

TEOLOGIA SPIRITUALE

GIOVANNI MOIOLI

I/ LA «TEOLOGIA SPIRITUALE» COME NUOVO CAPITOLO DELLA TEOLOGIA: 1/ Spinte storiche immediate al suo determinarsi. 2/ Dalla teologia ascetica e mistica alla teologia spirituale. 3/ «Teologia spirituale» e teologia: il problema critico. 4/ Gli apporti di H. U. von Balthasar e di J. Mouroux. 5/ La teologia spirituale speciale: suoi contenuti e suoi problemi. 6/ La teologia spirituale e le «spiritualità». - II/ LINEE DI RIPRESA TEORETICA. - III/ LINEE DI IMPOSTAZIONE DI UN TRATTATO DI TEOLOGIA SPIRITUALE.

Divideremo la nostra presentazione in tre articolazioni principali.

La prima di esse offrirà un abbozzo di descrizione storica del determinarsi — dai primi decenni di questo secolo — della teologia spirituale come «nuovo» capitolo della ricerca e dell'insegnamento teologici.

Novità relativa: se si considera che il riaprirsi di tale capitolo sembra avere degli antecedenti, e si pone quindi piuttosto come il più recente episodio di una serie. Degli altri episodi, il primo si avrebbe attorno al secolo XIV, con il determinarsi di una letteratura «spirituale» che occupa un ambito autonomo rispetto alla letteratura «teologica»: il mondo dei «teologi» e quello degli «spirituali» mostrerebbero anche così di vivere ora in estraneità, ora in diffidenza, ora in polemica reciproca (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità: Verbum Caro*, Brescia 1968, pp. 200-214; F. VANDERBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in: NRT 82, 1950, 372-389). Il secondo episodio, pure assai vivace e soprattutto polivalente, si sarebbe avuto dalla seconda metà del secolo XVI a tutto il secolo XVII e, con delle propaggini, nello stesso secolo XVIII. Qui, infatti, sullo sfondo di quella «rottura» o di quel «divorzio» cui si è appena fatto cenno (si pensi a come ciò risulta, ad esempio, dalle opere di S. Teresa D'Avila), non troviamo soltanto delle posizioni preconcette o comunque chiuse (v. Melchior Cano, per il secolo XVI; o Bossuet, per il secolo XVII finiente), ma delle posizioni positivamente aperte nel senso della giustificazione o della fondazione teologica dell'esperienza spirituale, particolarmente dell'esperienza mistica (si pensi tra i teologi gesuiti, a F. Suarez; tra i domenicani dei secoli XVI-XVII, a Giovanni di S. Tommaso e a Tommaso Vallgornera; tra i carmelitani a Giuseppe dello Spirito Santo, l'Andaluso).

Resta evidentemente da vedere se ci troviamo di fronte a due episodi distinti o ad un episodio unico che sorge in correlazione coi movimenti culturali e spirituali dei secoli XII-XIII per concludersi con gli esiti della polemica antiquietista (condanna di Molinos; condanna di Fenelon), ma dove — in realtà — la posizione critica e talvolta incomprensiva dei

teologi nei confronti degli spirituali non è, nel complesso, né assolutamente ingiustificata, né veramente radicale. Anche prima dei secoli XVI-XVII il mondo «teologico» prende in considerazione — certo, non psicologicamente — l'esperienza spirituale (si pensi, tra i più grandi rappresentanti della nuova teologia, a Bonaventura e a Tommaso D'Aquino; e, tra i discussi, a Meister Eckhart). Quanto al mondo degli «spirituali» non si trascurerà la presenza, in esso, di una tendenza a «teologizzare» la propria esperienza (il rimando, ovviamente, va qui fatto soprattutto ai due vertici: cioè, per il secolo XIV, a Giovanni Ruysbroeck; e per il secolo XVI a Giovanni Della Croce). Ma col finire del secolo XVII, il capitolo — in un certo senso — si chiude. Il rilevarlo, soprattutto dopo H. Bremond, è divenuto quasi un luogo comune: anche se rimane aperto il campo per la ricerca delle motivazioni. Il peso della reazione al quietismo non sarà certo da sottovalutare; ma dovrà essere valorizzato pure il nuovo contesto culturale, che pone in situazione diversa la stessa teologia. Razionalismo e illuminismo variamente riducono e secolarizzano il discorso della fede: in particolare, si potrà dire che riducono in termini di metafisica (si pensi agli esempi dello spinozismo e dell'idealismo tedesco) o di coscienza morale (si pensi all'ispirazione kantiana) l'esperienza spirituale e mistica. In questo contesto, indubbiamente impoverito e di «crisi» è nato e vive o il *Manuale* di Teologia: al quale senz'altro manca — accanto alla Dogmatica ed alla Morale — la trattazione di Ascetico-mistica o — come poi si vedrà — di Teologia Spirituale. Precisamente l'introduzione, *nell'economia del Manuale Teologico*, di questa branca parrebbe dunque l'aspetto più immediato di novità, per il secolo XX, nei confronti dell'episodio concluso dal secolo XVII. Ma questa novità, non bisognerà dimenticarlo, ha la sua radice più vera in quel «movimento mistico» cui il mondo teologico di fine '800 e dei primi decenni del '900 ha complessivamente guardato con indubbio interesse e simpatia. Da un lato, dunque, risorgenza, dopo un periodo di stasi, di un interesse e assunzione di una funzione di guida da parte della teologia per un movimento spirituale-mistico in ripresa; e dall'altro, costituzione di un «manuale» di Teologia Spirituale: questi sembrano i fatti che, in prima approssimazione, contraddistinguono la «novità» dei più recenti rapporti tra la teologia e la spiritualità.

Aggiungendosi, tuttavia, ad un quadro che già risentiva di una esigenza di revisione metodologica, la nuova «teologia» non poteva non venirne toccata, ed impegnare così i suoi cultori ad una ricerca sul metodo che ad un tempo *ne legittimasse la presenza* tra le materie già riconosciute come teologiche (vale a dire la «dogmatica» e la «morale») e ne recuperasse l'unità interna senza compromettere — nel contempo — l'unità «formale» della teologia.

Dall'abbozzo storico che intendiamo così delineare, emergerà anzitutto, nei suoi termini fondamentali, il problema tipico della teologia spirituale: come riflessione o comprensione teologica (e perciò critica) dell'esperienza cristiana. Avremo pertanto *una seconda articolazione*, propriamente teoretica, del discorso nella quale dovrà essere assunto l'interrogativo metodologico fondamentale, se ed a quali condizioni sia possibile o sensata la pretesa di una teologia dell'esperienza spirituale o almeno se si possa ravvisare, in tale genere di ricerca, un compito della teologia.

Potrà seguire allora *una terza articolazione*, riguardante l'impostazione e i contenuti di un trattato di teologia spirituale.

I/ LA «TEOLOGIA SPIRITUALE» COME NUOVO CAPITOLO DELLA TEOLOGIA

1/ Spinte storiche immediate al suo determinarsi

L'accento è facilmente posto su due fattori: il cosiddetto «movimento mistico» cui già si è accennato; la costituzione della cattedra di ascetica e mistica nel curriculum teologico

(cfr. anche ultimamente C. GARCIA, *Corrientes Nuevas de Teologia espiritual*, Madrid 1971, pp. 14-25).

a) Il «movimento mistico» e la teologia

Una ricerca adeguata d'insieme sulle cause e sul significato del «movimento mistico» determinatosi verso la fine del secolo scorso nel mondo cattolico prevalentemente «latino», non pare ancora compiuto: almeno sul versante specifico degli studi di storia della spiritualità (si vedano, a giustificazione, le voci dal nostro punto di vista emblematiche; *Espagne, France, Italie* del «Dictionnaire de Spiritualité»). Che tale movimento, genericamente, debba essere collegato con un bisogno di interiorità vissuta, sia nel senso della riscoperta di una essenzialità cristiana rispetto alla «pratica» e alla devozione; sia nel senso della reazione ad un attivismo caritativo diffuso, ci pare cosa affermabile. (Si vedano, ad esempio, gli spunti che si possono trarre da O. MARCHETTI, *Bollettino d'Ascetica e Mistica*. Gli studi ascetico-mistici nell'ultimo ventennio, in: *ScuolC* 18, 1920, 461-474, soprattutto 460-470). Si tratta infatti di esigenze che affiorano chiaramente nel mondo religioso (cattolico) tra la fine del secolo scorso e gli inizi dell'attuale: dove si saldano o comunque convergono nel medesimo senso il bisogno di fondare la pietà (sia attraverso la liturgia: si pensi a Dom Guéranger; sia attraverso il dogma. Il titolo dell'opera di A. TANQUEREY, *Dogmes générateurs de la piété*, Paris 1926, può essere considerato rappresentativo di tutto un orientamento); e il bisogno di fondare nella «vita interiore» l'attività caritativo-apostolica (si pensi alla condanna dell'«americanismo» da parte di LEONE XIII, *Lettera* «Testem benevolentiae», 1893, e al significato che, in questo contesto, assume l'opera diffusissima di J. B. CHAUTARD, *L'âme de tout apostolat*, 1910¹) si saldano o comunque convergono nel medesimo senso.

Ma questo movimento, approssimativamente denominabile come «interiore» (si badi a non intendere il termine, per una sorta di utilizzazione ideologica, in un senso esclusivamente riduttivo: a misura che l'orientamento in parola cerca ed esprime l'essenzialità cristiana ritrovata, non ha nulla di privatistico o intimistico. L'esempio di Teresa di Lisieux o di Carlo de Foucauld restano, anche a questo proposito, da meditare), non dà adito al movimento cosiddetto «mistico» se non per il modo nuovo di prendere in considerazione l'esperienza mistica, cioè come un capitolo non straordinario ma normale dell'itinerario cristiano; addirittura come il «test» della perfezione cristiana raggiunta. Il problema della «santità» tende a diventare il problema della «mistica»; vocazione alla santità e vocazione alla mistica si avvicinano fino ad equivalersi praticamente. Ciò non si è determinato senza l'intervento di mediazioni teorizzatrici le quali hanno positivamente orientato l'esigenza di «interiorità» verso gli orizzonti mistici, proponendoli come punto di arrivo della maturità cristiana. Figura di particolare rilievo, in tal senso, è quella di A. Saudreau (per la cui incidenza, sul movimento mistico, si veda anche solo il cenno dedicatogli da P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, vol. IV, Paris 1930, p. 645). Ma ad essa si affiancheranno senz'altro alcuni grandi rappresentanti del tomismo, quali i domenicani J. Arinterio e R. Garrigou-Lagrange.

Nell'ambiente la posizione rivestiva sostanzialmente un carattere di novità: «ascetica» e «mistica» venivano infatti ora proposte come due fasi di un unico dinamismo, in continuità — pertanto — tra loro; e il momento mistico sembrava perdere il proprio carattere di eccezionalità. Di qui una inevitabile quanto feconda dialettizzazione delle opinioni: che è d'obbligo descrivere con riferimento alla presa di posizione polemica di Saudreau contro l'opera — per tanti versi così importante — di A. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, Paris 1901. A differenza del canonico di Angers, Poulain riproponeva infatti tra i quattro gradi dell'orazione ordinaria (fino alla contemplazione acquisita) e i quattro gradi delle orazioni mistiche, un vero e proprio salto qualitativo. Si tratta, secondo lui, di orazioni «soprannaturali», nel senso che vi viene sperimentata una passività nei confronti

dell'iniziativa divina; e sono «straordinarie» nel senso che vi viene operato qualcosa di nuovo, di inedito, descrittivamente irriducibile all'esperienza raggiunta nelle orazioni ordinarie: cioè, in definitiva, una «conoscenza intellettuale sperimentale di Dio». Il momento-limite della contemplazione iniziale e il momento mistico venivano così, sia pure sotto il profilo descrittivo, fortemente differenziati: ed il primo — nel quale propriamente non si giunge mai a sperimentare Dio — non poteva più apparire come la soglia inferiore del secondo — nel quale invece positivamente si procede nell'esperienza di Dio. Non insistiamo ulteriormente sulla presentazione dei termini della polemica, né ci preoccupiamo di dare una panoramica della partecipazione vasta e vivace del mondo teologico, soprattutto ma non esclusivamente francese (per questo, si potrà rimandare ad esempio a C. BUTLER, *Il misticismo occidentale*, Bologna 1970, pp. 25-101, che riproduce gli *Afirtoughts* dell'edizione inglese 1926; ma ancora meglio a J. MARÉCHAL, *Sur les cimes de l'oraison*. Quelques opinions récentes de théologiens, in: NRT 56, 1929, 107-127. 177-206). Più importante, infatti, dell'aspetto analitico è per noi rilevare il significato complessivo delle discussioni e delle ricerche. Esso è sempre duplice: sul piano di merito e su quello del metodo.

Impegnati a riflettere sul problema mistico, sulla sua natura e collocazione nella vita cristiana, sui rapporti tra «ascetica» e «mistica», i teologi raggiungeranno man mano un modo più corretto di porre il problema dell'unità della vita cristiana. Mantenendo i termini di partenza (rapporto tra «ascetica» e «mistica»), ne ritroveranno anzitutto l'unità interna non nel senso di una gradualità sistematica e quindi nella pratica identificazione tra perfezione della carità e determinarsi dell'esperienza mistica, ma nel senso che l'autenticità dell'«ascetica» e della «mistica» dovrà essere misurata sulla omogeneità con la vita teologale di cui entrambe sono espressione. Il momento mistico, in particolare, per quanto accettato e riconosciuto come valore cristiano, apparirà sempre più difficilmente come lo sviluppo normale o necessario della vita teologale. «Ascetica» e «mistica» risulteranno piuttosto due modi di sperimentare la medesima vita teologale. Anzi, alla fine, sembrerà più corretto parlare non di «ascetica», ma di «esperienza cristiana», entro la quale e in omogeneità con essa, trova spazio l'esperienza mistica propriamente detta (cfr. *L'esperienza cristiana*, Brescia 1956. Per la documentazione dei vari passaggi si vedano ad esempio G. MOIOLI, *Il problema della Teologia Spirituale*, in: ScuolC, Suppl. bibl., 94, 1966, 7-16; e soprattutto C. GARCIA, o.c., pp. 13-57).

Era però evidente che, avvicinandosi in tal modo all'esperienza (ed alla storia), il mondo teologico dovesse avvertire anche l'interrogativo metodologico: tanto più in un momento in cui la riflessione critica generale sulla natura della teologia andava acquistando attualità. Due orientamenti, nettamente distinti, dovevano così manifestarsi in proposito negli articoli programmatici delle nuove riviste specificamente dedicate ai problemi «ascetico-mistici», vale a dire «La Vie Spirituelle ascétique et mystique» (Paris, 1919) e «La Revue d'Ascétique et de Mystique» (Toulouse, 1920).

Il primo orientamento esprime l'esigenza che la teologia, anche quando considera la vita spirituale, rimanga esclusivamente sul piano «speculativo». È dunque per via «speculativa» che essa pone l'ascetica e la mistica e ne studia i rapporti in quanto conosce — in base ai principi rivelati, e deducendo da essi — la natura della perfezione cristiana, e il rapporto tra perfezione cristiana, vita teologale, doni dello Spirito Santo, contemplazione, visione beatifica. Problemi quali: la possibilità, la normalità, la natura del momento mistico, dovranno ricevere soluzione teologica solo su questo piano. L'attenzione all'esperienza (e alla storia) appare quindi — tutto sommato — secondaria. Si potrebbe dire che in questo caso il teologo *ritrova*, nel segno empirico dell'esperienza che considera, la «natura» che egli già conosceva per vie proprie. L'attenzione all'esperienza gli serve al più come stimolo al procedimento speculativo; o gli è necessaria per svolgere correttamente una funzione di direzione, di guida per il cammino concreto delle anime (cfr. R.

GARRIGOU-LAGRANGE, *La théologie ascétique et mystique ou la doctrine spirituelle*, in: VS 1, 1919-1920, 7-19).

Diversa, invece, anche se meno rigorosamente formulata, la posizione della «Revue d'Ascétique et de Mystique», per la quale la teologia, occupandosi di ascetica e di mistica, deve giungere finalmente alla comprensione di un dato storico e sperimentale. Per questo, metodo positivo (non esclusa la scienza psicologica) e metodo speculativo devono armonizzarsi. La cosa va, del resto, postulata in partenza: se è vero che tra «scienza positiva e insegnamenti della fede non c'è solco invalicabile» e che, pertanto, «dogmi ed esperienze possono unitamente illuminarsi». Si tratta dunque di due momenti integranti di una medesima comprensione totale: la collaborazione non è semplicemente estrinseca o periferica; ma è ipotizzata come *esigita ab intrinseco*, in quanto essa sola assicura alla teologia la comprensione adeguata di un dato che, come tale, non può essere postulato (cfr. J. DE GUIBERT, *Les études de théologie ascétique et mystique. Comment les comprendre?*, in: RAM 1, 1920, 1-19).

b) *L'istituzione della cattedra di ascetica e di mistica*

Il fatto è noto: esso cade da un lato nel contesto del movimento mistico, e dall'altro assume nei suoi confronti una funzione promozionale. Richiamato come insegnamento di ascetica da Pio X in un inciso del motu proprio *Sacrorum antistitum*, sullo sfondo di preoccupazioni antimoderniste («Quare, quum clericis multa iam satis eaque gravia sint imposita studia, sive quae pertinent ad sacras literas, ad Fidei capita, ad mores, ad scientiam pietatis et officiorum, quam asceticam vocant... omnino vetamus diaria quaevis aut commentaria, quantumvis optima ab iisdem legi...», in: AAS 2, 1910, 668), l'insegnamento si organizza presso le università romane col decennio successivo: e nel 1919 Benedetto XV approva ed incoraggia — scrivendo al padre O. Marchetti — l'iniziativa. Riferendosi immediatamente a quanto è stato realizzato dall'Università Gregoriana, Benedetto XV parla «di una cattedra di teologia ascetico-mistica, mirante a procurare una più profonda formazione del clero, mercè lo studio scientifico e pratico delle principali questioni concernenti la perfezione cristiana» (Lettera del 10 nov. 1919, in: AAS 12, 1920, 29). E prosegue rilevando: «Suole infatti accadere che, non esistendo la trattazione di tal genere di studi negli ordinari corsi di teologia dommatica e morale, il giovane clero, mentre si nutre di svariate sacre discipline, rimanga poi digiuno dei veri principi della vita spirituale... A colmare tale lacuna è sorta... questa scuola; la quale, non solo tende a preparare dotti direttori di spirito, ma è destinata nel tempo stesso a correggere quell'ascetismo vago e sentimentale e quell'erroneo misticismo che, o inventati liberamente dall'arbitrio individuale, o attinti a fonti sospette, non mancano anche oggi di serpeggiare nel popolo, con grave pericolo delle anime» (*Ibidem*, 30).

La definizione giuridica dell'insegnamento, al livello proprio delle facoltà teologiche, avverrà però soltanto a seguito della costituzione *Deus scientiarum Dominus* (24 maggio 1931). Le «ordinationes» emanate dalla Congregazione dei Seminari e delle Università a seguito della Costituzione pontificia, prevedono infatti l'ascetica tra le «discipline ausiliarie» (quelle cioè «quae ad principales (disciplinas) bene tractandas necessariae sunt»); mentre la «mistica» viene ricordata nell'elenco esemplificativo delle «discipline speciali» (quelle che — secondo la costituzione — «disciplinas, sive principales sive auxiliares, complent quodammodo atque perficiunt»): AAS 23, 1931, 271-281. Evidentemente il provvedimento non poteva non essere accolto senza meraviglia: perché pareva prendere posizione su un problema metodologico ancora in movimento (cfr. J. DE GUIBERT, nel breve commento apparso in RAM 12, 1931, 240-241 e J. PERINELLE, *Bulletin de théologie Spirituelle*, in: RScPhilT 20, 1931, 820-821). L'interpretazione non fu tuttavia in questo senso: del resto l'elenco esemplificativo delle «disciplinae speciales» si presenta esso stesso senza pretese tecniche o metodologiche («Quae hic exempli causa subiiciuntur

— vi si legge a modo di sottotitolo — neque numero neque nominibus definita sunt, cum et augeri et dividi et diverso modo appellari possunt»). Così, Périnelle si trova d'accordo con De Guibert nell'intendere che le *Ordinationes* non prendono posizione tra le varie tendenze in campo: concretamente tra una tendenza presente — con sfumature diverse — presso Autori tedeschi (Murawski, Zimmermann, Hertling) e una prevalente tra Autori dell'area latina. «I due termini — scriveva il fondatore della «Revue d'Ascétique et de Mystique» — vanno presi nel senso più corrente, se non in quello più preciso: *ascetica* designa lo studio dei principi della vita spirituale nel suo sviluppo più ordinario; *theologia mystica* è da riservare alle questioni più speciali, sollevate soprattutto dagli stati mistici più nettamente caratterizzati. Non è probabilmente l'accezione tecnica di questi termini in un vocabolario rigorosamente scientifico: ma è un significato che sarà facilmente compreso dalla massa dei lettori del documento pontificio» (RAM 12, 1931, 240-241). In tal modo, i vantaggi che si potevano sperare dalla istituzionalizzazione auspicata si ebbero concretamente: ad essa principalmente ascrivemmo il mantenersi in atto della ricerca e della riflessione nonostante che la questione ascetico-mistica avesse ormai indubbiamente perduto in attualità, e quindi in capacità di impulso. Più immediatamente, l'istituzionalizzazione dell'insegnamento dovette contribuire in misura notevole a stimolare e a generalizzare la riflessione metodologica. Périnelle non aveva mancato di presentirlo: «Come, nei diversi Seminari ed Università, si farà l'articolazione di questo insegnamento della teologia spirituale con quello delle altre branche della teologia? Come saranno distribuite le cattedre?... La ripartizione delle materie varierà senza dubbio secondo il metodo in vigore nei diversi collegi. Dipenderà in particolare dal modo di considerarvi la teologia morale propriamente detta: ove (con S. Tommaso) come morale delle virtù; e ove (secondo le tendenze moderne) come una morale dei precetti... Quale che sia d'altronde l'organizzazione adottata, occorrerà fare attenzione a non togliere gli agganci della dottrina spirituale né alle grandi verità dogmatiche, né alla descrizione del nostro organismo soprannaturale. Solo a questa condizione resterà veramente scientifica, veramente teologica» (J. PERINELLE, *Bulletin de théologie spirituelle*, o.c., 821). Il nuovo clima, entro il quale già stavamo entrando ed erano più urgentemente chiamati ad entrarvi gli studi di quella che sempre più decisamente sarà chiamata «teologia spirituale», ci sembra qui felicemente prospettato. Il problema di fondo diventa ormai quello dell'unità della teologia, entro il quale bisogna considerare il rapporto della nuova disciplina con la teologia dogmatica (la «grazia», l'organismo soprannaturale) e la teologia morale. È la questione introduttiva fondamentale dei Manuali che si vanno moltiplicando: i quali nascono dall'insegnamento e gli sono finalizzati. A tale questione corrispettivamente — e con diversa ampiezza — fanno cenno pure soprattutto i manuali di teologia morale. Ma evidentemente la discussione critica si svolge al di fuori di questo alveo di sua natura ristretto.

2/ Dalla teologia ascetica e mistica alla teologia spirituale

Il titolo indica un orientamento che si generalizza a partire dagli anni Trenta, e si mantiene anche ora complessivamente costante: nonostante il tentativo, localizzatosi soprattutto in Spagna verso gli anni '50 (v. indicazioni in C. GARCIA, o.c., p. 66, nota 16) di sostituirlo con la dizione «teologia della perfezione».

La prospettiva si può ben dire già contenuta nel titolo della rivista domenicana «La Vie Spirituelle ascétique et mystique». Essa sembra voler marcare in questo modo anzitutto l'unità dell'ambito reale in cui ascetica e mistica si contengono, cioè appunto la «vita spirituale». Dal primo editoriale sembra poi risultare che questa «vita» viene qualificata come «spirituale» nel duplice intendimento di contrapporsi al «materialismo» ambiente, e di mettere in rilievo il riferimento allo Spirito Santo (cfr. VS 1, 1919-1920, 1-6).

Solo qualche anno dopo tuttavia (J. HEDLEY, *Lex levitarum*, Maredsous 1922), si cominciò a parlare di «teologia spirituale». J. De Guibert (1926) e J. Heerinckx (1931) vanno indicati tra i primi Autori di manuali scolastici che si siano posti in questa direzione. Del 1927 è un articolo di A. VALENSIN dal titolo significativo: *L'objet propre de la théologie spirituelle. Ascèse et mystique: leur place respective dans la doctrine sacrée* (NRT 54, 1927, 161-191); mentre, col 1930, la RScPhilT dà inizio al bollettino di teologia spirituale, sostitutivo di quello di teologia mistica iniziato nel 1920 (19, 1930, 789-802 a cura di J. PERINELLE).

Le motivazioni della nuova titolatura sono diverse: ma due vi prendono particolare rilievo. Anzitutto, il raccordo che essa permette con l'orientamento degli studi ascetico-mistici. Il ricupero dell'aliquale unità dei due momenti comportava per ciò stesso — lo si è visto — il ricupero dell'unità della «teologia» ad essi relativa. Di qui l'opportunità di un termine che potesse essere comprensivo della ascetica e della mistica, sia al livello di realtà vissuta («vita spirituale»), sia al livello di ricerca teologica nei loro confronti («teologia spirituale»).

Che poi l'aggettivo «spirituale» fosse particolarmente opportuno, doveva apparire non tanto dalla sua diversità o superiorità rispetto ad «ascetica» o «mistica», ma dall'intuizione del suo carattere cristiano, più precisamente del suo riferimento all'antropologia ed alla vita cristiana. I richiami biblici sottesi verranno via via evidenziati: il cristiano è un uomo «spirituale» (riferimento allo Spirito Santo); egli conduce non una vita «carnale», ma «spirituale»; la sua esperienza della vita secondo l'Alleanza, è un'esperienza spirituale. Il termine si prestava dunque bene ad indicare sia l'ambito unitario da cui l'«ascetica» e la «mistica» cristiane emergono ed in cui vanno collocate e comprese; sia il criterio per la loro interpretazione ed il loro «discernimento» (l'uomo «secondo lo Spirito»; la vita o l'esistenza «secondo lo Spirito»).

3/ «Teologia spirituale» e teologia: il problema critico

La panoramica precedente ci ha già messi in presenza degli elementi essenziali del quadro; che ora giova ritrovare ripercorrendo alcuni momenti nodali della discussione. L'interrogativo fondamentale resterà, secondo noi, quello già profilatosi nelle posizioni programmatiche delle due autorevoli riviste francesi di spiritualità: vale a dire, che cosa significa e come può essere legittimo che il teologo, restando fedele al suo metodo, e quindi al suo livello proprio, possa occuparsi di «vita spirituale». Può occuparsene precisamente anche in quanto esperienza; quindi in quanto è un «vissuto», un dato «storico», «positivo»?

All'interno di questa domanda fondamentale, e riferito ad esso, riveste il carattere di episodio ormai concluso la discussione — pure non priva di spunti speculativi — sui rapporti tra teologia spirituale e teologia morale. A distanza, ci sembra che il suo interesse maggiore sia nel documentarci la preoccupazione a suo modo da essa suscitata presso i moralisti, di ritrovare respiro cristiano alla loro disciplina.

Senza riprendere gli elementi di discussione metodologica presenti nel periodo precedente la costituzione *Deus Scientiarum Dominus*, ci limiteremo in questo paragrafo a recensire sinteticamente sia il momento del confronto critico tra teologia spirituale e teologia morale, sia il momento della ripresa dell'interrogativo fondamentale, coagulatosi attorno all'intervento di A. Stolz.

a) Confronto critico con la teologia morale

Il presupposto che rende possibile il confronto e che, in un primo tempo, induce a considerare teologia spirituale e teologia morale almeno potenzialmente in reciproca concorrenza, è la convinzione diffusa del carattere pratico-direttivo delle due «teologie».

Di fronte ad una teologia morale che, nella sua versione manualistica, si mostrava per lo più «casuisticamente» direttiva dell'agire, preoccupata di discernere il lecito dall'illecito, la teologia spirituale poté apparire anzitutto ed essere proposta anch'essa come «direttiva» nel senso preciso della perfezione cristiana.

Obiettivamente, tuttavia, non si trattava di una soluzione profonda. Sarebbe bastato infatti che sorgesse l'interrogativo sulla legittimità di ridurre la teologia morale al di qua dello spazio della perfezione cristiana, facendone così non una morale della carità o del fine, ma della legge; e sarebbe bastato, parallelamente o consecutivamente, porsi il problema dello statuto proprio della casuistica nel quadro della teologia morale, perché quella divisione dei campi tra teologia morale e teologia spirituale mostrasse la propria inconsistenza.

Dal versante della rivendicazione, da parte dei moralisti, di una prospettiva aperta al discorso della perfezione cristiana, la critica sarà mossa soprattutto da A. VERMEERSCH: il quale verrà conseguentemente indotto a giustificare la teologia spirituale come «arte» (nel senso scolastico di tecnica, o di «*recta ratio factibilium*»: da tradurre con «didattica», nel nostro caso), più che come scienza della perfezione cristiana (cfr. *Theologiae moralis principia-responsa-consilia*, Romae 1922, p. 5; posizione pressoché immutata nella 4.a ed.: vol. I, Romae 1947, pp. 4-7). Di fronte alla sollecitazione di Vermeersch, risulta evidentemente solo una risposta apparente, anzi del tutto nominalistica quella di Autori (come De Guibert, o Heerinckx), tendente a riservare alla teologia spirituale la «perfezione di consiglio», o la perfezione nella sua «pienezza», o nella sua massima intensificazione: quasi fosse possibile individuare due contenuti diversi nella perfezione morale cristiana, assegnandone uno (più generico? più largo? meno profondo?) alla teologia morale; ed uno (più precisato? più ristretto? più intenso?) alla teologia spirituale.

L'invito era piuttosto a considerare teologia morale e teologia spirituale — sul presupposto che dovessero mantenersi riferite entrambe alla perfezione — come due modi diversi di abordarla, secondo formalità diverse, il medesimo oggetto. Se Vermeersch considerava di tipo «artistico» l'approccio alla perfezione cristiana proprio della teologia spirituale, bisognava riconoscergli in ciò una certa coerenza con le premesse: oltre all'intenzione di assumere e di interpretare scolasticamente un modo abbastanza diffuso di presentarsi della teologia spirituale stessa.

La discussione di questo aspetto è stata concretamente collocata nel contesto più vasto di una riflessione critica sui rapporti tra casuistica e «sapere» morale, da un intervento di J. MARITAIN (cfr. *S. Jean de la Croix praticien de la contemplation*: reperibile in: «*Etudes Carmélitaines*» 16, 1931, 62-102; o in *Degrés du savoir*: noi citiamo dalla 5.a ed., Paris 1948, pp. 615-697).

Maritain riteneva infatti di poter organizzare il «sapere pratico» teologico, distinguendovi due gradi: uno remotamente direttivo dell'azione (al livello cioè dei principi o dei criteri orientatori ultimi dell'agire morale, e della sua natura); uno più ravvicinato alla sfera dell'agire concreto, pur non identificandosi ancora con la valutazione prudenziale (potremmo dire: è un grado di «sapere direttivo» che si esercita già sui diversi tipi di azione morale: già applicativo dei principi: ma ad un livello che non è ancora quello dell'atto che il soggetto deve porre *hic et nunc*). Il primo grado del sapere morale è «speculativo-pratico»: siamo nell'ambito della teologia morale propriamente detta (v. la morale tomista). Il secondo grado è «praticamente-pratico»: esso è ancora ad un livello di universalità e di oggettività che permette di parlare di «scienza» nei suoi confronti. Tale scienza «praticamente-pratica» è la «casuistica»: che può svolgersi alla maniera della *Theologia Moralis* di S. Alfonso; oppure alla maniera «spirituale» o «contemplativa» di S. Giovanni della Croce. Orbene: la teologia spirituale sarebbe precisamente la «casuistica» dell'itinerario contemplativo, o — se si vuole — della perfezione cristiana. La proposta maritainiana suscitò attenzione e prese di posizione soprattutto da parte to-

mista. Particolarmente pertinenti le critiche sollevate da T. DEMAN, (*Sur l'organisation du savoir moral*, in: RScPhilT 23, 1934, 259-280; *Questions disputées de science morale*, in: RScPhilT 26, 1937, 278-306) e da J. M. RAMIREZ (*Sur l'organisation du savoir moral*, in: BThom 4, 1934-1936, 423-432). Ai due moralisti domenicani pareva impossibile costituire una scienza «casuistica» a sé stante, che in qualche modo mediasse tra la teologia morale solo «eminentemente» direttrice dell'agire, e la prudenza. Ogni avvicinamento del principio direttivo ai casi particolari, mentre è esigito dalla natura stessa dei principi morali, deve essere considerato piuttosto come funzione della virtù di prudenza: non si tratta dunque più di «scienza», né di «teologia».

Il problema non solo del modo proprio di «dirigere» l'azione, ma dello stesso carattere «direttivo» della teologia spirituale, veniva così radicalmente riproposto. Un'alternativa si delineava: se la teologia spirituale si concepiva come «casuistica della perfezione» doveva accettare di non essere propriamente «teologia»; se rifiutava la modalità «casuistica» come specifica, le si apriva la possibilità di recuperare dignità teologica, ma per identificarsi *simpliciter* con la teologia morale.

A dire il vero, Deman si rendeva conto che la casuistica poneva un interrogativo importante al teologo moralista: vale a dire, l'esigenza di riflettere sul rapporto tra principi ed esperienza, nel costituirsi stesso della scienza morale, in quanto direttrice dell'azione. Il teologo di Friburgo riconosceva indubbiamente una certa azione dell'esperienza (sia delle «cose della vita», sia dei valori morali personalmente vissuti) nell'individuazione dei principi e nella costituzione dei sistemi morali: ma il piano della scienza non è formalmente quello dell'esperienza; e l'esperienza morale personale non giustifica la verità interna dei principi, pur essendo il fondamento della rettitudine del giudizio morale in ordine all'agire concreto (= prudenza). In questo senso la scienza morale resta, per Deman, essenzialmente speculativa e speculativamente direttrice dell'agire. La casuistica (sia essa «morale» o «spirituale») risolve male il problema che pone, se si costituisce non come prudenza, bensì come scienza.

Ma un'altra ipotesi avrebbe potuto entrare ancora in considerazione: se cioè l'esperienza dei valori morali cristiani — in quanto si dà oggettivamente, come fatto, nella storia — non potesse divenire essa stessa oggetto di riflessione teologica, ed a quali condizioni. Se ciò fosse possibile, il rapporto teologia-esperienza — che in ipotesi rappresenterebbe il problema di fondo della casuistica — verrebbe posto al di fuori di ogni preoccupazione direttiva, tipica della casuistica stessa: e quindi anche al di fuori di un confronto con la stessa teologia morale (pure concepita, in ipotesi, come direttiva dell'azione). Saremmo insomma ad un capitolo di teologia «nuovo» rispetto alla teologia morale; ma probabilmente nuovo rispetto pure alla cosiddetta teologia dogmatica.

In tal senso, precisamente, si porranno le premesse per una svolta della ricerca verso gli anni '40. L'interesse per il confronto critico con la teologia morale si rivelerà allora ormai esaurito (eccetto nei manuali, che vanno ripetendo delle formule): il problema diventerà invece appunto quello della «psicologia» e dell'«esperienza»: meglio, della legittimità che la teologia si rivolga (alla psicologia e) all'esperienza cristiana come ad un dato di cui cercare la comprensione.

b) Esperienza e teologia: la discussione Stolz-Gabriele di S. Maria Maddalena

Scrivendo la *Teologia della Mistica* (ed. ted. Regensburg 1936; trad. it., rivista dall'A., Brescia 1940), A. STOLZ aveva senza dubbio due intenti fondamentali.

Il primo era di proporre, in tutta l'ampiezza ed originalità proprie, l'antropologia cristiana come fondamento al discorso sulla «mistica». Non appena la «grazia» o l'inabitazione, o i doni dello Spirito Santo dovevano essere assunti in maniera più o meno frammentaria, ma l'integralità della visione cristiana sull'uomo: quella che Stolz riteneva fosse la visione biblica e la visione tradizionale antica, centrata sul tema del «ritorno al paradiso».

so» in partecipazione alla passione e risurrezione di Cristo. Impostazione complessivamente di timbro senza dubbio «escatologista», come si sarebbe detto poco più tardi: sul quale aspetto tuttavia non insistiamo perché, nella nostra prospettiva, importa soprattutto cogliere il richiamo ad uscire dalla settorializzazione manualistica, nella ricerca dei «fondamenti» dogmatici dell'esperienza «spirituale».

Ma l'esigenza di Stolz non era solo di questo tipo. La sua intenzione critica era anche di contrapporre l'oggettività della sintesi che la teologia è in grado di fornire, allo psicologismo che — soprattutto per responsabilità dei grandi mistici spagnoli del secolo XVI — era, secondo Stolz, ormai divenuto imperante. L'errore dello psicologismo sta nel ridurre a stati ed a fenomeni psicologici particolari il contenuto o il significato teologici, in sé esclusivamente obiettivi, della «mistica» (e quindi anche dell'ascetica): Non che tutto ciò, in quanto è vissuto, non sia in qualche modo oggetto di esperienza: Stolz non lo nega; ma vuole che il discorso sull'ascetica e sulla mistica si faccia — dal teologo — indipendentemente da ogni risvolto psicologico. Ci si chiede allora se una «teologia della mistica» — cioè dell'uomo in quanto «ritornato al paradiso» per associazione alla passione-morte di Cristo — sia propriamente «altro» da un'antropologia teologica (= dogmatica). In effetti, con la sua opera, Stolz riproponeva in maniera molto netta ai «teologi della mistica» il problema del metodo: obbligandoli, ancora una volta, ad interrogarsi criticamente se un certo tipo di convinzione sul carattere composito del metodo della teologia spirituale (empirico-psicologico, e propriamente teologico; o anche: induttivo-deduttivo) fosse valido o no. In un certo senso, si può dire che il discorso di Stolz non è senza affinità — sotto il rapporto dell'istanza e della linearità metodologica — con quello già incontrato presso i tomisti. Ma per il benedettino il valore da salvare non è anzitutto l'indole speculativa della teologia, bensì — nel nostro caso — la distinzione tra «ontologia» dell'uomo storico nel piano di Dio, e fenomenologia (o psicologismo) «spirituale». Così, le esigenze di Stolz sono ben più radicali di quelle dei tomisti, in quanto a differenza della teologia della mistica ipotizzata ad es. da un Garrigou-Lagrange, quella del benedettino muove dal presupposto, o lo mette in opera, che le esperienze vissute dall'uomo «in ritorno» o già «ritornato al paradiso» non interessano al teologo come tale. Gli importa il senso dell'uomo nel disegno di Dio e la possibilità oggettiva che gli è accordata di raggiungerlo in associazione alla passione-risurrezione di Cristo: a tal fine l'esperienza storica dei mistici (e più in generale l'esperienza spirituale) non viene presa in considerazione, neppure a quel titolo estrinseco a cui era stata assunta nella teologia tomista. L'interlocutore più rappresentativo di A. Stolz è stato forse il carmelitano GABRIELE di S. Maria Maddalena (*Indole psicologica della Teologia Spirituale*, in: RFN 32, 1940, 31-142).

Per Gabriele, la teologia spirituale — che trova il suo modello nell'opera di Giovanni della Croce — ha essenzialmente una dimensione psicologica, che la caratterizza pertanto nei confronti della «teologia comune» come un particolare modo di porsi di essa, o anche come un suo compito. Tale dimensione psicologica è concepita dal Carmelitano in una maniera abbastanza particolare: in quanto la teologia spirituale non deve tanto cercare la spiegazione teologica del dato esperienziale o la concordanza (il concordismo?) tra una data esperienza e i principi della teologia; bensì deve condurre lo studio dell'evoluzione della vita di grazia nel soggetto umano fino a dedurne le condizioni psicologiche universali in cui tale evoluzione avviene, in quanto da essa determinata. Quasi una specie di fenomenologia a priori, dove il dato per così dire ontologico permette di estrapolare circa il modo generale di strutturarsi della psicologia soprannaturale.

La posizione, per quanto lontana da quella di Stolz, era certamente in grado di sfuggire, per un verso, all'obiezione di psicologismo sollevata dal benedettino tedesco anche contro gli studi di teologia spirituale. Poteva però ricadervi in maniera anche più radicale nel senso che restava del tutto da verificare la «possibilità» teologica di un simile discorso.

Non era forse arbitrario, teologicamente parlando, pretendere ad una fenomenologia normativa del soprannaturale in noi? Potrebbe il teologo ipotizzarla, senza domandarsi se esista una fenomenologia o una tipologia rivelata della vita di grazia? Gli potrebbe bastare la giustificazione del tutto estrinseca — a cui peraltro il Carmelitano ricorre — che l'esigenza direttiva della teologia spirituale richiede un tal genere di ipotesi o di estrapolazione a priori?

Il discorso di Gabriele di S. M. Maddalena non era insomma una risposta a Stolz: come del resto il benedettino tedesco aveva prontamente rilevato (cfr. *Mistica e psicologia*, in: «Vita Cristiana» 12, 1940, 412). Era piuttosto una contrapposizione: che se in sostanza si muoveva in una direzione tomista (per il taglio fortemente «speculativo» della giustificazione dell'indole psicologica della teologia spirituale), andava tuttavia speculativamente e soprattutto teologicamente rifondata.

Ma, con maggior chiarezza ed esigenza che non nella fase di confronto critico con la teologia morale, dal dibattito Stolz-Gabriele emergeva l'interrogativo circa la riferibilità della teologia all'esperienza. «Psicologia» era il termine nuovo, meno ricco di quello di «esperienza morale» affiorato nella polemica di Deman contro Maritain. Meno ricco e certamente più ambiguo: come può dimostrare l'uso abbastanza diverso che ne fanno Gabriele e Stolz. Occorreva ancora armonizzare questo orientamento con l'esigenza formulata in termini chiari dalla «Revue d'Ascétique et de Mystique» fin dal suo sorgere, e da noi già richiamata: assumere cioè la «spiritualità» come un dato storico-psicologico (comunque positivo) e arrivare a domandarsi se e quanto questo dato potesse essere teologicamente compreso, e a quali condizioni ciò potesse avvenire.

4/ Gli apporti di H. U von Balthasar e di J. Mouroux

La polemica Stolz-Gabriele non ha dato complessivamente luogo a quegli sviluppi che pure sarebbero stati auspicabili: né sul piano della metodologia teologica in genere, né su quello specifico della teologia spirituale.

In questa precisa direzione, il fatto va senza dubbio messo in rapporto con l'insorgenza e lo sviluppo, abbastanza disordinati, di un interesse per quelle che venivano riconosciute in genere come «nuove» esigenze della spiritualità: quali la dimensione biblica e liturgica; il senso dell'impegno temporale; la spiritualità delle situazioni e degli stati di vita. Sarebbe tuttavia non oggettivo ritenere completamente caduto il discorso, per il periodo che va dagli anni del dopoguerra (si potrà prendere come punto di riferimento tipico o come test della nuova svolta di interessi l'inchiesta aperta e pubblicata da «La Vie Spirituelle» sotto il titolo: *Vers quel type de sainteté allons-nous?*, febbraio 1946) al postconcilio. Due pensatori, vigorosi e personali, ci sembrano — in proposito — degni di particolare rilievo, per le prospettive da essi tenute aperte sul problema: H. U. von Balthasar e J. Mouroux.

a) La «fenomenologia soprannaturale» di Balthasar

Scrivendo, nel 1950, il saggio importante su Teresa di Lisieux, Balthasar intendeva dare un esempio di agiografia teologica: dove cioè apparisse che l'esistenza di un santo è «esistenza teologica» massimamente là dove — come nel caso della cosiddetta «piccola» Teresa — tale esistenza si confondesse nella «missione», e dovesse quindi essere letta — quasi al di là dei tratti empirici — precisamente anzitutto per scoprirvi i tratti di una «missione» dall'alto. «Esistenza teologica» significa che nel santo si attua la riconciliazione obiettiva tra santità e teologia: in quanto la santità, come accoglimento vissuto («mariano») del mistero divino, è «esegesi» della rivelazione, quindi del mistero di Cristo; e perciò stesso è il luogo reale in cui può alimentarsi e formularsi in autenticità anche quel tipo di «teologia» riflessa che è la scienza dei teologi.

Di qui il senso dell'invito all'agiografia perché si costruisca come «fenomenologia soprannaturale»: ciò che in concreto significa anche la proposta di un modello di soluzione del problema dei rapporti tra «esperienza» (intesa come attenzione e descrittività di un dato concreto, storico, vissuto) e teologia. «Nell'epoca moderna la teologia e la santità si sono sviluppate indipendentemente l'una dall'altra... Soltanto in rari casi i santi sono ancora teologi e non sono perciò più tenuti nella dovuta considerazione, ma relegati con le loro opinioni in quella specie di zona periferica che è la *spiritualité* e nel migliore dei casi la *théologie spirituelle*. L'agiografia moderna ha certamente dato il suo contributo a questa frattura, presentando i santi, la loro vita e la loro opera, quasi esclusivamente in categorie storiche e psicologiche, dimenticando di avere anche e soprattutto un compito teologico. Quest'ultimo richiede però l'uso di un metodo diverso: non tanto uno sviluppo biografico-psicologico dal basso, quanto una specie di *fenomenologia soprannaturale*, che partendo dall'alto studi le grandi missioni suscitate da Dio sulla terra» (*Sorelle nello Spirito*, Milano 1974, p. 22). Si tratta dunque di cogliere nel «fenomeno» che è l'esistenza concreta di un santo o la sua esperienza «spirituale», l'intenzionalità oggettiva che vi si traduce: il disegno di Dio, cioè il mistero che si partecipa. Nel dato concreto, che pure va studiato e analizzato, bisogna dunque cogliere la «forma», o la «figura» che viene dall'alto: così la concretezza del dato storico, umano, singolare, potrebbe essere assunta con pieno rispetto nella teologia; senza alcun bisogno di concettualizzare il concreto o di mantenere una sorta di dicotomia tra esperienza ed ontologia. La posizione di Balthasar ci sembra infatti voler superare sia la posizione tomista, sia quella di Gabriele, sia quella di Stolz: pur non nominando nessuno di questi che ci sembrano gli obiettivi interlocutori. «Attraverso la loro esistenza di santi si dovrebbe dunque cercare di cogliere e comprendere la missione che Dio compie nella Chiesa, distinguendo la missione vera e propria dalle realizzazioni limitate. Non però nel senso di una divisione, dal momento che questa missione s'incarna nella vita, nell'opera e nella sofferenza del santo, nonché nella sua persona, nella sua storia, nella sua psicologia... non dunque in un'astrazione della vita, in una concettualizzazione del concreto, in una spersonalizzazione di ciò che è personale e irripetibile, *ma sulla scorta del metodo fenomenologico, che, per quanto è possibile all'uomo, nel fenomeno concreto coglie l'"essenza", la "forma", l'intelligibile nel sensibile. Solo che qui l'intelligibile è qualcosa di soprannaturale e la sua contemplazione presuppone la fede, anzi la partecipazione alla vita della santità*» (*Ibidem*, pp. 22-23: sottolineatura nostra). Proposta suggestiva, senza dubbio: che acquista in rigore sistematico, qualora la si legga in coerenza con l'intero progetto balthasariano di «estetica» teologica. Tanto più accettabile, dunque, a misura che si accoglie l'intera costruzione; tanto più soggetta a cauzione, nell'eventualità che si assumesse una posizione critica nei confronti del progetto globale. Ma per restare al merito della proposta stessa, si vede senza difficoltà, crediamo, che per Balthasar la cosiddetta teologia spirituale (ma la teologia stessa — collocata, alimentata, emergente dalla santità — è «spirituale») verrebbe ad identificarsi con l'agiografia *teologica*: la quale, se considera principalmente i santi, può nondimeno aprirsi ad includere l'intera vita o l'intera storia della chiesa, letta appunto secondo i criteri della «fenomenologia soprannaturale» che Balthasar può elaborare. Si tratterebbe senza dubbio di un compito importante della teologia: anzi, di una delle condizioni della sua vitalità, se non addirittura della sua possibilità. Così infatti la teologia si difenderebbe dalla tentazione di concepire la rivelazione come un presupposto da studiare in sé e per sé, non considerandola quindi come un avvenimento in atto. «La vita una che si svolge tra Cristo e la Chiesa è la sede della teologia esposta come vita vissuta, anche e appunto nel senso di un realismo permanente della vita reale tesa tra perdizione e redenzione, tra il peccato e la santificazione... Questo e non un "mondo sapienziale" incolore e astorico, è la realtà, con cui ha a che fare la teologia... Le articolazioni essenziali della teologia narrano di un evento tanto immenso, che da esso appunto non si può mai astrarre — così come

Husserl invece attua l'*epochè* metodologica rispetto alla fattualità. La scienza umana, anche se è teologia, manterrà sempre la tendenza a mettere così tra parentesi e a intendere la Rivelazione storica meno come un avvenimento in atto, da cogliere e da ascoltare sempre nel suo *hic et nunc*, che non come un dato presupposto, ed è questo a costituire la materia della riflessione teologica. Contro questo atteggiamento i santi si sono sempre posti sulla difensiva» (*Teologia e santità, o. c.: Verbum Caro*, Brescia 1968, p. 225).

D'altra parte, la struttura della «fenomenologia» proposta, per cui essa ricalca in sostanza il movimento dell'«apparire» della figura o della partecipazione e perciò discende «dall'alto», è davvero particolare. Il rischio ci sembra, quanto meno, quello di fare del «fenomeno» un'occasione per riproporre il disegno. E forse anche di «consumare» semplicemente o di trapassare il fenomeno, per soffermarsi sull'intenzionalità raggiunta: cioè Dio nel santo. «Occorre mettere in evidenza ciò che essi stessi vogliono, e cioè la loro missione... Occorre lasciare nell'ombra ciò che essi stessi vogliono e devono lasciare nell'ombra: la loro povera personalità... Ciò che nel santo è perfetto è prima di tutto la sua missione. In un secondo momento anche lui può essere chiamato perfetto... La sua esistenza (= Teresa di Lisieux) ha un valore esemplare per la Chiesa solo in quanto lo Spirito Santo si è impadronito e servito di lei, per dimostrare qualcosa ai cristiani... soltanto per questo la Chiesa dovrebbe interessarsi di Teresa» (*Sorelle nello Spirito, o. c.*, pp. 22-23, 25).

b) *La «teologia dell'esperienza cristiana» di J. Mouroux*

L'opera di J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*. Introduction à une théologie (Paris 1952; trad. it. Brescia 1956), contiene — a nostro avviso — due lezioni fondamentali. Anzitutto, il tentativo di precisare l'ambito proprio dell'esperienza religiosa e — in riferimento ad essa — dell'esperienza cristiana.

Per Mouroux, l'esperienza vera si ha solo quando è personale, cioè implica la persona in quanto — secondo tutti i suoi livelli — vive o assume la complessità dei rapporti che intessono l'esistenza, integrandoli con coerenza nell'unità del proprio movimento. Più che «esperienza dell'oggetto» (come vorrebbe la riduzione empiristica), l'esperienza vera è dunque esperienza *del modo personale di rapportarsi* agli «oggetti»; più precisamente è esperienza dello *strutturarsi del movimento della persona*: in questo senso, Mouroux dice che il suo ambito non è né l'empirico, né lo sperimentale, ma lo «esperienziale». Raggiunta questa definizione dell'esperienza, Mouroux può mostrare abbastanza facilmente sia che l'esperienza religiosa è l'esperienza per eccellenza della persona; sia — o equivalentemente — che essa è di tipo esperienziale, o — secondo la formula dell'Autore — è «l'esperienza strutturata per eccellenza», irriducibile ad un dato elementare e semplice (o. c., p. 34). Tale sarebbe, ad esempio, la riconduzione dell'esperienza religiosa al solo piano della sensibilità, con esclusione della componente intellettuale o volitiva. Tale, ancora, la lettura di questa esperienza in termini solo di «stati» psicologici della persona, in alternativa agli «atti». Tale, infine, la semplificazione delle dimensioni della personalità religiosa (individualismo, esclusione di mediazioni, ecc.). Invece, «l'esperienza religiosa appare come l'esperienza strutturata per eccellenza. Essa infatti consiste nel prendere coscienza di una relazione pensata, voluta, provata, impegnata nella vita, inserita nella comunità umana. Più esattamente, essa consiste nel cogliere la relazione in cui tutte queste componenti si integrano nella semplicità di un atto che le *contiene* tutte virtualmente, che le *separa* l'una dall'altra secondo le occasioni, ma che le *unifica* e le *trascende* perché è l'atto della persona che si dà tutta a Dio che la chiama. L'esperienza religiosa è la coscienza di questa risposta all'appello... la scoperta della presenza divina in seno al *si* che ci fa entrare in lei, e — di conseguenza — la *coscienza dell'unificazione* (almeno incoativa) *dell'essere e della vita sotto l'azione di Dio*» (o. c., pp. 25-26). A questo punto, le premesse sono poste per inquadrare il discorso sull'esperienza cristiana.

Intendendo affrontarlo da teologo — in vista appunto di una «teologia» — Mouroux non può eludere evidentemente una domanda critica fondamentale. In che misura ha teologicamente senso parlare di «esperienza cristiana»? Una esperienza cristiana — che secondo quanto è stato detto non poteva essere semplicemente il fenomeno cristiano nella sua oggettività, ma dovrebbe essere semmai questo fatto in quanto assunto e vissuto dalla persona — non è semplicemente una impossibilità teologica?

Aver posto con chiarezza l'interrogativo, e aver cercato di darvi una risposta, sia pure a colpi di sonda, è senza dubbio il secondo grande merito del libro di Mouroux. Seguirlo nelle articolazioni analitiche del pensiero e nella documentazione riveste evidentemente minore importanza in questa sede, che non tentare di cogliere nella sua sostanza la risposta all'interrogativo critico. Per Mouroux si dà teologicamente la possibilità di un'esperienza cristiana: è — secondo lui — la via non preclusa ma aperta dal Tridentino, precisamente nella sua opposizione alla concezione protestante sulla certezza fiduciale della giustificazione. Di fronte alla lettura psicologico-empirica dell'esperienza che sta sottesa alla visione protestante, il concilio avvia un discorso critico: l'esperienza cristiana, della giustificazione non è «qualcosa di statico e di semplice, come un sentimento provato» (o. c., p. 45); è invece qualcosa di strutturale e di dinamico (si pensi ai binomi fiducia-timore; fede-osservanza dei comandamenti; fede-sacramenti, ecc. come simultanee e obiettive condizioni di esistenza dell'uomo giustificato, del cristiano). Contro l'«empirico» dei protestanti, il concilio opporrebbe l'esperienziale — un *determinato* «esperienziale» — quale modulo appropriato del discorso cattolico sull'esperienza cristiana. Se il teologo vorrà procedere in questa direzione, raccogliendo — in maniera sempre più completa — le lezioni che gli vengono dalla Bibbia e dalla tradizione cristiana, potrà giungere alla fine a disegnare in maniera precisa le linee di struttura dello «esperienziale» cristiano come il «dover essere» di ogni esperienza personale di cristiani che vogliono essere tali; quindi, anche come il criterio di verifica dell'autenticità cristiana dei diversi itinerari di esperienza. E potrà concludere che «se l'esperienza cristiana è una nella sua struttura specifica, essa è infinitamente diversa nelle sue realizzazioni personali. C'è una teologia dell'esperienza cristiana, perché questa ha struttura di diritto, essenziale e normativa; non c'è teologia dell'esperienze personali se non nella misura in cui queste verificano le linee essenziali di questa struttura. Per il resto, esse sono diversificate dall'interno, e strettamente irriducibili come le persone stesse. Si trovano in universi spirituali in cui... tutto è singolare e incommunicabile... E nella misura in cui ciascuna di queste esperienze s'affonda nel mistero della vocazione personale, non è più che un segreto tra l'anima e Dio» (o. c., p. 352). Si direbbe dunque che, una volta stabilita la possibilità teologica dell'esperienza cristiana e di un discorso attorno ad essa, il compito principale del teologo che se ne occupa dovrebbe essere, per Mouroux, di giungere ad una *tipologia* dell'esperienza cristiana (cioè della persona cristiana come tale, nel suo movimento strutturato), costruito secondo le esigenze proprie del metodo teologico: pur non escludendo il confronto col dato strettamente individuale, per alimentarsene, e per interpretarlo o verificarlo. A questo proposito, si dovrà anche sottolineare che per Mouroux la tipologia o la struttura cristiana dell'esperienza che il teologo riesce a prospettare, misura l'autenticità della stessa esperienza mistica: ai suoi occhi pertanto il cristiano non è necessariamente un mistico: ma un mistico non è cristiano se non perché ed in quanto la sua tipica esperienza, che in sé sarebbe piuttosto di ordine empirico (Mouroux si rifà, forse un poco sbrigativamente, alla interpretazione di Bainvel: l'esperienza mistica è l'esperienza del soprannaturale in noi), si inserisce e rispetta la «struttura» del cristiano. Potremmo forse dire: l'esperienza mistica è un «caso» di esperienza cristiana, dove cioè l'esperienziale cristiano si apre — non di necessità, ma comunque in omogeneità con se stesso — verso una forma di «empiria» nella fede (cfr. anche *Structure «personelle» de la foi*, in: RScPhilT 29, 1939, 59-107, soprattutto 87-107). Se ne dovrebbe concludere che la teologia dell'esperienza cristiana non è sem-

plicemente la teologia dell'esperienza (psicologista) dell'attività (= ascetica) o della passività dell'uomo (= mistica) di fronte all'iniziativa divina. Essa riflette o mette a tema *l'itinerario strutturato della persona cristiana*: itinerario nel quale andrà pure compreso il caso particolare dell'«esperienza» mistica.

Tuttavia, lo sforzo compiuto da Mouroux per fondare sia la possibilità teologica dell'esperienza cristiana, sia il senso di una teologia che volesse metterla a tema della propria costruzione sistematica, lascia aperti degli interrogativi: di cui egli stesso sembra aver intravvisto la portata in occasione del dialogo critico con H. Duméry. Mouroux non ha affrontato criticamente il passaggio dallo esperienziale religioso allo esperienziale cristiano; e ha di fatto riservato, ancora senza giustificazione critica, l'ambito dello esperienziale cristiano al teologo. Certo nell'intenzione del libro sull'esperienza cristiana, più che di una riserva si trattava di proporre un modello di ricerca teologica, di mostrare che la teologia poteva e doveva legittimamente occuparsi del problema dell'esperienza cristiana, di dare un abbozzo o una «introduzione» a questo genere di ricerca. Ma oggettivamente non poteva essere preferita la domanda se *solo* il teologo sia in grado di occuparsi dello esperienziale cristiano. Quando Mouroux la incontrerà — come si disse — nell'opera filosofica di Duméry, per quanto inglobata ed ampliata in una ricerca di filosofia del «fatto» cristiano, darà complessivamente una risposta che privilegia la competenza del teologo, pur cercando uno spazio in qualche modo filosofico di ricerca.

La prima presa di posizione è assolutamente netta sull'esclusività della riserva al teologo della comprensione dell'esperienza cristiana: il movimento del credente non è colto nella sua unità anche strutturale se non alla luce della fede, perché soprannaturale. «Solo il credente che vive egli stesso questa intenzionalità soprannaturale, può rifletterla, situare in forza di essa i diversi livelli di coscienza utilizzati, e giudicarli alla radice. Ora, questo è uno dei compiti propri della teologia (anche se i teologi vi attendono insufficientemente). E il filosofo, che non ha accesso al cuore dell'atto di fede, non può giudicarne se non dal di fuori... Il giudizio portato sulle strutture proiettive della coscienza cristiana — non in quanto *religiosa*, ma in quanto *cristiana* — è reso impossibile alla radice, perché la loro coerenza e il loro valore, secondo i diversi livelli, non si possono giudicare se non nell'insieme che sfugge, nel loro stesso centro, alla pura riflessione critica» (*La tentative de M. H. Duméry*, in: RScPhilT 63, 1959, 98).

Dal secondo intervento, che si muove entro il medesimo orizzonte, stralceremo pure un testo significativo: esso ci richiama tra l'altro il discorso della «fenomenologia soprannaturale» di Balthasar.

«Duméry distingue molto esattamente tra il vissuto in quanto *realizzato* e il vissuto in quanto *manifestato*; ma deve riconoscere che il vissuto cristiano è vissuto, agli occhi del credente, non solo in quanto realizzato, ma anche in quanto manifestato, perché comporta una «sua unità di senso». Più radicalmente, si deve dire che esistono, nell'affermazione di fede, non *uno*, ma *due sensi manifesti*: quello colto dal credente e svolto dal teologo; quello svolto dal fenomenologo. Ora, il *vero senso* di tutte le espressioni della fede è il primo... il senso manifesto del fenomenologo è secondo e derivato, implica una relazione *interna* ad un altro senso, che fonda la sua possibilità, ma trascendendolo radicalmente, e imponendogli le proprie norme di intellegibilità... Se si distingue... il *metodo* fenomenologico... e l'interpretazione filosofica che se ne dà, ci si può domandare perché il teologo, il quale soltanto coglie il «senso manifesto» *vero* della fede, non scriverebbe — supposto che ne sia capace — una fenomenologia della fede, che ne metta in evidenza gli strati di significato o le strutture espressive implicate nel senso della fede» (*Postface à un dialogue*, in: RScPhilT 64, 1960, 93-94). Quanto al filosofo della religione, Mouroux dirà che, se il suo intendimento di fronte al fatto e al vissuto cristiano, vuol essere quello di cercarne una certa intelligibilità razionale, gli occorrerà essere doppiamente teologo: in un primo momento, per non «estrarre» tale significato razionale a prezzo di una rottura con la fe-

de (e quindi rompendo il rapporto interno tra il manifestato ed il realizzato, o il suo senso); in un secondo momento, per verificare se e quanto il senso razionale così «estratto» può essere «reintrodotto» nel dato di fede, senza farlo saltare nella sua interiore coerenza (*Ibidem*, 94).

Lo spazio di intervento del filosofo del cristianesimo è dunque subordinato e coimplicato nello spazio proprio del teologo, per la relazione interna che una riflessione di tal genere ha con la teologia: la quale sola è in grado di produrre anche una fenomenologia del fatto cristiano. Mouroux avrebbe dato questo nome al suo saggio sull'esperienza cristiana? Una risposta esplicita noi non l'abbiamo trovata: tuttavia, pur senza pretendere di precisare secondo contorni troppo netti, riterremmo che in quell'opera Mouroux svolga prevalentemente una descrizione di strutture, e quindi una tipologia.

5/ La teologia spirituale speciale: suoi contenuti e suoi problemi

Meno ricco sotto il profilo critico, anche se ingrossato e vario sotto il profilo bibliografico, il capitolo appare già formulato con chiarezza nella manualistica: dove si potrà indicare come punto di riferimento ad esempio la *Introductio in Theologiam spiritualem* di J. HEERINCKX (Taurini-Romae 1931).

Secondo l'A., la trattazione di teologia spirituale dovrebbe suddividersi appunto in «generale» e «speciale». Oggetto della prima sarebbe la perfezione cristiana e lo studio dei mezzi, dei problemi, delle indicazioni concrete generali inerenti al suo raggiungimento. Quanto alla teologia spirituale speciale, essa dovrebbe anzitutto trattare dei diversi gradi dell'itinerario verso la perfezione, e quindi delle caratteristiche e dei problemi specifici di ciascuno di essi (situazione o grado degli incipienti, dei proficienti, dei perfetti; eventuale raccordo di questa suddivisione con quella delle tre vie: purgativa, illuminativa, unitiva). A questa trattazione che si può ben dire classica, Heerinckx propone di aggiungere la trattazione sugli stati di vita: «de vitae statibus in quibus homines ad perfectionem tendere possunt» (*Ibidem*, 146). La formalità del discorso sugli «stati» è dunque quella del rapporto tra stato di vita e perfezione: meglio, delle indicazioni concrete di come in un dato stato di vita si può tendere alla perfezione.

Noi non discuteremo qui se metodologicamente sia giustificato o meno qualificare come teologia spirituale *speciale* lo studio dei «gradi» o delle «vie», e quello degli stati di vita in ordine alla perfezione. Più che la formula ci interessa rilevare che i due paragrafi indicati da Heerinckx sono stati fatti entrambi oggetto di attenzione da parte dei cultori di teologia spirituale (o forse meglio di «spiritualità»): dando luogo ad una letteratura che in questa sede potrà essere considerata solo secondo gli orientamenti generali che si sono espressi.

a) I «gradi» o le «vie»

La panoramica più semplice da presentare è quella offerta dal capitolo sui «gradi» o sulle «vie» dell'itinerario alla perfezione (cfr. la buona illustrazione che ne fa C. GARCIA, *Corrientes nuevas*, o. c., pp. 187-200).

Le acquisizioni, via via raggiunte, ci sembrano — in proposito — sostanzialmente due: l'importanza che, con o senza un determinato schema architettonico od organizzativo, si mantenga il senso di una progressività della vita cristiana; il valore sostanzialmente orientativo degli schemi classici di interpretazione del cammino spirituale. Ora, a proposito della progressività dell'itinerario spirituale cristiano, va senza dubbio detto che se l'affermazione, nei suoi termini generalissimi o di principio, appartiene all'antropologia teologica (basterebbe anche solo richiamarsi alla dottrina cattolica del merito), non si potrà dire immediatamente altrettanto qualora si intenda farne un problema di descrizione. Tale problema infatti non potrebbe essere risolto, senza far ritrovare gli stessi interro-

gativi emersi nella polemica Stolz-Gabriele. È dunque *teologicamente* individuabile uno schema-tipo di descrizione dell'evolversi della vita spirituale nel senso della maturità? E più in generale: si possono individuare dei criteri *teologicamente validi* per la descrizione della maturazione e quindi del progresso della vita spirituale? Non a questo livello, tuttavia, è prevalentemente giunta la riflessione critica: nel complesso, essa si è fermata a mettere in rilievo la opinabilità dei due schemi classici delle «vie» e dei «gradi», e la difficoltà di organizzare in maniera sistematica generale il procedere dell'itinerario spirituale. Lo schema delle «tre vie» si è infatti facilmente rivelato come il più compromesso e quindi — nonostante la sua venerabilità — come il più discutibile, in quanto suppone una matrice antropologica (antropologia-della-contemplazione, di stampo neoplatonico ed origenistico) che non è precisamente quella dell'Alleanza. Inoltre, esso pregiudica la soluzione del problema mistico nel senso della sua normalità, o della sua equivalenza con la perfezione cristiana (cfr., tra gli altri, K. RAHNER, *I gradi della perfezione cristiana*. Saggi di Spiritualità, Roma 1965, pp. 45-47).

Infine, questo schema può indurre a confinare la purificazione, la conversione, il distacco dal peccato, ecc. al solo momento iniziale della vita cristiana: senza considerarli, invece, come sua dimensione.

Quanto allo schema dei tre gradi (incipienti, proficienti, perfetti), esso appare senza dubbio più aperto e disponibile: ma proprio per questo, è anche il più formale e, per essere utilizzato, richiede di essere riempito di contenuti che non è facile reperire a priori. A meno di ricorrere allo schema precedente, tentandone la fusione: ma ciò farebbe ritrovare le obiezioni già fatte.

Se, dunque, da un lato non si intende rinunciare alla descrivibilità del cammino verso la perfezione, e dall'altro si vogliono superare gli schemi tradizionali di descrizione, bisognerebbe procedere per altre direzioni, individuando altri criteri. Ma, per questo esistono solo, finora, degli abbozzi fugaci. Così anche in K. RAHNER (cfr. *I gradi della perfezione cristiana*) per il quale i criteri da assumere agli effetti della descrizione della vita spirituale sarebbero sostanzialmente due.

Anzitutto, occorre partire dalle «situazioni vitali» della persona, come da una specie di «substrato neutro» (o.c., p. 67), cui si possono però far corrispondere dei doveri morali (cristiani) corrispondenti. Tali situazioni sono determinate da un triplice ordine di fattori: «la vita stessa con tutto ciò che comporta: la costituzione biologica dell'uomo, le fasi di sviluppo biologico, quali la giovinezza, la vecchiaia, la malattia e la morte; la sorte esteriore che non è affidata totalmente alla libera decisione dell'uomo...; le situazioni precedenti, che condizionano in maniera costitutiva quella seguente, specie nell'ambito spirituale e personale» (o. c., p. 65). Orbene: «se tenendo conto degli elementi di situazione su menzionati, riusciamo a comprendere e presentare uno o più sviluppi tipici di questa situazione della vita umana, e ad assegnare alle fasi di ciascuna serie il dovere morale corrispondente, avremo la successione o le successioni dei gradi della vita spirituale da noi cercati» (o. c., p. 66).

L'altro criterio che, secondo Rahner, occorrerebbe assumere ai fini della descrizione desiderata, è quella della intensificazione degli atti morali: ma per questo, egli apre in sostanza solo una problematica circa le condizioni del progressivo accrescimento di significato di «profondità esistenziale» degli atti morali dell'uomo; problematica che intende far superare l'interpretazione scolastica delle virtù acquisite. La proposta sarà di procedere combinando i due criteri. Il primo, infatti, fornirebbe il quadro differenziato delle situazioni di vita del cristiano dal punto di vista del complesso divenire della vita umana. Il secondo porterebbe propriamente a leggere queste situazioni dal punto di vista delle condizioni di crescita morale profonda (esistenziale) del soggetto. Con le parole di Rahner: «Se possiamo rispondere affermativamente alla questione così intesa (= intensificazione degli atti morali), possiamo ricercare la legge delle fasi, che regola l'aumento dell'inten-

sità di questi atti. Una volta trovata, se essa è combinata con lo schema tipico, sopra postulato, dello svolgimento delle situazioni, avremmo in questa combinazione lo schema cercato della via che conduce alla perfezione. Esso descriverebbe attraverso la serie delle situazioni la *differenza* delle singole tappe nell'itinerario spirituale e spiegherebbe mediante la legge della crescita d'intensità il modo con cui conduce più in alto» (o. c., p. 73). Il progetto è appena fatto intravedere. Non sarebbe difficile, crediamo, rilevare a suo proposito almeno che le «situazioni» cui Rahner fa cenno sono troppo esclusivamente quelle dell'esistente umano, trascurando invece il «luogo», indubbiamente precipuo, che in tale materia dev'essere la storia dell'esperienza cristiana. Da qui dovrebbero ricavarsi le «situazioni» tipiche da considerare, e di fronte ad esse (alle tensioni, ai discernimenti, alle soluzioni che se ne determinarono e se ne determinano) potrebbero e dovrebbero essere fatte reagire anche le diverse situazioni esistenziali (di psicologia, di carattere, di età, di ambiente socioculturale) nella descrizione di quella struttura in movimento che è la vita spirituale. Si tratta, insomma, di non trascurare la dialettica propria di un «vissuto» storico, nella quale e per la quale si affina l'approfondimento del senso dei valori, cioè se ne va maturando la comprensione cristiana: per collocare *in essa* l'aspetto esistenziale-puntuale della storicità escatologicamente orientata della persona umana, su cui Rahner insiste.

Così, ad esempio, sarà la storia della spiritualità a mostrarci, come si presenti non tra i principi, ma tra i problemi nodali del vissuto cristiano, l'abbandono in Dio; e sarà questa stessa storia ad offrirci i diversi tentativi di soluzione, cercati, vissuti, criticati (dialettica della conformazione e dell'abbandono). Ma ponendoci il problema di come si presenterà nella sua forma pienamente matura questo valore, sarà l'attenzione ai diversi temperamenti, o alle diverse situazioni psicologiche ed evolutive a farci cogliere in che senso «conformazione» ed «abbandono» non si identifichino né con l'aggressività né con la remissività psicologiche, perché l'autentica ricerca della volontà di Dio mette egualmente (anche se simmetricamente) in crisi i due atteggiamenti, e li fa egualmente (eppure simmetricamente) maturare.

b) *Gli «stati di vita»*

Passando ora al capitolo sugli «stati di vita», il nostro tentativo di delineare il movimento della riflessione sarà necessariamente schematico e perciò anche artificiale: in proporzione alla vastità stessa che il discorso è venuto assumendo fino al concilio Vaticano II e nel postconcilio.

Un primo fatto da recensire e da descrivere, per quanto apparentemente esteriore, sarebbe senza dubbio, in proposito, il progressivo ampliamento del numero degli «stati di vita» via via messi in rapporto con la perfezione: dalla riscoperta dell'episcopato (e dello stato «sacerdotale») come stato si perfezione accanto o superiore allo stato religioso (v. le discussioni sulla «spiritualità» del clero diocesano), alla sempre più convinta messa in evidenza dello stato laicale come via di perfezione (per questo si pensi, in partenza, all'apporto, a nostro avviso non del tutto univoco, del magistero pastorale di Pio XI) e — infine — all'affermazione senza più riserve del rapporto positivo tra matrimonio e perfezione cristiana. L'intenzione di questo discorso era evidentemente di tradurre, a suo modo, la coscienza sempre più diffusa della universale vocazione alla perfezione. Ma proprio questa sua spinta interna doveva operare nel senso dell'allargamento del discorso sugli «stati», fino a tentare di includervi le diverse situazioni dell'esistenza (lavoro, professione, malattia, ecc.), per rapportarle egualmente alla perfezione cristiana. Di qui, per riflesso, l'istanza di precisare che cosa fosse uno «stato», onde ritrovarne anzitutto, anche se con mentalità — forse — più settoriale che globale, la portata ecclesiologica. Ma, evidentemente, non era questo l'unico problema che il discorso sugli «stati» di vita poneva alla teologia. Rapportando, entro un quadro ecclesiologico, i diversi stati alla

perfezione cristiana, diveniva ancor più urgente porsi il problema del significato dell'affermazione di stati tipici di perfezione; e in particolare riflettere sul significato della «definizione» tridentina circa la «più grande perfezione» dello stato di verginità o di celibato, nei confronti dello stato coniugale. Inoltre, un fatto come l'approvazione degli Istituti Secolari (1947-1948), doveva necessariamente portare ad interrogarsi sulla adeguatezza della distinzione giuridico-teologica degli stati ecclesiologici (chierici-laici; religiosi). Non si doveva piuttosto rivedere lo schema, o ricercare un nuovo schema interpretativo e, prima ancora, un nuovo criterio di organizzazione?

Che precisamente anche interrogativi di questo genere fossero presenti al concilio Vaticano II, è fuori dubbio: anche se dal dettato conciliare non scaturisce immediatamente alcuna visione sistematica alternativa, né alcuna soluzione perentoria, bensì solo un complesso di criteri ecclesiologici per il ripensamento dei diversi problemi. Ci basterà qui solo un cenno sommario in proposito, rimandando evidentemente ad altra sede una ripresa adeguata della questione. Ci sembra dunque che le piste per un ripensamento, offerte dal recente concilio alla *teologia* degli «stati di vita», siano le seguenti:

a) l'affermazione indiscutibilmente chiara della universale vocazione alla perfezione *attraverso* le diverse situazioni della vita, pienamente assunta nell'orizzonte ecclesiologico (v. *Lumen Gentium*, c. 5);

b) la perdita di rilievo della problematica dello «stato di perfezione» e della visione scolastica, sistematica degli stati di vita (v. decreto *Perfectae Caritatis*);

c) la reintroduzione del discorso dei carismi, della loro pluralità, del loro discernimento (cfr. *Lumen Gentium*, c. 12). (Non si tratta, evidentemente, di un'alternativa all'ecclesiologia degli «stati»: ma si pone comunque l'esigenza di un raccordo con essa, in quanto le due visioni non sembrano considerare nei medesimi termini il problema della «differenza» ecclesiologica);

d) infine, e più universalmente, l'assunzione di una prospettiva ecclesiologica globale nella trattazione dei diversi problemi ecclesiologici, particolarmente di quelli attinenti alle diverse categorie di «persone» componenti il popolo di Dio (il discorso non può essere anzitutto settoriale; è nella chiesa e a partire dalla chiesa, che trova consistenza e intelligibilità la presentazione delle diverse sue componenti; anche se la chiesa non andrà concepita come una sorta di super-ipostasi, rispetto ai diversi membri che la compongono. Nessuna affermazione sugli «stati di vita» viene fatta al di fuori dell'orizzonte ecclesiologico).

Non bisognerà però dimenticare che la teologia degli stati di vita, nella complessità del suo movimento, rappresenta solo la premessa per il discorso, che la teologia spirituale «speciale» intendeva dedicarvi. Qui il problema diventava quello della *spiritualità* degli stati di vita: cioè — lo ripetiamo — quello di individuare il tipico rapporto dei diversi stati con la perfezione cristiana, per orientare — secondo vie proprie — al suo conseguimento.

Ma l'impresa, certo coerente con una certa visione, «speculativa» e direttiva, della teologia spirituale, non doveva apparire più altrettanto valida e giustificata, qualora si mutasse o si ponesse in crisi quella prospettiva di fondo. In ogni caso, ci sembra fuori dubbio che l'immensa letteratura sulla «spiritualità degli stati» abbia conosciuto e vada tuttora conoscendo una crisi: meno immediatamente dovuta, a nostro avviso, alla percezione di eventuale incoerenza metodologica col discorso generale di teologia spirituale (tipo di esigenza che attorno agli anni '50 perde indubbiamente di vivacità), e più, invece, alle insufficienze obiettive di quella stessa letteratura, che una sensibilità diffusa (e non sempre indiscutibile) rendeva e rende tuttora relativamente facile cogliere. Ridurremmo schematicamente a quattro titoli maggiori tali suddette insufficienze.

a) Anzitutto, il già richiamato «settorialismo» di fondo: che impedisce di cogliere la differenza tra gli «stati» come *una differenza nell'unità e dell'unità*, cioè impedisce di valo-

rizzare o non orienta a valorizzare la dimensione *cristiana* che si esprime in ogni « stato di vita » ed è quanto di fondamentale e di comune i diversi stati hanno ed esprimono, pur nella rispettiva specificità. Si pensi invece a come la ripresa di questa prospettiva è divenuta — dopo il concilio — importante (ed è potuta apparire sorprendente e sconcertante) per lo « stato » sacerdotale e per quello religioso.

b) Un secondo limite, della letteratura sulla spiritualità degli stati di vita, ci sembra da ritrovare nella concezione più emotiva che rigorosa della « spiritualità »: vale a dire che spesso il discorso si muove in una prospettiva in cui « spiritualità » evoca qualcosa di « profondo », di « più intenso », di « interiore », di « generoso » o di « più generoso », ecc., senza assumere neppure i contenuti abbastanza definiti che la stessa manualistica aveva ritrovato al termine.

c) Altro limite potrebbe qualificarsi come « essenzialismo » o, forse meglio, come « astoricità » di discorso. Intendiamo dire che, volendo dedurre o comunque far discendere delle indicazioni di perfezione cristiana dello stato di vita, facilmente questa letteratura trascura il riferimento alle diverse « figurazioni » storiche che questi « stati » assumono, in solidarietà con il diversificarsi stesso delle « figurazioni » storiche della società ecclesiale. Esistono diverse « figure » o « immagini » del laico, del « coniugato », del « religioso », del « presbitero », del « vescovo »: più o meno omogenee con la natura cristiana di ognuno di questi « stati ». Non si può essenzializzare la « figura », e costruire su questa essenzializzazione un progetto valido di spiritualità o di perfezione per *questi* laici, per *questi* preti, per *questi* coniugi, ecc. Se si « essenzializza » occorre farlo rigorosamente: ma proprio per questo non si deve essenzializzare alcuna « figura » storica. In tal caso, comunque, si farebbe al più un abbozzo di « spiritualità *del laicato* », o *del sacerdozio*, o *della vita religiosa*: ma non propriamente una spiritualità dei laici, dei sacerdoti, dei religiosi, ecc. in un determinato momento storico.

d) Da ultimo, richiameremo il rimprovero di « teoricità » fatto alle diverse proposte di « spiritualità degli stati »: vale a dire, di essere delle costruzioni « a tavolino », che indicano dal di fuori — a modo di esercitazione teorica — degli itinerari di santità, ma non interpretano propriamente delle esperienze, delle sintesi cristiane effettivamente vissute. Anche questa critica colpisce, per un aspetto, nel vero: e ripropone, come tale, la discussione sul carattere direttivo a priori della teologia spirituale. L'obiezione sta o cade, dal punto di vista metodologico, se sta o cade quella concezione della teologia spirituale. Ma considerata nel terreno storico concreto, in cui la letteratura sulla spiritualità degli stati di vita si è sviluppata, la critica in questione sembra peccare di una certa unilateralità: in quanto non si può negare che esistesse in realtà un movimento laicale, o coniugale, o sacerdotale, di ricerca di « spiritualità », a cui quella letteratura non si sostituisce, ma a cui intende — certo con dei limiti, quali stiamo sottolineando — dare una risposta. La lettura della realtà storica farebbe insomma individuare piuttosto una dialettica tra la ricerca al livello vissuto e la ricerca al livello di letteratura: e in tal senso andrebbe ridimensionato il rimprovero di teoricità o di apriorismo speculativo. Nondimeno, resta vero secondo noi che, nella misura in cui questa letteratura ha tentato di costruire « dal di fuori » delle panoramiche di perfezione, per i diversi stati di vita, non poteva avere che un valore interlocutorio: la « spiritualità » reale di uno stato di vita è in definitiva la sintesi cristiana realizzata da coloro che lo vivono.

6/ La teologia spirituale e le « spiritualità »

La riflessione circa la « spiritualità » degli stati di vita, non è l'unico aspetto del complesso e interessante discorso sulle « spiritualità » cristiane. Accanto ad esso ne esistono due altri: non meno vivaci sotto il profilo delle discussioni suscitate.

Il primo riguarda le « spiritualità » come in genere vengono fatte emergere dalla storia della spi-

ritualità: particolari maniere di sintetizzare vitalmente i valori cristiani, secondo diversità di punti prospettici o di catalizzazione: e ciò a livello di singole personalità o — più facilmente — a livello di movimenti e correnti spirituali (che possono partire da questa personalità; ma possono anche precederle ed esprimerle come «interpreti», o «discernitrici», o «promotrici» di sintesi). Si tratta, abbiamo detto, di sintesi vissute: non dunque, immediatamente e per sé, di carattere dottrinale; anche se date «spiritualità» possono promuovere, a loro modo, non solo dei tentativi di elaborazione teorica delle spiritualità come tali (= dottrine spirituali), ma addirittura dei tipi di teologia coerenti con queste stesse spiritualità.

Neppure si tratta immediatamente o necessariamente di particolari progetti istituzionali: anche se le sintesi vissute di cui discorriamo li possono animare, o addirittura generare come un modo connaturale di espressione: così nascono nuove forme di vita cristiana omogenee con la «spiritualità» che le crea; o vengono assunte e nuovamente animate forme (o elementi strutturali) già esistenti.

Di fronte a questo fatto, certo non semplice, ma indiscutibile, l'attenzione in teologia spirituale è stata attirata soprattutto su problemi quali: la legittimità del principio di diverse «spiritualità»; il significato della loro varietà; i criteri di autenticità e, quindi, di discernimento; il loro rapporto con l'unica spiritualità cristiana. Su questi problemi non insisteremo: ci basterà rinviare, per una introduzione, alle pagine che a tutte queste questioni ha dedicato J. DE GUIBERT, *Leçons de Théologie Spirituelle*, Toulouse 1955, pp. 108-122. In generale, rileveremo che lo sfondo di tutta questa ricerca è stato dato, almeno in partenza, da una tendenza a catalogare le diverse «spiritualità» secondo categorie storiografiche semplificatrici e sbrigative (cristocentrismo-teocentrismo; asceticismo-misticismo; spiritualità eucaristica, mariana, ecc.), talvolta contrapponendole in maniera esclusivistica e polemica.

Il superamento dell'impostazione ha portato — crediamo — a rilevare che gli elementi caratterizzanti le diverse «spiritualità» sono anzitutto elementi strutturanti ogni esperienza cristiana come tale, pur non assumendo nelle diverse «strutture» concrete il medesimo significato catalizzatore o sintetico. Così, la scoperta e la valorizzazione delle distinzioni, doveva condurre verso una visione più completa di ciò che costituisce la spiritualità cristiana, giustamente criticando delle visioni troppo ristrette, come quelle esclusivamente legate alla «grazia santificante» o alla «inabitazione trinitaria», emerse dal cosiddetto «movimento mistico».

La stessa interpretazione fondamentale daremmo per un altro capitolo del discorso sulle spiritualità: quello che in una maniera indubbiamente più dottrinale e direttiva risponde nella storia recente a ben precise spinte critiche nei confronti di certi modi di proporre la spiritualità cristiana. Si pensi alla «spiritualità liturgica» o a quella «biblica», o a quella dell'umanesimo cristiano, o della tensione incarnazionismo-escatologismo, ecc. Non c'è bisogno di richiamare che ognuno di questi modelli di spiritualità ha conosciuto la tentazione di presentarsi come alternativa totale alla spiritualità vigente, e quindi come la spiritualità cristiana senz'altro. Ma la decantazione che la storia è andata operando nei loro confronti, ha fatto via via recuperare che quanto essi prospettavano come delle totalità alternative, non potevano essere altro che dimensioni della spiritualità cristiana: dimensioni che non apparivano sufficientemente integrate in una determinata configurazione storica della spiritualità, ma non per questo escluse da un discorso adeguato su di essa. Qui, come nel caso precedente, il discorso primario non era dunque settoriale, ma globale: bisognava domandarsi a quali condizioni una «spiritualità» è cristiana (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Spiritualità*, in: *Verbum Caro*, o.c., pp. 230-247); e a quali condizioni tutte le dimensioni che la costituiscono possono — sia pure secondo moduli sintetici diversi — essere adeguatamente e non solo frammentariamente assimilate. Il problema allora non è tanto quello di una «spiritualità liturgica» contrapposta o contrapponibile ad una

«non-liturgica», ecc. È piuttosto quello di come la celebrazione liturgica può «informare» di sé un'esperienza cristiana, e del perché ciò non avviene, in certi momenti, se non in maniera frammentaria, o solo sul modulo del dovere e dell'ortodossia. Così si dica per la «spiritualità biblica». E così, in generale, per il problema periodicamente agitato nella storia della teologia spirituale, della «spiritualità nuova», o «moderna», o «attuale», ecc. Bisogna riconoscere, infatti, che questo genere di discorso è spesso fatto in maniera superficiale e acritica: più a partire dalle esigenze immediate, che non dalla prospettiva globale di che cosa sia o di come si strutturi e quale tipologia presenti l'esperienza *cristiana* in quanto tale. Avviene allora che si cada o nella presentazione di alternative totali; o che si aggiungano — come «nuove» esigenze — semplicemente dei capitoli descrittivi, che ampliano materialmente i contenuti della «spiritualità cristiana». Invece, il senso di un discorso sulla «nuova spiritualità» non dovrebbe essere altro che quello di un discernimento: sulla base degli interrogativi che la situazione concreta pone all'esistenza ed all'esperienza cristiana e quindi anche delle eventuali difficoltà che essa incontra a rimanere fedele a se stessa. Ma ciò suppone che si intenda l'ampliamento non nel senso quantitativo, bensì in quello della «assunzione» di interrogativi e quindi della «comprensività»: e che pertanto — come si disse — si ponga in primo piano il problema della struttura o della tipologia della spiritualità *cristiana* come tale.

II/ LINEE DI RIPRESA TEORETICA

I/

Supposta la plausibilità del discorso svolto nel paragrafo precedente, ci si domanderà facilmente se il movimento della riflessione non abbia portato a rivedere l'interpretazione iniziale della teologia spirituale come nuova e autonoma branca del sapere teologico. Anziché di un capitolo appunto della trattatistica teologica, dovrebbe trattarsi di un compito che la teologia deve assolvere: il compito di comprendere in maniera teologica quella realtà che abbiamo visto essere indicata, e che noi stessi abbiamo indicato correntemente col termine di «esperienza cristiana».

Si suppone dunque che «teologia» non sia sinonimo di «esperienza cristiana»: ma si ipotizza insieme che se si dà «esperienza cristiana», questa possa e debba essere legittimamente (quindi non abusivamente e non facoltativamente) interpretata e «compresa» dalla «teologia». Due saranno, dunque, le domande di partenza: si dà una «esperienza cristiana»? Quale sarebbe la rilevanza teologica di codesto eventuale dato di fatto, così che si possa concludere che la teologia *deve* essere pure teologia dell'esperienza cristiana?

2/

Per procedere in questa direzione, si rende evidentemente necessario chiarire, almeno in maniera sommaria, che cosa si deve far corrispondere ad una espressione in sé abbastanza imprecisa come quella appunto di «esperienza cristiana». È noto del resto che anche il solo termine «esperienza», già al livello del semplice inventario delle accezioni, si rivela di una plasticità assai caratteristica. Ma bisogna poi aggiungere che, nella misura in cui viene assunto o si trova in contesti sistematici o filosofici determinati, esso si contentizza diversamente: di qui anche il rischio che il suo utilizzo acritico sia effettivamente un utilizzo pre-giudicato (cfr. F. GREGOIRE, *Note sur les termes «intuition» et «expérience»* in: RPhL 1946, 402-415; G. GIANNINI - M. M. ROSSI, *Esperienza* in: «Enciclopedia Filosofica» vol. II, Firenze 1968, 983-1001; A. S. KESSLER - A. SCHOPF - C. WILD, *Erfahrung*, in: «Handbuch Philosophische Grundbegriffe» vol. II, München 1973, 373-386).

Il discorso può essere apparentemente facilitato se si rimane sul piano fenomenologico: dove l'antecedente immediato (e talvolta il «genere» comune) per il nostro più specifico discorso viene spontaneamente individuato nella caratteristica forma di «esperienza» che è qualificata come «religiosa». È a questo specifico livello, comunque, che rivela la sua particolare fecondità la distinzione introdotta da J. Mouroux tra «sperimentale» ed «esperienziale»: collocando tra l'altro in questo secondo contesto (personalistico-strutturato) sia l'esperienza religiosa, sia l'esperienza propriamente «credente» e cristiana.

3/

Quanto a noi, non ci attarderemo a riprendere in questa sede né la discussione generale sulla «esperienza», né quella più specifica sulla «esperienza religiosa» e sui rapporti di questa con l'esperienza cristiana (si veda, introduttivamente, A. LEONARD, *Expérience spirituelle*, in: DSpir IV/2, 2004-2025; C. VAGAGGINI, *Esperienza cristiana*, in: «Diz. Enc. di Spiritualità» I). Al più vorremmo sottolineare che l'affinità immediata tra «religioso» e «cristiano» ci sembra data dalla caratteristica «determinabilità» e astrattezza del «religioso» stesso, che può leggersi ed essere letto con diverse chiavi interpretative: non esclusa quella immanentistica o positivamente atea. Così «teista», «credente», «credente cristiano» (cattolico) potranno apparire sul piano fenomenologico come delle determinazioni *tipiche* possibili di quel «determinabile» che è il «religioso». Si tratterebbe di diversi «esperienziali» diversamente «strutturati» (secondo la terminologia di Mouroux); oppure — si potrebbe anche dire — di diverse strutture di «coscienza» (cfr. A. BERNARD, *La conscience spirituelle*, in: «Revue d'Ascétique et de Mystique» 41, 1965, 441-446). Prendendo, invece, come punto di riferimento quanto emerge dall'inventario, da noi già citato, di F. Gregoire, ci sembra utile e — per il nostro scopo — immediatamente fecondo, optare per l'assunzione del termine «esperienza» in senso di personalmente «vissuto»: e intendere pertanto l'ambito che la teologia spirituale propone alla riflessione teologica come «il fenomeno o il fatto cristiano in quanto vissuto».

Si badi: «vissuto» non andrà evidentemente assunto come sinonimo di irrazionale, o di prerazionale, o di emotivo-emozionale, o di acoscienziale, o di psicologico, ecc. «Vissuto» — in quanto vissuto *personale* — non esclude certo nessuna dimensione del soggetto umano: mette piuttosto in evidenza la globalità della appropriazione da parte della persona.

Quanto a «ciò che viene appropriato», nel caso del «vissuto cristiano», si è detto essere «il fenomeno o il fatto cristiano». Intendiamo con questo mettere in evidenza *la complessità di fatti fondanti, di dottrine e di istituzioni* che il cristianesimo, invero in comunità ecclesiali storiche, rappresenta: complessità che il vivente cristiano, in quanto «vivente» la sua fede in una data situazione storica, è chiamato ad assimilare od a far propria *a livello globale*, e non solo formalmente al livello emotivo, o di saputo-pensato, o di percezione estetica, ecc.

Quanto infine alla formalità della appropriazione, bisognerà dire che essa pure dovrà essere *cristiana*, vale a dire in coerenza con la fede o con l'essere-credente cristiano.

Se dunque è possibile appropriarsi in maniera integrale e integralmente cristiana (perciò dunque in un atteggiamento personale o di «coscienza» non-riduttivo: sia esso solo obiettivamente tale o no) del fenomeno cristiano nella sua complessità, è possibile parlare di «esperienza cristiana».

4/

A questo punto, da un discorso di chiarificazione terminologica, siamo sospinti a ritornare alle domande di partenza. «Può» darsi — non solo storicamente e in via di fatto, ma

in linea di diritto — un «vissuto» cristiano così considerato? «Deve» dunque darsi un simile «vissuto cristiano»?

È evidente che, pur lasciando impregiudicata la questione della unicità o molteplicità delle vie di approccio e di riflessione — in particolare la questione se si dia una «filosofia» del fatto cristiano — ha qui diritto e dovere di intervento la teologia.

Certo il fatto cristiano nel suo insieme, oggettivamente assunto, è «oggetto» della teologia: sia al livello della fede (piano «dogmatico», piano «morale») sia al livello applicativo-direttivo (piano «pastorale» globalmente inteso, e nelle diverse direzioni in cui può prendere corpo: liturgica, giuridica, di strutture ecclesologiche, ecc.). Ma la questione è se sia *teologicamente* sensato e rilevante porre il problema della appropriazione personale di questo dato, e quindi della sua struttura, delle condizioni di autenticità, ecc. In altre parole: si tratta di sapere se l'oggetto adeguato di comprensione della teologia è solo il fatto cristiano come dato obiettivo, o sia anche questo medesimo fatto in quanto appropriabile ed appropriato, e perciò emergente in «esperienze» cristiane autentiche. Ed è evidente che se la risposta fosse affermativa, se ne dovrebbe concludere sia che la teologia deve farsi carico della elaborazione di un discorso fondativo a proposito dell'esperienza cristiana; sia che essa deve mettersi in grado di interpretare l'esperienza cristiana che emerge dalla storia e che, come tale, non è dedotta, ma «avviene» o «si dà». Ci troveremmo insomma di fronte a due *aspetti totali* di una realtà unica: per la quale la forma di sapere *adeguata* è propriamente quella teologica. (Per questo specifico aspetto del problema, rimanderemmo, oltre ai cenni fatti alla discussione tra Mouroux e Duméry nella prima parte del nostro studio, alla lettura del lavoro di H. VAN LUIJK, *Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du Christianisme de H. Duméry*, Paris 1964).

Che poi si parli, o meno, di teologia spirituale, diverrebbe cosa secondaria: in ogni caso non avremmo una «teologia» in più rispetto a quelle che già vi sono. Avremmo un «compito» che la teologia deve svolgere e che svolgerebbe di fatto: o se si preferisce (C. A. BERNARD, *Compendio di Teologia Spirituale*, Roma 1976, pp. 36-39) avremmo una «disciplina» della teologia (ma l'altra «disciplina» sarebbe piuttosto, nel suo insieme, quella in cui *la teologia* si esprime come comprensione, secondo la fede, dei contenuti obiettivi del fatto cristiano).

La tensione autentica o primaria non sarebbe dunque tra «teologia» ed «esperienza» o «vissuto» o «scienza dei santi» e simili. Se tensione obiettiva si dà, essa è anzitutto tra le due dimensioni della realtà o della fede cristiana: tensione per cui il «dato» («fides quae» con tutte le sue implicazioni e mediazioni anche storico-contingenti) è per l'appropriazione personale; e l'appropriazione non è emergenza comunque di una interiorità religiosa, ma appunto appropriazione di quel dato stesso («fides qua»). Se si dà come legittimo un «comprendere secondo la fede» il fatto cristiano, e perciò si dà come legittima la teologia, tale «comprendere» dovrà includere tutto il dato, quindi anche le due dimensioni ricordate e *nella loro tensione reciproca*: senza la quale, sul versante della «fides quae», si può giungere e si giunge di fatto al formalismo ed al moralismo; mentre sul versante della «fides qua» si può giungere e si giunge ad un «illuminismo» e ad un «esoterismo» nelle più diverse forme ben note alla storia della spiritualità cristiana.

Il senso del cosiddetto «divorzio» storico tra «teologia» e «spiritualità» ci sembra stia precisamente in questo: da un lato, la «teologia» pensa di ricondursi soltanto sul versante della comprensione della «fides quae»; e dall'altro, erroneamente, la «spiritualità», anziché comprendersi come «fides qua» in tensione appropriativa della «fides quae», si interpreta come alternativa alla «teologia». Ma, in realtà, questo non sarebbe né il problema della teologia, né il problema della spiritualità: se l'ipotesi che qui sommariamente presentiamo è quella plausibile.

Si dovrebbe insomma operare, ma con una consapevolezza e quindi con una esigenza di rigorizzazione che un itinerario secolare rende ormai impreteribile, una ripresa critica del-

la visione delle cose quale si esprimeva nella concezione della teologia come «lettura» articolata della «pagina»: dove cioè «allegoria» e «tropologia-anagogia» si ritrovavano in unità nel loro comune fondarsi sulla «planities» della «littera», e quindi della «historia». Ripresa critica: certo, nel senso della ormai denunciata insufficienza di racchiudere la comprensione del dato obiettivo cristiano nel solo passaggio dalla esegesi letterale alla «allegoria». Ma ripresa critica anche nel senso di una diversa articolazione del rapporto tra *questa* comprensione del dato e il momento appropriativo del dato stesso (vale a dire: il corrispettivo della «tropologia-analogia»). Poiché non si tratta anzitutto di due livelli diversi del «comprendere»: si tratta piuttosto di «comprendere» sia il dato che l'appropriazione; e il rapporto tra il dato e l'appropriazione. Ritrovando *questo* rapporto, e non ultimamente quello con la «teologia», l'appropriazione cristiana viene ricollocata nel proprio «luogo»: esce così dallo psicologismo e dal moralismo generico, che può confrontarsi solo in maniera estrinseca con l'ortodossia del quadro di riferimento, e non lasciarsene penetrare anche consapevolmente e tematicamente (su tutto questo si mediteranno le pagine che H. DE LUBAC ha dedicato al nostro argomento in *Exégèse médiévale*, vol. IV, Paris 1964, pp. 369-513).

5/

Abbiamo così delineato un'ipotesi di lavoro, la cui illustrazione potrà essere ora prodotta procedendo per articolazioni successive.

a)

In partenza si potrà porre senz'altro il richiamo e la riflessione, teologicamente pacifici, sulla natura della fede cristiana di presentarsi come *ortodossia*: da intendere non solo al livello del sapere teorico, ma del sapere pratico, e quindi dell'imperativo morale. L'ubbidienza della fede è cioè risposta ad un imperativo: credi *così*, fai *così*; e questo implica immediatamente che il credente cristiano sia rapportato ad un quadro di valori (cristiani) come ad un dato da accogliere, e secondo cui pensare ed agire. Un cristiano non è prassisticamente o moralisticamente definibile: nel senso che il suo criterio non sta esclusivamente nelle immediate esigenze della prassi; né nelle esigenze della «coscienza morale». Invece, il «credere *così*» ed il «fare *così*» è simultaneamente condizione per essere cristiano (cfr. la posizione del concilio di Trento su ciò che si esige per la giustificazione; e sull'osservanza dei comandamenti come ciò che si esige per essere *nella* giustificazione) e rivelazione dell'essere-cristiano (cfr. il senso della testimonianza cristiana o dell'evangelizzazione come «essere-annuncio»; e, prima ancora, il senso e l'importanza del «discernimento» di ciò che in un comportamento è cristiano, da ciò che non lo è). L'essere-cristiano implica insomma che il dato cristiano sia soggettivamente appropriato e quindi vissuto.

Il medesimo discorso potrebbe anche riformularsi secondo categorie già da noi incontrate, presentando l'ubbidienza della fede (cristiana) come tensione tra «fides qua» e «fides quae». Si metterà allora in evidenza che la «fides quae» è ciò che nell'atto stesso in cui tematizza o categorializza la «fides qua», dà il criterio dell'autenticità della tematizzazione, e perciò rende possibile il discernimento. Due aspetti, mutuamente implicanti, di un medesimo «tipo» di ubbidienza credente: quella cristiana precisamente. Di qui, tra l'altro, il non-senso — anche sul piano tipologico-fenomenologico — della riduzione tanto facile tra gli studiosi comparatisti del fenomeno religioso cristiano, della «fides qua» ad un principio di proiezione autonoma o ad un «Vorbild» autonomamente creato, in tensione irriducibile e contraddittoria con una «ortodossia» abitualmente ritenuta autoritaria (si confronti anche solo, tra le interpretazioni storiografiche recenti, l'opera di L. KO-

LAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris 1969).

b)

In consonanza con questa premessa di diritto, si potrà passare a prendere in considerazione il problema sul piano fenomenico-storico di fatto. Poiché si dà, indiscutibilmente — su questo piano preciso — l'emergenza di una appropriazione cristiana del dato cristiano: quindi l'emergenza di un vissuto cristiano.

Ciò significa, in generale, che se il «comprendere» della teologia accetta di riferirsi ad una storia (cristiana), esso deve porsi il problema del suo riferimento a questa medesima storia non solo in quanto letta o da leggere sul versante della «fides quae», bensì anche su quello della «fides qua»; o — meglio — del loro rapporto vicendevole. La teologia deve insomma chiedersi, e non può non chiedersi, se ed a quali condizioni essa è in grado di integrare nella sua comprensione del dato cristiano storico, anche la cosiddetta spiritualità cristiana intesa essa pure come fatto storico.

È noto che, di fronte a tale fatto, l'attenzione degli storici può convergere sulla semplice descrizione — parziale o totale — del dato; oppure può spingersi più innanzi: e condurre a fondare *storicamente* una «tipologia» del credente cristiano che vive la sua fede; o anche ad interpretare storicamente, cioè nelle diverse situazioni storiche, il costituirsi della «coscienza» dell'essere cristiano, individuando — sempre a questo preciso livello — delle linee costanti che potremmo denominare di struttura (vale a dire: quali valori quella coscienza integra, come li integra, come discerne e si discerne, quali tensioni conosce e supera, ecc.). Pare evidente che, qualora l'attenzione al costituirsi della «coscienza» dell'essere cristiano giungesse ad individuare una sorta di struttura nel senso indicato, il discorso coinciderebbe con quello della individuazione di una tipologia storicamente giustificata e fondata.

Al «dato» storico della appropriazione della «fides quae» così elaborato ed interpretato, la teologia è dunque invitata a rivolgersi per «comprendere» a sua volta: onde mantenersi nella tensione che le è propria verso la comprensione totale, secondo la fede, del fatto cristiano.

Ma evidentemente, rivolgendosi al dato presentato come «cristiano» dagli storici della «spiritualità», la teologia deve porsi come capace di un giudizio e di un discernimento critico che può convergere con quello tipicamente «storico», ma che è di ordine diverso e pertanto si fonda e si giustifica diversamente. È infatti in nome della comprensione critica della «fides quae» o dell'ortodossia criticamente compresa che la teologia discerne un'esperienza come cristiana: quindi sul piano del giudizio di valore, non su quello sostanzialmente descrittivo della «appartenenza» socio-culturale all'ambito cristiano.

Diventerà, a questo punto, pertinente la domanda se, procedendo a questa assunzione-interpretazione critica del dato «spirituale» storicamente emergente, la teologia disponga non solo del criterio dell'ortodossia, ma anche di un modello normativo di esperienza o almeno di contenuti di «coscienza» cristiana o spirituale (nel senso sopra utilizzato). La risposta è relativamente semplice, se ci si pone di fronte ai due più celebri tentativi di prospettare dei modelli «a priori» del vissuto cristiano: vale a dire lo schema dei «gradi» o delle «vie»; e la tesi della universale vocazione alla contemplazione mistica, con la conseguente identificazione tra «mistica» e «perfezione». Già abbiamo avuto modo di trattarne criticamente nella prima parte del nostro lavoro.

È invece certamente più complesso e difficile il discorso quando si intenda riferirsi alle descrizioni neotestamentarie dell'esistenza o del vissuto in Cristo o nello Spirito, prese nel loro complesso. Non se ne ricaverebbe un quadro tipologico da considerare, pur nella asistematicità delle indicazioni e dei discernimenti, normativo precisamente perché biblico? (si pensi all'esperienza della «libertà», nei suoi diversi fronti dialettici; alla tensione

timore-amore; alla complessa esperienza della «conoscenza»; ai diversi volti della «tristezza» e della «gioia», della consolazione e del castigo, della «presenza» e della «assenza», della speranza, ecc.). E qualcosa di simile ci chiediamo se non vada detto anche della storia della spiritualità intesa come storia di discernimenti, operati secondo la fede, e garantiti in forme diverse dall'autorità magisteriale-pastorale della chiesa.

Ad ogni modo ci basti aver attirato l'attenzione sul problema: che comunque venisse risolto, rimarrebbe pur sempre una puntualizzazione concreta del discorso più generale sulla capacità e sull'autonomia della teologia nel giudicare assiologicamente — al suo livello proprio — del momento «appropriativo» storico del dato cristiano: sia in genere sia in momenti e casi particolari. Richiameremo soltanto che precisamente nel senso della puntualizzazione indicata si muovono in sostanza i saggi da noi già analizzati di J. MOURoux (*L'esperienza cristiana*) e di H. U. VON BALTHASAR (*Progetto di fenomenologia teologica*). E, se non comprendiamo male, nella medesima logica dovrebbe rientrare pure il discorso di C. Bernard sulla «coscienza spirituale», egualmente richiamato.

Quanto a noi, riteniamo che la nostra convinzione in senso affermativo sia risultata a diverse riprese nello svolgimento della prima articolazione del nostro studio: vi rimandiamo, particolarmente là dove ci occupiamo del problema dei «gradi» e delle «vie» spirituali; e dove discorriamo delle «spiritualità». Precisiamo dunque che anche la teologia, in dialogo e in attenzione alla storia, può e deve giungere ad elaborare criticamente una «tipologia» generale della «appropriazione cristiana» come quadro di riferimento e di discernimento. Le fonti del pensare teologico non solo lo permettono, ma secondo noi anche sollecitano a procedere in questa direzione (cfr. quanto ne abbiamo scritto in *Il problema della Teologia Spirituale*, in: *ScuolC* 34, 1966, Suppl. bibl., 22-25).

c)

Legittimata la giustificabilità, in sede teologica, del «vissuto» storico che intende porsi come cristiano, e posto il problema della elaborazione critica, da parte sempre della teologia, del quadro adeguato di giudizio, ci sembra che la domanda-guida per la comprensione teologica del vissuto cristiano ormai descritto possa essere così formulata: che cosa può essere raggiunto e viene effettivamente raggiunto nella appropriazione cristiana del dato cristiano?

La domanda ha rappresentato storicamente una sorta di «luogo» maggiore sia di tensione sia di ricerca-di-incontro tra «teologi» e «spirituali». Essa sorge già, del resto, di fronte alla tematica neotestamentaria della «conoscenza» di Dio in Cristo. Ma potrebbe essere posta, ed ha potuto recentemente essere posta, in qualche modo a priori: come implicazione di un discorso antropologico cristiano. Ci riferiamo alla questione della consapevolezza del soprannaturale in noi, e se tale consapevolezza non solo possa ma addirittura debba includere una percezione, o una intuizione, o una presa di coscienza dello stesso «Dono increato» in noi: fermo restando sia il senso di quanto il concilio di Vienna ha determinato sulla necessità del «lumen gloriae» per la visione di Dio (DS 895); sia il senso di quanto il concilio di Trento ha insegnato sulla impossibilità di una certezza assoluta soggettiva circa lo stato di grazia (DS 1533). Resa stimolante ed attuale in connessione con la ripresa dell'analisi del «movimento» dell'atto di fede, e soprattutto in connessione con le discussioni sulla natura dell'esperienza mistica cristiana e non cristiana, la questione è tenuta viva nel campo specifico della teologia spirituale particolarmente da autori come C. V. TRUHLAR (si veda di lui: *Cristo nostra esperienza*, Brescia 1968; *Concetti fondamentali di Teologia Spirituale*, Brescia 1971).

Rendere ragione analitica di tutto ciò non ci pare ancora una volta né possibile, né necessario in questa sede. L'aggancio a questo interessantissimo e complesso episodio storico e teologico è invece da noi cercato in una duplice prospettiva:

a) essere spinti a motivare teoricamente, al di là di aspetti particolari e di tecnicismi di di-

scorso, la qualifica di domanda-guida, attribuita al problema in funzione della comprensione teologica dell'esperienza cristiana;

b) riformulare eventualmente la domanda stessa in termini più comprensivi. La conclusione implicita potrà essere che il cosiddetto problema mistico non rappresenta solo un luogo speciale di attenzione e di studio per il teologo; in termini più generali e fondamentali, l'attenzione a questo problema ed a come esso è stato fatto oggetto di riflessione nella teologia, può invece alimentare e guidare — sia pure dialogicamente o dialetticamente — la ricerca di comprensione del vissuto cristiano.

La giustificazione teoretica della individuazione della domanda ci sembra abbastanza semplice: essa porta infatti semplicemente sul corrispettivo «esperienziale» o «vissuto» della definizione obiettiva del dato e del fatto cristiano inteso in tutta la sua vastità e profondità. Ora questo fatto non è che il mistero dell'Alleanza, in quanto fenomenicamente e storicamente emergente nel dato ecclesiale-ecclesiologico. «Appropriarselo», farne «esperienza», «viverlo», che altro significa se non appropriarsi, fare esperienza, vivere questo mistero di comunione creatrice, ma precisamente in quanto così è dato? E che cosa questo comporta?

Si potrebbe anche dire: che cosa significa, come si definisce o si descrive teologicamente una «fides qua» determinata e assimilatrice della «fides quae», se questa deve intendersi non solo come ortodossia formale, ma come il dato, la realtà anche profonda ed ultima che l'ortodossia normativamente indica ed interpreta? Sarà dunque un'«esperienza» di Cristo, dello Spirito, della Trinità, ed in che senso?

Si vedrà da sé che, a questo punto, già siamo entrati nel momento della riformulazione della nostra domanda-guida: e, contemporaneamente siamo invitati a precisare i contenuti della risposta. Si potrebbe infatti rispondere che «appropriandosi» cristianamente il dato cristiano non solo si diviene cristiani, ma se ne diviene consapevoli in quanto *il vivere cristianamente diviene oggetto di coscienza*. Cioè: l'assunzione-unificazione, *nell'unità di un'«ubbidienza» della fede*, delle diverse situazioni dell'esistenza è ciò di cui si diviene immediatamente consapevoli. Assunzione-unificazione significa che tutti gli aspetti dell'esistenza personale concreta vengono coerentemente interpretati e assimilati secondo quel senso dell'esistenza che è appunto l'ubbidienza della fede: quindi — ancora lo ripetiamo — della «fides qua» in quanto situata e tematizzata in un determinato universo di ortodossia, quella cristiana appunto.

Ma è da chiedere, a questo punto, se sia possibile fermarsi qui: e se non ci si debba ulteriormente domandare se questa esperienza implichi solo in maniera del tutto obiettiva, o non anche in maniera in qualche modo positiva e soggettiva anche un'esperienza *di Cristo* (nel rapporto di comunione con me, e di me con lui), *dello Spirito* (nel rapporto di comunione con me, e di me con lui), *della Trinità* (nel suo rapporto di comunione con me, e di me con la Trinità). Il problema potrebbe anche essere specificato così. A prescindere dal «caso» dell'esperienza mistica, il teologo deve muoversi — nell'interpretare il contenuto della appropriazione cristiana — in una linea quasi kantiana, asserendo in sostanza che ciò che viene «sperimentato» è propriamente un insieme di «condizioni» assiologicamente valide sotto il profilo cristiano, donde si inferisce — quasi a modo di conclusione teologica — che si dà la «comunione» con Dio e con Cristo? Oppure il teologo deve superare questa linea di interpretazione fino ad ammettere che la «comunione» alla quale io, credendo, cerco di ubbidire è essa pure raggiungibile e «sperimentabile» come tale? Siamo di fronte ad una «inferenza», o ad una immediatezza (comunque essa si chiami)? La risposta non potrà essere data solo per via empirica: dev'essere data, come già si è ricordato, per via teologica, con particolare riferimento alla problematica antropologica. Varrà però la pena di sottolineare in questa sede che la riflessione può trovare un suo «luogo» caratteristico nell'attenzione critica che la teologia dovrebbe prestare al «linguaggio» non solo mistico, ma «spirituale» in genere (cfr. J. LADRIÈRE, *Language des spi-*

rituels: DSpir IX, 204-217). Il problema, esploso con vivacità nei secoli XVI-XVII (si pensi all'opera del gesuita Sandaeus e a quella del carmelitano Diego di Gesù) è stato alla fine intellettualisticamente ridotto: nel senso che la teologia (si può citare emblematicamente Bossuet, ma si tratta più che altro della spinta di razionalismo culturale) è stata tentata di operare la critica di tale linguaggio solo nel senso di ridurlo ai contenuti «chiari e distinti» delle affermazioni obiettive o degli asserti «ortodossi» (cfr. in questo senso ancora A. STOLZ, *Teologia della Mistica*, a suo luogo commentata). Ma è noto che la questione viene ora ripresa in ben altro spirito (cfr. ad esempio Y. M. CONGAR, *Language des Spirituels et language des Théologiens. Situations et tâches présentes de la Théologie*, Paris 1967, pp. 135-158; e C. A. BERNARD: *La fonction symbolique en spiritualité*, in: NRT 55, 1973, 1119-1136: *Symbole et expérience mystique*, Symbolisme et Théologie («Studia Anselmiana» 64), Roma 1974, pp. 283-296. Nella medesima pubblicazione si vedrà pure il saggio di C. VAGAGGINI, *Prospetto di un saggio su simbolismo e linguaggio teologico*, pp. 296-307).

III/ LINEE DI IMPOSTAZIONE DI UN TRATTATO DI TEOLOGIA SPIRITUALE

Appariranno ora quelle che secondo noi dovrebbero essere le tre articolazioni fondamentali di una trattazione di teologia spirituale o — più precisamente — di un *discorso teologico sull'«esperienza» o sul «vissuto» cristiano*.

1/

La prima di esse è *propriamente fondativa*, in quanto pone a tema dell'attenzione riflessa del teologo il rapporto strutturale tra oggettivo e soggettivo («fides quae» e «fides qua») nel fatto cristiano. Ribadiamo che il rapporto in questione non è riducibile al rapporto tra teologia (dogmatica) ed esperienza, neppure nel senso ipotizzato da von Balthasar (la spiritualità come «versante soggettivo della dogmatica»: se per dogmatica s'intende già un particolare «genere» dell'operazione teologica). Se si volesse ricondurre il discorso — e per quel tanto che lo si può ricondurre — alla figura teoria-prassi, occorrerebbe rilevare che nel nostro caso il «vissuto» non è propriamente la «verifica» o la «falsificazione» del valore veritativo proprio del versante «oggettivo» del fatto cristiano; né gli fornisce i criteri ultimi di legittimazione sul piano istituzionale. Questo sempre rimanendo al livello propriamente strutturale del rapporto di cui stiamo discorrendo: non invece sul piano delle interazioni storiche, o comunque fattuali, che si stabiliscono tra l'«oggettivo cristiano» e il «vissuto cristiano».

2/

La seconda articolazione che, secondo noi, dovrebbe portare a *costruire una «tipologia» teologica* (cioè teologicamente giustificabile e giustificata), costituisce pure una «figura» i cui contorni domandano di essere precisati. Già abbiamo rilevato la diversità che dovrebbe porsi tra una tipologia di taglio fenomenico-storico, e una tipologia teologica del «vissuto» cristiano. Ma, nel contempo, ne abbiamo rilevato la possibilità di convergenza. Ora dovremmo più direttamente porre la domanda se sia possibile costruire una tipologia teologica a prescindere, o al di fuori di una assunzione-integrazione del dato fenomenico-storico. Forse proprio questa precisa domanda era quella soggiacente alla discutibile posizione manualistica sulla «composizione» del metodo proprio della teologia spirituale: che sarebbe insieme «teologico» ed «empirico». Noi non accettiamo certo questa soluzione: ma riteniamo il problema rilevante sotto il profilo epistemologico.

Quanto alla sua soluzione, crediamo che essa possa essere indicata in maniera abbastanza lineare, procedendo nella direzione che abbiamo cercato di prospettare. Se la teologia è «comprensione-nella-fede» del «dato cristiano» nella storia; e se questo dato, adeguatamente considerato, è l'intero rapporto tra obiettività cristiana e appropriazione personale, si dovrà concludere che neppure la tipologia dell'appropriazione o del «vissuto» cristiano potrà essere svolta esclusivamente a priori, trovando poi nel «fenomeno» o nell'empirico semplicemente una controprova della costruzione teoretica. Di questo tipo — lo abbiamo ricordato — era stata l'impostazione metodologica «tomista» della trattazione di teologia spirituale.

D'altra parte, il «fenomeno» dell'appropriazione cristiana non giunge alla «comprensione» della teologia (e perciò anche al suo discernimento assiologico-veritativo) per così dire ad uno stato puro. Precisamente in quanto è appropriazione *cristiana* di un dato «cristiano», essa giunge alla comprensione teologica come portatrice di un duplice «discernimento» in cui è già operante il rapporto strutturale tra «fides quae» e «fides qua». Si tratta del «discernimento» — più o meno immediato, spontaneo e non gerarchicamente autorevole — operato dal «sensus fidei»; e, in più casi, del discernimento autorevole o definitivo operato in sede magisteriale e pastorale.

Leggere criticamente, in coerenza con lo statuto epistemologico proprio della teologia, questo discernimento complesso; farne emergere delle linee di struttura sempre teologicamente giustificate; darne l'organizzazione logicamente coerente (cioè ubbidendo alla logica interna del dato cristiano): questo ci sembra essere il senso di un progetto di tipologia teologica del vissuto cristiano.

Non si tratta, come si vede, di una operazione metodologicamente composita: perché il teologo non diventa né storico né psicologo né letterato né esegeta. Soltanto «apprende» da queste diverse competenze, che autonomamente svolgono un proprio tipo di indagine sul vissuto cristiano e sulle sue espressioni: apprende per poter leggere, cioè interpretare a sua volta, con mezzi propri e da un'angolatura propria, un dato che non può essere costruito a priori.

Neppure si tratta di un'operazione immediatamente «direttiva» dell'appropriazione cristiana. In sé e per sé si tratta di «comprendere», non di applicare. Tuttavia, nella misura in cui questo «comprendere» si configura come elaborazione critica di un modello di «discernimento» (a sua volta compreso e sottoposto al discernimento della fede, e quindi della responsabilità magisteriale e pastorale), in questa misura bisognerà dire che esso ha una reale dimensione operativa (e, forse, si potrebbe qui tornare allo «speculativo-pratico» di Maritain).

Quanto ai contenuti che dovrebbero essere fatti convergere in questa tipologia teologica, sarà certo molto difficile precisarli una volta per tutte. Crediamo che solo una lunga dimestichezza con la storia della «appropriazione cristiana» e dei suoi «discernimenti», a cominciare dal Nuovo Testamento, possa permettere ad un teologo di operare e di perfezionare questo genere di sintesi. Certamente noi riteniamo che vi possa confluire tra l'altro il materiale che la manualistica ha raccolto nella cosiddetta «teologia spirituale speciale» e di cui anche noi abbiamo cercato di offrire una panoramica. A condizione, tuttavia, che venga ben specificata l'angolatura secondo cui tale materiale viene assunto: è la angolatura tipica della «appropriazione» o del problema cristiano «vissuto» che vi è implicato ed a cui si dà risposta. A questo patto, il discorso anche su uno «stato di vita» o su una «spiritualità» conduce nel senso della tipologia.

3/

La terza articolazione dovrebbe condurre nel senso *dell'ultima comprensione del dato teologicamente descritto*. Comprensione «teologica» che a nostro avviso deve ancora concepir-

si, nella linea di quanto è stato precedentemente affermato, come comprensione di un «dato». Il dato è senza dubbio *anche* l'esperienza mistica (teologicamente rivelatosi come il più stimolante nel primo quarantennio del nostro secolo); ma è indubbiamente più vasto.

Il «linguaggio» della «appropriazione» ha indubbiamente una sua struttura ed una sua originalità: ma a misura che non si assume il linguaggio «chiaro» come unico vero e non si interpreta il linguaggio «spirituale» semplicisticamente solo come «approssimativo», anche tenendo conto di quel «discernimento» complesso che l'esperienza cristiana porta in sé, bisognerà trarne due conclusioni. Dapprima che la teologia dovrà comprendere il linguaggio «spirituale» autentico, e non «toglierlo» (nel senso della *Aufhebung* hegeliana) in una specie di linguaggio superiore. In secondo luogo, la teologia dovrà tenere presente che un linguaggio spirituale *autentico*, a misura che porta dentro di sé l'autenticazione del discernimento della fede, non è eterogeneo ma correlativo al dato cristiano obiettivo. In tal senso esso rappresenta a suo modo un «luogo» autentico del mistero; e il dato «dogmatico» («fides quae») gli è consonante, non dissonante.

BIBLIOGRAFIA

Le notazioni bibliografiche più importanti ci sembrano già emerse nel corso della nostra esposizione. Ci limitiamo pertanto ad alcuni richiami, con intendimento prevalentemente completivo.

1/

Dal punto di vista storico, la presentazione più esauriente dell'ultimo episodio, tuttora in atto, della vicenda della teologia spirituale, riteniamo sia quella di C. GARCIA, *Corrientes nuevas de Teología Espiritual*, Madrid 1971.

Per la comprensione delle fasi storiche precedenti, suggeriamo, a modo di introduzione: M.-D. CHENU, *La Théologie au XII siècle*, 1957; J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. IV, Paris 1964; M. DE CERTEAU, *Mystique au XVII siècle. Le problème du langage «mystique»*; *L'homme devant Dieu (Mél. De Lubac)* vol. II, Paris 1964, pp. 267-282; G. OURY, *Idiota*: DSpir VII/2, 1242-1248.

2/

Dal punto di vista sistematico, con attenzione all'ultimo decennio di pubblicazioni, diamo senza alcuna preoccupazione di completezza le seguenti indicazioni.

a) *Monografie*: C. A. BERNARD, *Compendio di Teologia Spirituale*, Roma 1976 (del medesimo A. vedere pure: *Le projet spirituel*, Roma 1970); L. COGNET, *Les problèmes de la Spiritualité*, Paris 1967; A. DAGNINO, *Vita cristiana*, Milano 1968; A. MARCHETTI, *Compendio di Teologia Spirituale*, Torino 1966; A. MATANIC, *Temi fondamentali di spiritualità scientifica*, Roma 1976; C. V. TRUHLAR, *Concetti fondamentali della Teologia Spirituale*, Brescia 1971; A. ZIGROSSI, *La perfezione cristiana*, Brescia 1968.

b) Tra gli *articoli di Dizionari*: BENIAMINO DELLA TRINITÀ, *Teologia Spirituale*; in: «Dizionario Enciclopedico di Spiritualità» vol. II, 1850-1856; J. SÜDBRACK, *Spiritualität*, in: «Lexikon der Pastoraltheologie» (V vol. dello «Handbuch der Pastoraltheologie»), 533-537.

c) Segnaliamo infine il seguente *fascicolo monografico*: AA. VV., *De Theologia Spirituali docenda*, in: *Seminarium* 1974, 1; (per una recensione ci permettiamo di rimandare al nostro contributo *A proposito di Teologia Spirituale e del suo insegnamento*, in: *ScuolC*, 102, 1974, 624-634).