» alcuni santi cristiani che mai hanno frequentato le aule di facoltà teologiche, segno di una dottrina e di una docenza che, pur senza aver guadagnato un aspetto tecnico, sono stati capaci di incidere positivamente sul tessuto ecclesiale²⁷. Poi tanti nuovi esempi di teologia, diversamente orchestrati, molto più prossimi alla vita della Chiesa, e capaci di integrare il lato pastorale e spirituale dell'avventura credente. Naturalmente non si può sognare oltre il dovuto, immaginando, per esempio, che teologo, monaco e vescovo ritornino ad essere la stessa persona come avveniva un tempo, nel primo millennio di storia della Chiesa (anche se qualche fortunato esempio, in epoca contemporanea, lo si può annoverare). Non si può negare la storia, e anche la progressiva specializzazione delle figure ecclesiali come un cammino se vogliamo irreversibile, in quanto appartenente al dinamismo stesso della storia umana. Ma che queste figure tornino a parlarsi, contigualmente, facendosi ciascuna interprete e responsabile delle scoperte e delle fatiche

²⁵ Cf S.M. SCHNEIDERS, «Spirituality in the Academy», *Theological Studies* 50 (1989) 676-697; ID., «Theology and Spirituality: Strangers, Rivals or Partners?», *Horizons* 13 (1986) 253-274. Un panorama dettagliato di questi tentativi si può trovare in C. STERCAL, «Storia della teologia e storia della spiritualità. Relazioni tra i due saperi», in I. BIFFI - C. MARABELLI, ed., *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Milano 2000, 27-42. Cercando di fare sintesi, potremmo dire che in questi tentativi troviamo una riduzione emozionale della spiritualità, deprivata del suo contenuto più oggettivo. Lo stesso sforzo teologico, a volte faticoso per la sua necessaria acribia, pare essere letto, in questi tentativi, solo da un punto di vista negativo, senza il riconoscimento che nell'esercizio più autentico dell'atto teologico vi è uno sforzo teso non a negare la parte soggettiva ed emozionale dell'esperienza cristiana, ma a completarla, per non ricadere in una visione intimistica e perciò povera dell'atto di fede.

²⁶ Su questo si può ricordare uno dei libri più importanti per la storia della teologia del Novecento: J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze 1983.

²⁷ Si veda: D. SORRENTINO, «Teresa di Lisieux dottore della Chiesa. Verso la riscoperta di una teologia sapienziale», *Asprenas* 44 (1997) 483-514.

dell'altro, appare come un segno fruttifero dell'anima cattolica, che sempre ha caratterizzato la Chiesa.

VI. CONCLUSIONE: IL SAPERE DELLA SANTITÀ

Dunque la vocazione teologica è di natura battesimale, e ha nessun altro compito se non quello di portare nell'interpretazione della vita la grazia che ci ha illuminato. Da teologi non si smette mai di essere semplici cristiani.

Che contributo poi daranno questi ricercatori all'avvenire, è solo la storia a poterlo scrivere. Ma, tentando di leggere le cose di questo mondo, sembra già un dono sufficiente quello di poter custodire una nostalgia. C'è un esercizio del pensiero che cammina fianco a fianco con la speranza di essere santi. Un'intelligenza che si è fatta serva di ciò che i cristiani, da secoli immemori, hanno appellato con il nome di «grazia». Nostalgia di una bellezza: è forse questo l'anelito che un uomo di pensiero e di sofferenza, come il drammaturgo dell'assurdo Eugène Ionesco, evocava, quando in una delle ultime interviste concesse in vita così si esprimeva:

La sola cosa che potrebbe dare agli uomini una consolazione e una certa facilità di vivere meglio sarebbe la compassione e la carità. Ma occorre impegno perché bisogna fare qualcosa che non è naturale. La compassione non è naturale, la carità non è naturale, lo spirito di uguaglianza non è naturale. La mancanza di desiderio di dominio non è naturale... Gli uomini che apprezzo di più sono i santi. Il loro messaggio la loro testimonianza sono assolutamente indiscutibili. Credevano così profondamente da fondersi in Dio... Dobbiamo comportarci solo secondo i mistici. Bisogna staccarsi dai beni della terra pur amandoli, ma in modo disinteressato. Amando la bellezza... Avrei voluto vivere una vita da santo²⁸.

GUGLIELMO CAZZULANI

Via Mazzini, 33

Paullo (MI)

²⁸ E. IONESCO, *La ricerca di Dio. Intervista di Guido Ferrari*, Edizioni Casagrande, Bellinzona 1990, 29-32.