

Scientiā Amoris – Teologiā ed experientia

267-269 Editoriale

**I. Aspetti fondamentali e proposte interpretative**

271-287 La teologia dei santi come “scienza divina” dei Padri, Dottori e Mistici  
*F.M. Léthel*

289-312 L’esperienza religiosa nel vissuto ecclesiale. Tra teologia, spiritualità  
e mistica  
*M. Sodi*

313-330 Teologia ed esperienza in Maria di Nazareth  
*B. Cortinovia*

331-349 Identità e metodo della teologia spirituale come “teologia del vissuto  
di santità”  
*D. Sorrentino*

351-370 Per una teologia del vissuto dei Santi  
*M.C.G. Ventura*

**II. Teologia ed esperienza di alcuni santi:  
Età patristica, età medioevale, età moderna**

371-388 Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene. Conoscenza “razionale” di  
Dio, contemplazione ed esperienza “mistica”  
*E. dal Covolo*

389-405 Il corpo: “luogo dell’esperienza cristiana” nella preghiera corporale  
di san Domenico  
*C. Aubin*

407-425 Théologie et expérience dans la doctrine de saint Louis-Marie de  
Montfort  
*E. Richer*

- 427-444 La simbolica della natura nella teologia di S. Teresa di Lisieux  
*P. Mostarda*
- 445-460 Il contributo cristologico di alcuni Santi, Beati e Venerabili  
del diciannovesimo e ventesimo secolo  
*A.B. Calkins*
- 461-475 Experiencia cristiana y sentido de la filiación divina  
en san Josemaría Escrivá de Balaguer  
*J.L. Illanes*
- 477-493 «Chi ama conosce Dio». Esperienza e teologia in Chiara Lubich  
*M. Vandeleene*

#### **RECENSIONES**

RÉAL TREMBLAY - STEFANO ZAMBONI (edd.), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008, 429 pp. (Andrea Mancini), pp. 495-499.

GIANNI MANZONE, *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*, Ed. Messaggero, Padova 2008, 573 pp. (Marcello Bordonì), pp. 499-500.

## EDITORIALE

PATH 7 (2008) 267-269

Quanto racchiuso nel presente volume è come il primo frutto di un nuovo ramo della *Pontificia Accademia di Teologia*. Al momento del *Forum* del gennaio 2004, uno degli accademici, P. François-Marie Léthel ocd, aveva suggerito di costituire gruppi informali di ricerca, con la partecipazione libera degli accademici e di altri teologi invitati. L'intenzione era di creare delle dinamiche di lavoro di gruppo e di fraterna condivisione delle nostre personali ricerche, nello spirito e sotto la responsabilità dell'*Accademia*. Poiché molti di noi vivono a Roma, e altri ci vengono spesso a causa dei loro incarichi, sarebbe stato possibile programmare degli incontri, tenendo sempre presente questo carattere di libertà e informalità. Appoggiata da altri accademici, questa proposta è stata approvata dal Consiglio nel mese di aprile 2004, e così è nato questo gruppo di ricerca su *teologia ed esperienza*, con la prospettiva di pubblicazione nella rivista PATH.

Tutti i nostri incontri si sono svolti presso la *Pontificia Università Lateranense* che ci ha ospitato generosamente. Dopo un primo incontro, il 1° dicembre 2004, ci siamo ritrovati tre volte ogni anno. Gli incontri seguivano la stessa dinamica. Nella prima ora venivano presentate due o tre brevi relazioni, e dopo un intervallo, la seconda ora ci offriva un momento di discussione con i relatori e di libera condivisione. Più volte hanno partecipato ai nostri incontri il Presidente dell'*Accademia*, Mons. Marcello Bordoni, e il Prelato Segretario Mons. Piero Coda. Il loro continuo sostegno e incoraggiamento è stato prezioso per noi. Bisogna anche ricordare in modo speciale il P. Jesus Castellano ocd che aveva partecipato ai primi incontri e che sosteneva il nostro lavoro fino alla sua morte, quando il Signore l'ha chiamato a sé nel giorno del *Corpus Domini*, il 15 giugno 2006.

In questo ambiente così fraterno sono nati i testi qui raccolti e ordinati sotto il titolo *Scientia Amoris*. Abbiamo scelto questa espressione con parti-

colare riferimento alla Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* del Servo di Dio Giovanni Paolo II. Infatti il Papa usa queste parole per caratterizzare la dottrina di santa Teresa di Lisieux e il significato della sua dichiarazione come Dottore della Chiesa, fatta da lui stesso nel 1997: «La carità è davvero il “cuore” della Chiesa, come aveva ben intuito santa Teresa di Lisieux, che ho voluto proclamare Dottore della Chiesa proprio come esperta della *scientia amoris*» (n. 42). Nella stessa Lettera Apostolica, Giovanni Paolo II cita ancora la giovane carmelitana insieme a santa Caterina da Siena, come esempio luminoso di «quel grande patrimonio che è la *teologia vissuta dei santi*», che bisogna considerare «accanto all’indagine teologica», per penetrare nella profondità di Cristo Redentore (n. 27).

Nella Chiesa, insieme a tanti nostri fratelli, sentiamo il bisogno e l’urgenza di ritrovare questa unità profonda della teologia, nella complementarità tra “indagine teologica” e “teologia vissuta dei santi”, cioè tra *scientia fidei* e *scientia amoris*.

Così, il tema *teologia ed esperienza*, che definisce il nostro gruppo, si è in qualche modo specificato e precisato come *teologia ed esperienza dei santi*. Questo riferimento privilegiato ai santi (e anche beati, venerabili e servi di Dio), è diventato come l’anima della nostra comune ricerca, il suo principio dinamico di unità nella più grande diversità: diversità dei periodi della storia della Chiesa, diversità delle vocazioni, diversità delle culture... Il nostro gruppo riflette anche questa diversità, poiché ci riunisce come uomini e donne, sacerdoti, laici e religiosi, specializzati in diverse discipline.

Il volume si articola chiaramente in due sezioni.

La prima, intitolata: *Aspetti fondamentali e proposte interpretative* riunisce due contributi che riguardano le componenti essenziali della teologia e dell’esperienza, come la dimensione liturgica (M. Sodi) e la dimensione mariologica (B. Cortinovis) e tre altri che sono piuttosto dei tentativi diversi e complementari di interpretazione teologica, in qualche modo come “un discorso del metodo” (F.M. Léthel, D. Sorrentino, M.C.G. Ventura).

La seconda sezione è intitolata: *Teologia ed esperienza di alcuni santi: Età patristica, età medioevale, età moderna* riunisce gli altri contributi secondo lo sviluppo storico. Dopo il fondamentale riferimento ai più antichi *Padri*: Ignazio d’Antiochia, Clemente e Origene (E. dal Covolo), l’apporto del Medioevo viene considerato attraverso la figura di san Domenico (C. Aubin), e non mancano i riferimenti ai grandi dottori che sono Anselmo

d'Aosta, Tommaso d'Aquino e Caterina da Siena. L'età moderna viene considerata in un modo più ampio attraverso san Luigi Maria Grignion de Montfort (E. Richer), santa Teresa di Lisieux (P. Mostarda), in diversi santi, beati e venerabili del XIX e XX secolo (A.B. Calkins), in san Josemaría Escrivá de Balaguer (J.L. Illanes) e ultimamente in Chiara Lubich (M. Vandeleene). È significativo e commovente il fatto che la relazione su Chiara Lubich è stata condivisa nel nostro ultimo incontro del 5 marzo 2008, pochi giorni prima della sua morte.

Così è maturato questo primo frutto che abbiamo la gioia di offrire alla Chiesa attraverso questa pubblicazione. Certo, è solo un primo frutto, ma pensiamo che è già abbastanza significativo. Speriamo che il nostro lavoro porterà nel futuro altri frutti, più importanti, più maturi, con nuove aperture verso le scienze umane, la filosofia, l'arte, e anche nelle prospettive ampie del dialogo ecumenico e inter-religioso. Dunque, il lavoro del nostro gruppo non si ferma, ma continua per una nuova tappa, privilegiando sempre la *teologia e l'esperienza dei santi*, nella comunione viva con il Signore che ci ha detto: «Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui fa molto frutto» (*Gv* 15, 5). Secondo lo scopo della *Pontificia Accademia di Teologia*, vogliamo vivere questa ricerca sotto la guida dello Spirito Santo nella Chiesa, in comunione con il nostro Papa Benedetto XVI, e con l'aiuto di Maria Madre della Chiesa.



## LA TEOLOGIA DEI SANTI COME “SCIENZA DIVINA” DEI PADRI, DOTTORI E MISTICI

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL

PATH 7 (2008) 271-287

### 0. Introduzione: «Conoscere l'Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza»

La migliore chiave biblica della teologia dei santi è questo testo di san Paolo nella *Lettera agli Efesini*:

«Piego le ginocchia davanti al Padre dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nell'amore (*agape*), siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio. A Colui che in tutto ha potere di fare molto più di quanto possiamo domandare o pensare, secondo la potenza che già opera in noi, a Lui la gloria nella Chiesa e in Cristo Gesù per tutte le generazioni, nei secoli dei secoli! Amen» (*Ef* 3, 14-21).

È una preghiera che esprime la teologia dei santi come “teologia in ginocchio”, una preghiera al Padre, per Cristo nello Spirito Santo, una preghiera cristocentrica e trinitaria. È la teologia della Chiesa come Popolo di Dio, Popolo santo, costituito da “tutti i santi”. Non è conquista dell'uomo, ma Dono di Dio nello Spirito Santo. È interamente fondata nella Fede e l'Amore (*agapè*, che viene tradotta come amore o carità) che, insieme alla

Speranza sono i pi  grandi dono dello Spirito Santo. Questa teologia di tutti i santi   una conoscenza misteriosa e paradossale, poich  consiste nel «conoscere l'Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza»<sup>1</sup>. Con il simbolo delle quattro dimensioni, Paolo vuole significare il carattere inesauribile del Mistero di Cristo.

Tale affermazione dell'Apostolo trova come la sua conferma e la sua verifica in ci  che scrive 1500 anni pi  tardi san Giovanni della Croce, dopo la lunga e storica esperienza della Chiesa nella sua progressiva conoscenza ed "esplorazione" del Mistero di Cristo attraverso la riflessione e l'esperienza dei santi:

«Per quanti misteri e meraviglie abbiano scoperto i santi dottori o abbiano contemplato le anime sante in questa vita, la maggior parte   rimasta inespresa e ancora da comprendere. Resta *molto da approfondire in Cristo!* Egli   come una ricca miniera piena di molte vene di tesori, delle quali, per quanto sfruttate, non si riuscir  mai a toccare il fondo o a vedere il termine; anzi in ogni sinuosit , qua e l , si trovano nuovi filoni di altre ricchezze. Ci  faceva dire a san Paolo, parlando del Cristo: *In Lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza (Col 2, 3)*»<sup>2</sup>.

Cos , attraverso la riflessione dei santi dottori e la contemplazione dei mistici, la Chiesa non ha mai smesso di "esplorare" il Mistero di Cristo, di "scavare" in questa inesauribile miniera, scoprendo sempre nuovi tesori e nuove meraviglie.

In questo breve studio, cercheremo di presentare questa teologia dei santi secondo quattro aspetti:

1. La Luce di Cristo, attraverso il "prisma" dei Padri, Dottori e Mistici
2. *Scientia fidei* e *Scientia amoris*
3. Le tre "virt  teologiche" di fede, speranza e amore

<sup>1</sup>   proprio l'espressione che avevo scelto vent'anni fa come titolo della mia tesi dottorale, F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints* ( d. du Carmel, Venasque 1989). Cf. anche il mio ultimo articolo, F.-M. LÉTHEL, "Verbum spirans Amorem": *Conoscenza e Amore nella teologia della Croce, della Luce e della Carne del Verbo secondo sant'Anselmo, san Tommaso e santa Caterina* (in PATH, 2008/1).

<sup>2</sup> SAN GIOVANNI DELLA CROCE nel *Cantico Spirituale B*, str 37, n. 4.

#### 4. Le quattro forme della teologia dei santi: mistica e pratica, simbolica e noetica

### 1. La Luce di Cristo, attraverso il “prisma” dei Padri, Dottori e Mistici

Santa Teresa di Lisieux, che san Pio X riconosceva già come «la più grande santa dei tempi moderni», e che Giovanni Paolo II ha dichiarato Dottore della Chiesa, ci offre una delle migliori chiavi interpretative della teologia dei santi. Lo fa in un testo semplice e geniale alla fine della sua *Autobiografia*. Commentando un testo biblico, le parole che la Sposa rivolge allo Sposo nel *Cantico dei Cantici*: «Attirami, noi correremo» (Ct 1, 4), la carmelitana ci parla della “scienza divina” che tutti i santi, lungo la storia della Chiesa, hanno attinto alla stessa sorgente della preghiera. Spontaneamente, Teresa ritrova un grande simbolo della divinizzazione: la nostra umanità è come il ferro reso incandescente e attraente dal fuoco dello Spirito Santo, fuoco dell’Amore di Gesù:

«Ecco la mia preghiera: chiedo a Gesù di attirarmi nelle fiamme del suo amore, di unirmi così strettamente a Lui, che Egli viva ed agisca in me. Sento che quanto più il fuoco dell’amore infiammerà il mio cuore, quanto più dirò: Attirami! tanto più le anime che si avvicineranno a me (povero piccolo rottame di ferro inutile, se mi allontanassi dal braciere divino) correranno rapidamente all’effluvio dei profumi del loro Amato, perché un’anima infiammata d’amore non può rimanere inattiva [...]. Tutti i santi l’hanno capito e in modo più particolare forse quelli che riempiono l’universo con l’irradiazione della dottrina evangelica. Non è forse dall’orazione che i Santi Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Tommaso d’Aquino, Francesco, Domenico e tanti altri illustri Amici di Dio hanno attinto questa scienza divina che affascina i geni più grandi? Uno scienziato ha detto: “Datemi una leva, un punto d’appoggio, e solleverò il mondo”. Quello che Archimede non ha potuto ottenere perché la sua richiesta non era rivolta a Dio ed era espressa solo dal punto di vista materiale, i Santi l’hanno ottenuto in tutta la sua pienezza. L’Onnipotente ha dato loro come punto d’appoggio: Se stesso e Sé Solo. Come leva: l’orazione, che infiamma di un fuoco d’amore, ed è così che essi hanno sollevato il mondo, è così che i Santi ancora militanti lo sollevano e i Santi futuri lo solleveranno fino alla fine del mondo<sup>3</sup>».

<sup>3</sup> *Manoscritto C*, 36 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>. Cf. l’edizione critica: THERESE DE LISIEUX, *Oeuvres Complètes* (Cerf/DDB, Paris 1992), tradotta in italiano: *Opere Complete* (Libreria Editrice

Questo testo, nella sua semplicità, è molto ricco di contenuti teologici. Nella sua continua prospettiva cristocentrica, Teresa esprime in modo splendido l'unità della teologia dei santi come teologia orante, sempre nutrita dalla Sacra Scrittura, nel suo sviluppo storico attraverso i *Padri* della Chiesa, i *Dottori* del medioevo e i *Mistici* dal medioevo all'epoca moderna. I nomi qui citati da Teresa sono veramente esemplari. Paolo, teologo ispirato, rappresenta gli autori biblici, ai quali l'antica tradizione orientale aveva riservato il titolo di "teologi"<sup>4</sup>. Agostino rappresenta eminentemente i Padri della Chiesa, che sono i grandi teologi dei primi secoli. Tommaso d'Aquino, "il Dottore Angelico", è la figura emblematica dei Dottori del medioevo, nel contesto nuovo delle università. Francesco d'Assisi e Giovanni della Croce sono nel modo più caratteristico i Mistici tanto presenti nella Chiesa a partire dal medioevo fino ai nostri giorni.

In modo semplice, ma veramente geniale, la piccola Teresa mette in luce la teologia dei santi. È proprio la stessa "scienza divina" comune a tutti questi santi tanto diversi per l'epoca e la cultura, perché viene dalla stessa fonte dell'orazione, cioè della preghiera profonda, nella quale il Fuoco divino dello Spirito Santo è sempre ricevuto, a partire dal giorno della Pentecoste. I primi discepoli di Gesù hanno accolto il Dono del suo Spirito, sotto la forma simbolica del fuoco, mentre erano riuniti nella preghiera con Maria nel Cenacolo (cf. *At* 1, 14). Questo è esattamente il senso delle prime parole di Teresa: «Ecco la mia preghiera, chiedo a Gesù di attirarmi nelle fiamme del suo Amore». La "scienza divina" di tutti questi santi è come la Luce che emana da questo Fuoco dello Spirito Santo. È la Luce di Cristo che risplende sempre nello Spirito nel Cuore della Chiesa. Una tale teologia non è mai conquista dell'uomo, ma Dono di Dio. L'uomo non può acquistarla con le sue sole forze, ma deve chiederla sempre nella preghiera, umilmente, "in ginocchio", come lo faceva già lo stesso Paolo nel testo che abbiamo citato all'inizio (*Ef* 3, 14-21).

Vaticana, ed. OCD, Roma 1997). Usiamo le sigle: MS per i tre *Manoscritti Autobiografici* (A, B, C), LT per le *Lettere*, P per le *Poesie*, PR per le *Pregchiere* e PR per le *Pie Riecreazioni* (operette teatrali). Cf. anche il mio articolo: *L'amore di Cristo come luogo della verità. Il contributo teologico di santa Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa* (in PATH, 2006/1).

<sup>4</sup> Ad esempio, Dionigi Areopagita usa la parola "teologi" (*theologoi*) solo per gli autori biblici. Così, citando sant'Ignazio d'Antiochia, non lo colloca tra i "teologi", ma tra gli "autori sacri" (*ierologoi*) (*Nomi Divini*, IV, 12). La tradizione orientale farà poche eccezioni, per i santi Gregorio Nazianzeno, chiamato "il teologo" e Simeone "il nuovo teologo".

Affermando l'unità di questa “scienza divina” che viene sempre dalla Sacra Scrittura e che si sviluppa nella continuità storica dei Padri, dei Dottori e dei Mistici, Teresa ci offre uno strumento scientifico importantissimo, che mi piace definire simbolicamente come il “prisma” della teologia dei santi. Se la carmelitana non temeva l'uso di simboli moderni come quello dell'*ascensore*, possiamo sicuramente usare questo simbolo del “prisma” per caratterizzare la *complementarità e l'inseparabilità dei Padri, dei Dottori e dei Mistici*: uno strumento teologico che ci permette di conoscere meglio la Luce di Cristo e di scoprirne i colori sempre nuovi e sempre belli.

I Padri, che hanno una vicinanza particolare con gli Apostoli e la Scrittura, hanno anche il grande vantaggio di unire nelle loro opere la “teologia pensata” e la “teologia vissuta”, cioè la *scientia fidei*, di carattere speculativo o noetico, e la *scientia amoris*, di carattere mistico. È proprio il caso di Agostino citato da Teresa. Le sue *Confessioni* sono la fondamentale autobiografia mistica e come la chiave interpretativa delle autobiografie di Teresa d'Avila e di Teresa di Lisieux. Il suo *De Trinitate* è invece un capolavoro di teologia speculativa che non cesserà di ispirare i grandi Dottori come Anselmo e Tommaso. Si vede lo stesso nei Padri Greci, specialmente in Dionigi Areopagita, che insieme ad Agostino, è una delle principali fonti patristiche dei Dottori e dei Mistici.

Invece, a partire dal Medioevo, e soprattutto con la nascita delle Università, i santi saranno più “specializzati”, o nel campo della *scientia amoris* come Francesco, o nel campo della *scientia fidei* come Tommaso. Ma, prima di Teresa, il grande Dottore universitario san Bonaventura parlava esplicitamente della “scienza” e della “teologia” di Francesco, superiore a quella dei maestri dell'Università. Secondo le sue parole, Francesco insisteva anche lui sulla necessità della preghiera e della conversione al Vangelo, come condizioni fondamentali di ogni autentico studio teologico<sup>5</sup>.

## 2. *Scientia fidei e Scientia amoris*

La teologia dei santi è dunque la migliore espressione della teologia della Chiesa, inseparabilmente come *scientia fidei* e *scientia amoris*. Dopo il Concilio, negli insegnamenti del Magistero più recente, ne troviamo un'espres-

<sup>5</sup> *Legenda Major*, XI, 2, in *Fontes Franciscani*, Assisi, 1995, ed. Porziuncola, 870; traduzione italiana in *Fonti Francescane*, n. 1187-1189.

sione luminosa nella Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* del Servo di Dio Giovanni Paolo II (2001). Infatti, il Papa usa questa espressione *scientia amoris* per caratterizzare la “teologia” di Teresa di Lisieux e il motivo del suo Dottorato: «La carit   è davvero il “cuore” della Chiesa, come aveva ben intuito santa Teresa di Lisieux, che ho voluto proclamare Dottore della Chiesa proprio come esperta della *scientia amoris*»<sup>6</sup>.

Nella stessa Lettera Apostolica, questa *scientia amoris* viene anche caratterizzata come “teologia vissuta dei santi”, con l’esempio della stessa Teresa di Lisieux e di Caterina da Siena, anche lei Dottore della Chiesa. Questa “teologia vissuta”    presentata in relazione con “l’indagine teologica” che    piuttosto la *teologia pensata*, cio   la classica riflessione teologica come *scientia fidei*. Bisogna citare questo testo nel quale le due sante Mistiche sono presentate come eccellenti “teologhe” del Mistero di Cristo sofferente:

«Di fronte a questo Mistero, accanto all’indagine teologica, un aiuto rilevante pu   venirci da quel grande patrimonio che    la “teologia vissuta” dei Santi. Essi ci offrono indicazioni preziose che consentono di accogliere pi   facilmente l’intuizione della fede, e ci   in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l’esperienza che essi stessi hanno fatto di quegli stati terribili di prova che la tradizione mistica descrive come “notte oscura”. Non rare volte i Santi hanno vissuto qualcosa di simile all’esperienza di Ges   sulla croce nel paradossale intreccio di beatitudine e di dolore. Nel *Dialogo della Divina Provvidenza* Dio Padre mostra a *Caterina da Siena* come nelle anime sante possa essere presente la gioia insieme alla sofferenza: “E l’anima se ne sta beata e dolente: dolente per i peccati del prossimo, beata per l’unione e per l’affetto della carit   che ha ricevuto in se stessa. Costoro imitano l’immacolato Agnello, l’Unigenito Figlio mio, il quale stando sulla croce era beato e dolente” (*Dialogo* c. 78). Allo stesso modo *Teresa di Lisieux* vive la sua agonia in comunione con quella di Ges  , verificando in se stessa proprio il paradosso di Ges   beato e angosciato: “Nostro Signore nell’orto degli Ulivi godeva di tutte le gioie della Trinit  , eppure la sua agonia non era meno crudele.    un mistero, ma le assicuro che, da ci   che provo io stessa, ne capisco qualcosa” (*Ultimi*

<sup>6</sup> NMI, n. 42. Allo stesso modo, la Lettera Apostolica che dichiara Teresa Dottore della Chiesa inizia con le parole: «Divini Amoris scientia». L’espressione “scienza d’amore” era usata da Teresa stessa all’inizio del *Manoscritto B*: «La scienza d’Amore [...] non desidera altra scienza che questa» (*Ms B*, 1r). Cf. il mio articolo, F.-M. LÉTHEL, *Verit   e Amore di Cristo nella teologia dei santi: L’orientamento teologico della Lettera Apostolica “Novo Millennio Ineunte”* (in PATH, 2002/2).

*Colloqui, Quaderno Giallo*, 6/7/97). È una testimonianza illuminante! Del resto, la stessa narrazione degli Evangelisti dà fondamento a questa percezione ecclesiale della coscienza di Cristo, quando ricorda che, pur nel suo abisso di dolore, egli muore implorando il perdono per i suoi carnefici (cf. *Lc 23, 34*) ed esprimendo al Padre il suo estremo abbandono filiale: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito”» (*Lc 23, 46*)<sup>7</sup>.

È un testo importantissimo, un testo veramente programmatico che indica un nuovo cammino teologico per il terzo millennio. La complementarità e l'inseparabilità della “*indagine teologica*” e della “*teologia vissuta dei santi*” è come un “binario” sul quale conviene camminare. In realtà, si tratta della stessa complementarità e inseparabilità dei *Padri, dei Dottori e dei Mistici*. È importante il fatto che la dottrina di queste due sante Mistiche non è qualificata qui come “spiritualità”, ma come “teologia”, “teologia vissuta”, e anche come “scienza”, *scientia amoris*.

Si tratta dunque di due forme distinte, ma inseparabili e complementari della teologia della Chiesa come autentica conoscenza del Mistero di Dio in Cristo Gesù: Da una parte la “*teologia pensata*” come *scientia fidei*, che mette in gioco il rapporto tra *fede e ragione* e dall'altra parte la “*teologia vissuta*” come *scientia amoris*, che mette in gioco il rapporto tra *fede e amore*. Certo, dobbiamo sottolineare l'uso analogico della parola “scienza”. Come *scientia amoris*, questa “teologia vissuta” di Teresa di Lisieux non è meno “scientifica” di quella di sant'Anselmo e di Tommaso, Dottori della Chiesa, che sono maestri esemplari della *scientia fidei*, cioè della *fides quaerens intellectum* (S. Anselmo). E così, Anselmo e Tommaso erano i due Dottori più citati nell'Enciclica *Fides et Ratio*, dello stesso Giovanni Paolo II. Conviene dunque interpretare la *Novo Millennio Ineunte* è come la Lettera *Fides et Amor* che mette in luce l'altro lato del dittico, con la *scientia amoris* di Caterina da Siena e di Teresa di Lisieux.

Secondo le parole del Papa, le due Mistiche esprimono «la percezione ecclesiale della coscienza di Cristo» nel momento più misterioso e paradossale della sua Passione Redentrice, cioè nella coesistenza della beatitudine e del più grande dolore. Su questo punto, la “teologia vissuta” di Caterina e di Teresa viene confermare e come “verificare” la “teologia pensata” di san Tommaso. Nella *Somma Teologica*, egli afferma che Cristo, nella sua passio-

<sup>7</sup> *Ibidem*, n. 27.

ne sperimentava il pi   grande dolore che sia mai esistito (III q 46 art 6-7), ma senza perdere la sua visione beatifica (art 8). I Mistici hanno molto approfondito questo paradosso e aiutano a capirne la verit  . L'espressione di Caterina riguardo a Cristo "beato e dolente" riassume letteralmente il pensiero di Tommaso. Teresa di Lisieux non usa mai l'espressione di "visione beatifica", ma ne mostra tutto l'importanza per noi, quando afferma costantemente che sempre Ges   la vedeva, la conosceva e l'amava personalmente. Per esempio, dice a Ges   Bambino: «Tu pensavi a me» e a Ges   Agonizzante: «Tu mi vedevi»<sup>8</sup>. Delle Mistiche pi   recenti, come santa Gemma Galgani (+ 1903) e la beata Dina Bélanger (+ 1929)<sup>9</sup>, aiutano il teologo a capire che la visione beatifica di Ges   non contraddice la verit   della sua sofferenza, ma al contrario la porta all'estremo, dando alla sua anima la visione chiara di tutto il peccato del mondo che deve allora "appropriarsi". In questo momento, la visione era in qualche modo pi   "dolorifica" che "beatifica"<sup>10</sup>!

Nella teologia patristica, la distinzione tra queste due modalit   della teologia come "indagine teologica" e "teologia vissuta" era stata espressa con grande chiarezza da Dionigi Areopagita in un testo famoso che bisogna citare. Dionigi parla della conoscenza del Mistero di Cristo:

«Queste cose sono state sufficientemente trattate da noi in altri passi e sono state celebrate (*umnetai*) dal nostro nobile maestro (Ieroteo) in maniera mirabile nei suoi *Elementi teologici*;

- sia che le abbia ricevute (*pareilephen*) dai santi teologi (Apostoli ed evangelisti, cio   la tradizione apostolica);

- sia che le abbia ricavate da un'indagine scientifica (*epistemonik  s ereun  s*) delle Scritture, dopo molto esercizio e pratica di esse (la teologia "noetica");

- sia che sia stato iniziato (*emueth  *) da una pi   divina ispirazione, non solo studiando ma ancora patendo le cose divine (*ou monon math  n alla kai path  n ta theia*), e se cos   si pu   dire, dopo essere divenuto perfetto grazie alla sua simpatia (*sumpatheia*) con esse, nella mistica unione e fede

<sup>8</sup> Cf. la sua poesia: *Ges   mio Diletto ricordati* (P 24, str 6 e 21).

<sup>9</sup> Cf. il mio libro, F.-M. LÉTHEL, *L'amore di Ges   Crocifisso Redentore dell'uomo: Gemma Galgani* (Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2004, col "Testi Mistici") e il mio articolo, F.-M. LÉTHEL, *Dina, la mistica* (in *Atti del Simposium Internazionale sulla beata Dina Bélanger*, Citt   del Vaticano 2007).

<sup>10</sup> Cf. il mio articolo, F.-M. LÉTHEL, *Le Mystère de l'Agonie de Jésus    la lumière de la théologie des saints* (in PATH 2003/2).

(*mustiken enôsin kai pistin*) che non si può apprendere» (la teologia mistica)<sup>11</sup>.

Sulla base fondamentale della Tradizione apostolica e della Sacra Scrittura, Dionigi esprime con grande chiarezza la distinzione tra queste due modalità della teologia della Chiesa: la teologia noetica che si acquista per mezzo dello studio, e la teologia mistica che si riceve per mezzo dell'esperienza. Nell'interpretazione di san Tommaso, la prima modalità è la *scientia fidei*, mentre la seconda è considerata come *sapientia*, ed è frutto della carità. Commentando questo testo di Dionigi, Tommaso afferma: «Questa simpatia o connaturalità con le realtà divine è opera della carità che ci unisce a Dio» (II-II q. 45 art 2 co). Allo stesso modo, san Giovanni della Croce distingue chiaramente «la teologia scolastica mediante la quale si intendono le verità divine» e «la teologia mistica che si conosce per amore, nella quale le verità divine non solo si conoscono, ma insieme si gustano»<sup>12</sup>. È proprio il rapporto tra teologia ed esperienza, cioè tra teologia vissuta e teologia pensata.

### 3. Le tre “virtù teologiche” di fede, speranza e amore

Secondo l'insegnamento di san Paolo, i tre doni principali dello Spirito Santo nella Chiesa in questa vita sono *la fede, la speranza e l'amore*, ma *più grande dei tre è l'amore* (cf. 1 Cor 13, 13). Sono le modalità essenziali della grazia ricevuta nel Battesimo, i mezzi della santità, dell'unione con Dio e della conoscenza di Dio in Gesù Cristo. San Tommaso d'Aquino le chiama *Virtutes Theologicae*<sup>13</sup>, espressione che è meglio tradurre letteralmente come “Virtù teologiche” (piuttosto che “teologali”). Ed è proprio a questo livello che possiamo verificare come, secondo le parole di Teresa di Lisieux citate sopra, san Tommaso d'Aquino e san Giovanni della Croce hanno veramente attinto la stessa “scienza divina” alla stessa fonte della preghiera. Infatti, la fede, la speranza e la carità sono l'anima della teologia speculativa di san Tommaso come della teologia mistica di san Giovanni della Croce<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *Nomi Divini*, II/9, trad. di P. SCAZZOZO, nel volume DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere* (ed. Rusconi, Milano 1981).

<sup>12</sup> *Cantico Spirituale*, Prologo.

<sup>13</sup> I-II q. 62.

<sup>14</sup> Per san Giovanni della Croce, queste tre virtù sono l'unico fondamento e l'anima di ogni vita spirituale autentica, il luogo dell'esperienza mistica, l'unico mezzo per l'unione

Qui siamo proprio al livello più specifico della teologia dei santi, di tutti i santi. La “eroicità delle virtù” che la Chiesa riconosce in tutti i santi, è principalmente l’eroicità della fede, della speranza e soprattutto dell’amore di carità. Infatti, nel capitolo V della Costituzione *Lumen Gentium* sulla *vocazione universale alla santità*, il Concilio Vaticano II definisce la *santità* come *Perfezione della Carità* (LG 40-42), a partire dalla Scrittura, facendo anche riferimento alla dottrina di san Tommaso. La carità perfetta, che caratterizza tutti i santi, abbraccia e unifica tutta la vita di una persona in tutte le sue dimensioni, essendo, secondo le parole di san Tommaso, «la madre di tutte le virtù, la radice e la forma di tutte» (I-II q. 62 art 4). Questa affermazione sintetizza ciò che scriveva Paolo:

«La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode della ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta» (1 Cor 13, 4-7).

Qui si vede come la carità abbraccia e unifica tutte le virtù morali. Quando la carità è veramente perfetta, cioè eroica, tutte le altre virtù sono presenti anche in modo eroico. “Più grande” della fede, la carità è anche in qualche modo “più teologica”. Secondo le parole di san Giovanni, l’autentica conoscenza di Dio dipende essenzialmente dall’amore di carità: «Chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio; invece chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore» (1 Gv 4, 7-8).

Se le tre “virtù teologiche” sono l’anima della teologia di tutti i santi, bisogna poi distinguere *due grandi dinamismi*: da una parte il dinamismo

con Dio, della santità. Nella Fede, Speranza e Carità, la Grazia di Dio “sposa” pienamente la nostra libertà umana; è come il punto d’incontro tra l’azione di Dio e l’azione dell’uomo. Il nostro Dottore Mistico le considera dal punto di vista attivo nella *Salita del Monte Carmelo*, giacché esse mettono in gioco tutto l’impegno della nostra libertà, del nostro sforzo (è il vero significato dell’ascesi). Nella *Notte Oscura*, le considera dal punto di vista passivo, considerato che è Dio l’Autore principale e l’anima deve abbandonarsi liberamente alla sua azione purificatrice e trasformante. Solo la Fede, la Speranza e la Carità possono riempirci di Dio svuotandoci di tutto ciò che non è Dio (Cf. specialmente *Salita del Monte Carmelo*, I II, cap. 6, 7, 22; *Notte Oscura*, I II cap. 21). Questo modo di fondare tutta la teologia mistica unicamente sulle “virtù teologiche” e non su grazie straordinarie, è il migliore modo di mettere in luce la sua totale compatibilità con la teologia speculativa.

“*fides et ratio*” che caratterizza la *scientia fidei* (la “teologia pensata”, o teologia noetica), e dall’altra parte il dinamismo *fides et amor* che caratterizza la *scientia amoris* (la “teologia vissuta”, o teologia mistica), la speranza essendo presente nei due dinamismi. Così, nella *Somma Teologica* di san Tommaso, la speranza mette continuamente la *scientia fidei* della terra in relazione con la *scientia beata* del cielo (cf. I q 1 art 2). In santa Teresa di Lisieux, la *scientia amoris* è una conoscenza nuova e meravigliosa della Misericordia Infinita di Gesù che è il fondamento di una nuova speranza, senza limiti, per la salvezza di tutti gli uomini<sup>15</sup>. In relazione con la dottrina di Teresa, Hans Urs von Balthasar, negli ultimi anni della sua vita, ha specialmente sviluppato questo tema della “speranza per tutti”.

Animata dalle “virtù teologiche”, la teologia dei santi è essenzialmente una *teologia orante*. Nel testo che abbiamo citato, Teresa di Lisieux indicava giustamente la preghiera come la sorgente comune della “scienza divina” di tutti i santi. È la stessa “teologia in ginocchio” di Paolo, di Agostino, di Tommaso, di Giovanni della Croce, della stessa Teresa e di tutti gli altri. Una tale teologia attinta dalla preghiera tende anche ad esprimersi in *forma di preghiera*. Tende a trasformare la parola *su* Dio in una parola *a* Dio. *La forma letteraria della preghiera è indubbiamente la migliore forma teologica, la più “scientifica”, perché è espressa secondo gli atti stessi delle “virtù teologiche”:* “*Credo in Te, spero in Te, Ti amo*”. Così, i Padri della Chiesa si esprimono spesso in forma di preghiera. Ad esempio, le *Confessioni* di sant’Agostino sono un’immensa preghiera, una lode della Misericordia. I Mistici hanno evidentemente privilegiato questa forma della preghiera. Il *Manoscritto B* che è il capolavoro di Teresa è una lunga preghiera a Gesù: «Scrivendo, è a Gesù che parlo: così mi è più facile esprimere i miei pensieri»<sup>16</sup>. Le *Orazioni* di santa Caterina da Siena e di santa Gemma Galgani sono delle preghiere pronunciate in estasi e scritte dai testimoni.

Le preghiere di sant’Anselmo presentano un interesse del tutto particolare, perché sono il migliore ponte tra la teologia noetica come *scientia fidei*

<sup>15</sup> I testi maggiori sono il racconto della salvezza del criminale Prazini, “*primo figlio*” di Teresa (*Ms A*, 45v-46v), la Preghiera del giorno della sua Professione (*Pr 2*) e la *Fuga in Egitto* (*Pr 6*, secondo atto, scena 6). A questa speranza per gli altri è essenzialmente legata la speranza per se stessa come “fiducia audace di diventare una grande santa” (*Ms A*, 32r). È uno degli aspetti più importanti della dottrina teresiana per tutta la Chiesa, il suo apporto essenziale come Dottore.

<sup>16</sup> *Ms B*, 1v.

e la teologia mistica come *scientia amoris*. Due delle opere pi u significative di Anselmo sono delle preghiere: Il *Proslogion* che   la ripresa in preghiera del *Monologion*, e la *Meditatio Redemptionis Humanae* che   la ripresa in preghiera del dialogo *Cur Deus Homo*. E nei due casi, l'opera in forma di preghiera   pi u breve, ma pi u ricca e pi u densa dal punto di vista teologico. Qui, bisogna ricordare che l'espressione *fides quaerens intellectum* era il primo titolo che Anselmo aveva dato al suo *Proslogion*.   molto pi u che *intellectus fidei*, perch e   l'atto stesso della fede espresso in forma di preghiera, animato dall'amore e dalla speranza di vedere il Volto di Dio. Ed   proprio all'interno di questa "preghiera teologica" che "esplode" una formidabile riflessione speculativa (anche filosofica) sull'Essere di Dio. La superiorit  assoluta di questa forma letteraria della preghiera appare nel suo modo di "sposare" la Parola di Dio. Al Dio che dice: «Ego sum qui sum» (*Es* 3, 14), Anselmo risponde: «Tu es qui es» (*Proslogion*, c 22). Nella *Meditatio Redemptionis Humanae*, si vedono chiaramente i due dinamismi *fides et ratio* e *fides et amor*, nella successione delle due parti. La prima parte che "ripensa la Redenzione" riassume esattamente tutta la riflessione speculativa del *Cur Deus Homo*. La seconda parte che ricerca "l'amore del Redentore" ha come fondamento l'Eucaristia. Cos , nella forma della preghiera, si vede come la teologia pi u speculativa di Anselmo si apre alla mistica, come in lui, la *scientia fidei*   orientata verso la *scientia amoris*.   tanto significativo il fatto che santa Gemma Galgani, alla fine della sua vita, leggeva queste preghiere di sant'Anselmo, senza fermarsi all'aspetto speculativo, ma intensificando straordinariamente l'aspetto mistico.   la stessa *Theologia Crucis* illustrata da Anselmo sul versante speculativo e da Gemma sul versante mistico. E qui   importante ricordare che l'espressione incandescente dell'Amore di Ges  nelle *Orazioni* di Gemma non   qualcosa di "affettivo" che non sarebbe teologico. Al contrario, poich  la carit    "pi u grande",   anche "pi u teologica"<sup>17</sup>. In Gemma come in Teresa, il semplice "Ges  Ti amo", continuamente

<sup>17</sup> Qui, bisogna ricordare la ricchissima teologia della carit  nella *Somma Teologica*, che integra le pi u alte considerazioni della filosofia antica sull'amore: L'*eros* platonico (attraverso Dionigi Areopagita, cf. I-II q. 28) e la *philia* aristotelica (cf. II-II q. 23 art 1). Si potrebbe dire che la carit    "l'Amore Assoluto" gi  dato in questa vita, lo stesso in cielo e in terra, mentre il vero "Sapere Assoluto" della *scientia beata*,   riservato al cielo. Solo Ges , come Verbo Incarnato l'aveva gi  in questa vita. Vivendo quaggi  nella fede, siamo dunque radicalmente limitati nella conoscenza di Dio, mentre siamo illimitati nel suo amore. Le affermazioni di Tommaso sono molto forti a questo

“respirato” è l’atto teologico per eccellenza che penetra sempre di più nella profondità del Mistero di Cristo!

La teologia dei santi espressa in forma di preghiera è anche la più scientifica perché è la più comunicabile: Il lettore è invitato anche lui a pregare questi testi e non solo a studiarli. Purtroppo, la teologia universitaria non ha più riconosciuto questa forma letteraria della preghiera come espressione scientifica. Questo si vede nella *Somma Teologica* di san Tommaso, che è il capolavoro della teologia universitaria. È l’opera di un santo che viveva immerso nella preghiera, ma che non aveva più la libertà di Anselmo e dei Padri di usare questa forma della preghiera nelle sue opere scientifiche. Ma usando il nostro “prisma” della teologia dei santi, basta “completare” la *Somma* con le grandi preghiere di Santa Caterina da Siena, cioè completare il Trattato di Dio (I q 2-43) con le lodi e orazioni alla Trinità, completare il trattato di Cristo (III) con le Orazioni a Cristo Crocifisso e Risorto, a Maria nell’Incarnazione, ecc...

#### **4. Le quattro forme della teologia dei santi: mistica e pratica, simbolica e noetica**

La teologia universitaria, che ha emarginato la forma letteraria della preghiera, ha emarginato allo stesso tempo la mistica e la simbolica, con il rischio di ridurre la teologia alla sola forma intellettuale, noetica, vedendo la teologia solo come *scientia fidei* secondo il dinamismo *fides et ratio*. Tutto il resto diventa “spiritualità”. Invece, la *Novo Millennio Ineunte* ci parla non di “spiritualità” ma di “teologia vissuta” che è vera “scienza”, *scientia amoris*. E Teresa di Lisieux ci parlava allo stesso modo della “scienza divina” dei Padri, Dottori e Mistici.

Alla fine di questo breve percorso, dopo aver considerato questi due versanti della teologia come *scientia fidei* e *scientia amoris* secondo i due dinamismi delle “virtù teologiche”: *fides et ratio* e *fides et amor*, possiamo

riguardo. Secondo le sue parole, la carità viene data «non secondo la capacità naturale dell’uomo, ma secondo la volontà dello Spirito Santo» (II-II q. 24 art 3), perciò può sempre crescere (art 4), fino all’infinito, non essendo nessun limite al suo aumento perché è una certa partecipazione della Carità infinita che è lo Spirito Santo (art 7). Così, in questa vita, Dio può già essere amato da noi *immediatamente* (II-II q. 27 art 4), *totalmente* (art 5) e *smisuratamente* (art 6).

distinguere quattro forme essenziali della stessa teologia dei santi come teologia mistica e pratica, simbolica e noetica.

La *scientia amoris* dei Mistici è inseparabilmente teologia mistica e teologia pratica, secondo la natura stessa dell'amore di carità che è amore di Dio e del prossimo, che non può essere mistico senza essere pratico. Così la dottrina dei grandi Mistici ha sempre un carattere pratico: come vivere il Vangelo mettendo in pratica il grande comandamento dell'Amore.

Ma i santi Mistici sono anche i maestri della teologia simbolica: questo si vede ugualmente in Caterina da Siena, Giovanni della Croce e Teresa di Lisieux, Dottori della Chiesa. Invece i Dottori come Anselmo e Tommaso sono i maestri insuperabili della teologia noetica come *scientia fidei*.

La teologia dei Padri ha il grande vantaggio di presentare tutte queste forme insieme, nello stesso santo, come si vede per esempio in sant'Agostino. Questa prospettiva patristica è stata presentata in modo più sistematico da Dionigi Areopagita, ed è a lui che faremo riferimento adesso.

Nel capitolo III della sua *Teologia Mistica*, Dionigi ci presenta la sua sintesi, con il riassunto delle sue opere principali, sempre in rapporto con la Sacra Scrittura. Le *Istituzioni Teologiche*, che avevano come oggetto la Trinità e l'Incarnazione, sono andate perdute, mentre abbiamo il libro dei *Nomi Divini* che riguarda i nomi intelligibili di Dio, comuni alle Tre Persone, rivelati nella Scrittura: Bontà, Bellezza, Amore, Essere, Sapienza, Unità... Queste due opere sono l'espressione della *Teologia Noetica*. Poi, Dionigi presenta la sua *Teologia Simbolica* che riguardava le espressioni sensibili, antropomorfe, attribuite a Dio nella Scrittura. Quest'opera è andata perduta, ma Dionigi ci offre il suo pensiero sullo stesso argomento in molti testi, specialmente nella *Lettera IX*. Viene poi presentata la stessa *Teologia Mistica* che è la più alta teologia possibile in questa vita, e che è oltre ogni simbolo come oltre ogni concetto. È proprio la conoscenza «dell'Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza» (cf. *Ef* 3, 19), del suo «Nome che è al di sopra di ogni Nome» (*Fil* 2, 9). È l'ineffabile unione con Dio nel silenzio e nella tenebra, simboleggiata dalla nube del Sinai e della Trasfigurazione<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Ecco il testo di questo capitolo III della *Teologia Mistica*: «Nelle nostre *Istituzioni teologiche* abbiamo celebrato i punti principali della teologia affermativa, cioè come l'eccellente natura divina sia proclamata una e sia proclamata trina, e in che senso si parla di paternità e di filiazione a proposito di questa natura; che cosa voglia significare la teologia dello Spirito Santo e come dal Bene immateriale e indivisibile siano nate le Luci interiori della Bontà; e come esse siano rimaste in lui, in se stesse e l'una nell'altra, grazie alla loro eterna rinascita

Nella *Lettera IX*, Dionigi riprende questa distinzione delle tre forme della teologia della Chiesa: *noetica, simbolica e mistica*, ma con una nuova impostazione, mettendo insieme la *simbolica e la mistica*, di fronte alla *noetica*, con un riferimento esplicito al “Teologo” per eccellenza che è Gesù. Gesù è infatti il Verbo di Dio (*Logos tou Theou*) diventato Carne. Così, santa Edith Stein finisce il suo studio sulla teologia simbolica di Dionigi con questa stupenda affermazione: Gesù, «come Parola Incarnata è il *Simbolo Primordiale*»<sup>19</sup>. Così, secondo Dionigi, Gesù stesso ha privilegiato la teologia simbolica e la teologia mistica nelle parabole e nell’istituzione dell’Eucaristia:

in lui; in che modo Gesù soprastanziale abbia assunto tutta la realtà della natura umana, e infine tutti gli altri misteri esposti dalla Scrittura che sono lodati nelle *Istituzioni Teologiche*. Nel libro *sui Nomi Divini* si è spiegato come egli si chiami Bene, Essere, Vita, Sapienza, Potenza e tutti gli altri nomi intelligibili di Dio. Nella *Teologia simbolica*, poi, abbiamo esposto quali sono i nomi ricavati dalle cose sensibili per riferirli alle cose divine; che cosa sono le forme divine, le figure divine, le parti, gli strumenti, i luoghi e gli ornamenti divini, i furori, i dolori, le ire, le ebbrezze, le intemperanze, i giuramenti, le imprecazioni, i sonni, le veglie e tutte le altre forme santamente foggiate che rappresentano Dio simbolicamente. Io penso che tu abbia capito come esigano più parole le ultime opere che non le prime. Infatti, le *Istituzioni teologiche* e la spiegazione sui *Nomi Divini* esigevano meno parole della *Teologia simbolica*: poiché quanto più noi ci eleviamo verso l’alto, tanto più le parole si contraggono per la visione di insieme delle cose intelligibili. Così ora, penetrando nella Tenebra che sta sopra alla intelligenza, troveremo non la brevità delle parole, bensì la mancanza assoluta di parole e di pensieri. Là il discorso, discendendo dalla sommità verso l’infimo, secondo la misura della sua discesa, si allargava verso un’estensione proporzionata, ma ora esso, salendo dalle cose inferiori verso ciò che sta al di sopra di tutto, man mano che si innalza, si abbrevia; e finita tutta l’ascesa si fa completamente muto e si unirà totalmente a colui che è inesprimibile» (traduzione di P. SCAZZOSO, nel volume citato sopra).

<sup>19</sup> E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio* (ed. Messaggero, Padova 1983, 187). Nella stessa luce dell’Incarnazione, la Vergine Maria è per eccellenza “teologa simbolica”, Colei che «ha accolto il Verbo di Dio nel suo cuore e nel suo corpo» (*Lumen Gentium* cap VIII, n. 53). Maria è beata nel suo cuore che ha accolto con fede e amore la Parola, e nel suo seno che ha portato e nutrito la stessa Parola diventata carne (cf. *Lc* 11, 27-28). La Vergine Madre «raccolge nel cuore» (*sumballousa en tē kardía*, cf. *Lc* 2, 19) e «concepisce nel grembo» (*sullabousa en tē koilia*, cf. *Lc* 2, 21) la stessa Parola del Padre per opera dello stesso Spirito Santo. Questa teologia simbolica è comunione intima al Mistero dell’Incarnazione, vissuta con Maria. A tutti i discepoli di Gesù, Maria dice sempre: «fate tutto ciò che egli vi dirà» (cf. *Gv* 2, 5), insegnando come custodire la Parola. Questa componente mariologica della teologia dei santi ha trovato la sua più alta espressione nel capolavoro di san LUIGI MARIA GRIGNON DE MONTFORT, *Il Trattato della Vera Devozione alla Santa Vergine* (cf. il mio articolo, F.-M. LETHÉL, *Marie Toute Sainte et Immaculée dans le Mystère du Christ et de l’Eglise: La doctrine de saint Louis-Marie Grignon de Montfort à la lumière du Concile Vatican II*, in PATH, 2004/2).

«Bisogna anche capire che duplice è la tradizione dei teologi (tutti gli autori della Scrittura): una *indicibile e mistica*, l'altra *manifesta e più conoscibile*; l'una è *simbolica e iniziatica*, l'altra è *filosofica e dimostrativa*. L'inesprimibile s'incrocia con l'esprimibile; l'uno persuade e conferma la verità delle cose dette; l'altro opera e stabilisce in Dio mediante mistagogie che non si possono insegnare. Ecco perché, per iniziarci ai santissimi misteri, i santi iniziatori (*hieromustai*) della nostra Tradizione, proprio come quelli della Tradizione mosaica, non hanno esitato ad utilizzare dei simboli adatti a Dio. Più ancora, vediamo che i santissimi angeli, attraverso degli enigmi, espongono misticamente le cose divine; e soprattutto, che *Gesù stesso parla di Dio (theologounta) in parabole e trasmette i misteri divinizzanti (theourga musteria) per mezzo di una Cena tipica*»<sup>20</sup>.

Questo testo è una vera chiave per l'interpretazione teologica dei Dottori e dei Mistici. Basta pensare a san Tommaso e a san Giovanni della Croce che conoscono Dionigi e che rappresentano perfettamente la sua duplice discendenza. San Tommaso, che ha scritto il commento dei *Nomi Divini*, rappresenta la teologia noetica "filosofica e dimostrativa", mentre san Giovanni della Croce, che cita sempre la *Teologia Mistica*, rappresenta la teologia "mistica e simbolica". È esemplare la sua scelta del linguaggio simbolico della poesia per dire l'indicibile conoscenza mistica. Ma il Dottore Mistico è anche capace di usare la teologia noetica che aveva studiato all'Università di Salamanca. Invece le tre donne Dottori della Chiesa: Caterina da Siena, Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux, che non conoscevano questa teologia universitaria, sono delle grandi maestre della teologia simbolica. In Caterina è soprattutto la simbolica del Corpo di tutta corporeità di Gesù<sup>21</sup>. In Teresa di Lisieux, è principalmente la simbolica

<sup>20</sup> Lettera IX.

<sup>21</sup> Il Corpo di Gesù Crocifisso e Risorto è il centro di tutta la sintesi teologica di Caterina. È la piena rivelazione di tutti i Misteri di Dio e dell'Uomo nella Carne del Verbo e nel suo Sangue. Contemplando sempre: «Gesù stesso, cioè il corpo suo» (L 74), la santa interpreta corporalmente la parola di Gesù: «io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6), contemplando il suo Corpo tutto intero in una dinamica ascendente, «dalla pianta dei piedi fino alla testa» (Is 1, 6). In questa contemplazione, Caterina distingue tre principali realtà del Corpo: i piedi, il costato e la bocca, inseparabilmente nella Passione ed alla Resurrezione di Gesù. Infatti, i piedi di Gesù inchiodati alla croce, dopo la Resurrezione mantengono i segni dei chiodi, così come il suo costato rimane sempre aperto. La sua bocca che ha bevuto l'amarezza dell'aceto nella Passione, pronuncia la pace e soffia lo Spirito Santo dopo la Risurrezione. Piedi, Costato e Bocca sono i tre "scaloni" del Corpo di Gesù contemplato come scala, cioè via; sono anche i tre "capoversi" o capitoli dello

del fiore e di tutta la natura<sup>22</sup>. La complementarità tra teologia noetica e teologia simbolica viene specialmente illustrata da san Tommaso e santa Caterina da Siena, due Dottori della Chiesa che hanno vissuto nello stesso contesto dell’Italia medioevale, nella stessa spiritualità domenicana e che esprimono la stessa grande verità della nostra Incorporazione in Cristo, nel «Tempio del suo Corpo» (cf. *Gv* 2, 21). Ma ciò che Tommaso esprime in modo più astratto, attraverso la complessa architettura della *Somma Teologica* (simile ad una cattedrale gotica), Caterina lo dice nel modo più concreto, più corporeo, contemplando la Chiesa, “dolce Sposa di Cristo” nel suo Costato aperto. Così anche, tutta l’efficacia della Redenzione che Tommaso esprime attraverso i concetti (merito, soddisfazione, sacrificio, redenzione, efficienza...), Caterina lo dice con il grande simbolo del Sangue di Gesù «più eloquente di quello di Abele» (*Eb* 12, 24).

stesso Corpo contemplato come libro, cioè verità; Il Costato e la Bocca sono i principali luoghi del Corpo contemplato come sorgente della vita.

<sup>22</sup> Cf. P. MOSTARDA, *La simbolica della natura nella teologia di santa Teresa di Lisieux* (ed. OCD, Roma 2006).



## L'ESPERIENZA RELIGIOSA NEL VISSUTO ECCLESIALE TRA TEOLOGIA, SPIRITUALITÀ E MISTICA

MANLIO SODI

PATH 7 (2008) 289-312

«[...] cordis nostri tenebras clementer illustra,  
ut te in nobis praesentem et operantem  
laetanter experiamur»<sup>1</sup>.

Le pluriformi e diversificate esperienze sacrali che la storia delle religioni sottopone all'attenzione del teologo rivelano un denominatore comune: il bisogno del soprannaturale come luogo di incontro con l'Assoluto, e occasione per soddisfare attese<sup>2</sup>. L'educatore cristiano osserva da vicino l'esperienza religiosa narrata nella Bibbia, in quanto al suo interno scopre un cammino progressivo che, pur partendo da primordiali forme di religiosità naturale<sup>3</sup>, tocca il culmine nella Parola e nella vita di Gesù Cristo, vertice di ogni esperienza religiosa. Si tratta di un itinerario emblematico per l'uomo di sempre.

<sup>1</sup> MISSALE ROMANUM, *Editio typica tertia*, Typis Vaticanis MMII, 869: *S. Gertrudis, virginis - Collecta*. La riflessione presentata nel contributo è frutto di una lettura sintetica, in chiave di teologia liturgica, del dato rivelato nell'esperienza biblica e celebrato nella pluralità di esperienze liturgiche che le Comunità di fede compiono nel tempo. Per questo fonti essenziali sono la S. Scrittura e i testi liturgici, in quanto testimoni *super partes* dell'esperienza del *Mysterion* che la Chiesa vive e compie nel tempo.

<sup>2</sup> Cf. ad esempio vari contributi in H. WALDENFELS (ed.), *Nuovo Dizionario delle religioni*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 1993.

<sup>3</sup> Si pensi all'offerta sacrificale dei frutti della terra, o di animali, ecc. Cf. vari contributi in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Paoline, Cinisello B. (Mi) 1988.

Riflettere sull'esperienza religiosa nel vissuto ecclesiale implica il prendere atto che essa possiede: *a)* un nucleo originario e fondante nella sacra Scrittura; *b)* una storia che continua a suscitare interesse da più parti; *c)* "luoghi" di attuazione talvolta particolarmente significativi per l'animo in ricerca; *d)* una serie di occasioni uniche nel loro genere in quanto riconducono alla primordiale e fondamentale esperienza di Cristo, attualizzandola nel tempo<sup>4</sup>.

Presentare una radiografia dell'esperienza religiosa cristiana richiede pertanto un aggancio al momento fondante del culto cristiano: l'evento Gesù Cristo con tutto ciò che esso sintetizza (I), per vederne poi, secondo le principali fasi storiche, lo sviluppo in alcune forme che più di altre hanno manifestato lo specifico di un "vissuto" (II) per cogliere gli elementi essenziali che la storia racchiude e per comprendere il presente. Un ambito che, ieri come oggi, richiede una particolare attenzione da parte dell'educatore è quello offerto da occasioni ordinarie o speciali – luoghi, elementi artistici e musicali – che possono costituire una via privilegiata per iniziare o per continuare un cammino di fede e di vita (III). La riflessione sui punti di riferimento offerti dall'azione liturgico-sacramentaria considerata come vertice dell'esperienza religiosa cristiana (IV), suggerisce alcune conclusioni

<sup>4</sup> Quanto presentato in queste pagine riflette i risultati di un lungo cammino sulla tematica; nel segnalare gli studi precedenti ricordo che qui si riprende e si sviluppa il frutto di ampie ricerche soprattutto in ambito di teologia pastorale: cf. M. SODI, *L'esperienza liturgica e il suo linguaggio*, in AA. VV., *Formare i catechisti in Italia negli anni Ottanta* = Studi e ricerche di catechistica 1, Elle Di Ci, Leumann 1982, 102-115; anche in VARIOS, *Formar catequistas en los años ochenta* = Estudios catequéticos 2, Central Catequística Salesiana, Madrid 1984, 135-149; *La "Liturgia" nella esperienza educativa di Don Bosco. Appunti per una riflessione iniziale*, in ID. (ed.), *Liturgia e musica nella formazione salesiana*, Ed. SDB, Roma 1984, 15-37; *L'esperienza religiosa del vissuto cristiano*, in M. MIDALI, R. TONELLI (edd.), *L'esperienza religiosa dei giovani. 1.: L'ipotesi*, Elle Di Ci, Leumann 1995, 61-78; *La dimensione liturgica* (nell'esperienza religiosa dei giovani), in M. MIDALI, R. TONELLI (edd.), *L'esperienza religiosa dei giovani. 2/3.: Approfondimenti*, Elle Di Ci, Leumann 1996, 135-165; *Il cammino dell'esperienza religiosa nel vissuto ecclesiale*, in *Note di Pastorale giovanile* 30/8 (1996), 67-82; e in "Salesianum" 59 (1997), 87-109; *Pregghiera e liturgia nel cammino dell'esperienza religiosa dei giovani. Un percorso per un impegno progettuale*, in M. MIDALI, R. TONELLI (edd.), *L'esperienza religiosa dei giovani. 3.: Proposte per la progettazione pastorale*, Elle Di Ci, Leumann 1997, 95-114; *L'esperienza di Gesù Cristo nella celebrazione dei santi misteri. Il ruolo dell'animazione liturgica*, in "Servizio della Parola" 29/288 (1997), 23-35.

per un'azione teologico-pastorale (V) che risulti costantemente aperta alla spiritualità e alla mistica<sup>5</sup>.

## 1. All'origine dell'esperienza religiosa cristiana

Le esperienze religiose dell'uomo biblico sono senza dubbio complesse; nel loro insieme permettono, comunque, di percepire un cammino di educazione ad un rapporto con il Dio che si è fatto storia nelle vicissitudini di un determinato popolo. L'itinerario pone in evidenza numerose occasioni e tentativi di incontro tra un Dio che cerca l'uomo, e l'uomo che risponde (positivamente o negativamente) a questa ricerca, realizzando in tal modo una progressiva "conoscenza" del suo Dio. È un percorso esperienziale quello che viene delineandosi lungo l'ampio arco di vicende umano-divine raccontate nell'AT; un'esperienza in cui la "conoscenza" si attua e si manifesta anche nelle forme cultuali.

Ma è proprio osservando la reazione dei profeti di fronte alle "vuote" forme cultuali<sup>6</sup> che si percepisce la progressiva precisazione del senso del culto visto come esperienza religiosa integrale.

Tra i tanti aspetti che i profeti pongono in evidenza, ce n'è uno che può essere individuato come un'autentica rivoluzione culturale. Quando infatti *Osea* grida a nome di Dio: «Voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti» (6, 6) scagliandosi contro le vuote forme culturali realizzate soprattutto nel Tempio, non fa altro che aiutare il popolo di Dio a fare un salto di qualità: far comprendere, cioè, che il culto non ha senso se non è garantito e accompagnato da scelte di vita improntate alle più diverse forme di giustizia. L'indice non è puntato contro il linguaggio rituale *sic et simpliciter*, ma contro un linguaggio che non "ritualizza" scelte di vita perché queste sono assenti.

<sup>5</sup> Cf. vari contributi presenti in L. BORRIELLO et ALII (edd.), *Dizionario di mistica*, Lev, Città del Vaticano 1998; M. DOWNEY, L. BORRIELLO (edd.), *Nuovo Dizionario di spiritualità*, Lev, Città del Vaticano 2003; e in particolare D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 2001 (voci: *Mistero*; *Mistero pasquale*; *Spirito Santo*; *Spiritualità liturgica*); J. STRUŠ, *Spiritualità*, in J.M. PRELLEZO, G. MALIZIA, C. NANNI (edd.), *Dizionario di scienze dell'educazione*, Las, Roma 2008<sup>2</sup>, 1124-1125.

<sup>6</sup> È la situazione che si crea quando il *rito* non è espressione di una *vita* ma solo fine a se stesso, e quindi inutile e vuoto.

Ciò lascia intravedere sia il radicale superamento che l'antico popolo d'Israele dovrà compiere nei confronti delle forme magico-rituali tipiche delle esperienze religiose dei popoli vicini, sia la preparazione all'abbandono di un culto ritenuto efficace solo perché compiuto in un luogo, come annuncerà il Cristo: «È giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità [...]» (*Gv* 4, 23). L'annuncio sarà convalidato da tutta la sua vita; e la vita, vissuta nello Spirito, sarà un culto perfetto al Padre: tenderà, cioè, alla pienezza della Verità.

La rivelazione cristiana, in tal modo, elabora e conferma una vera "rivoluzione sacrificale" rispetto al concetto di sacrificio comunemente inteso. Il sacrificio (cruento o incruento) acquisterà il suo ruolo di *sacrum facere* – cioè di riportare alla santità della sua origine quello che di più prezioso ha l'uomo, la sua vita –, quando non sarà un gesto vuoto o automatico, ma un segno *reale* di una vita *realmente* vissuta nell'ottica di quell'alleanza che il rito formalizza; quando cioè la vita diventa culto!

Ciò pone in essere un'esperienza religiosa particolare. Si tratta: *a)* di un'esperienza, anzitutto: non di un pensiero o desiderio o sentimento, ma di qualcosa di estremamente reale, quanto reale, ad esempio, è operare la giustizia nelle sue diverse forme; *b)* di un'esperienza religiosa: l'*experiri*, in questo caso, viene ad essere il punto d'incontro e di sintesi tra il divino e l'umano; tra una proposta divina per la vita e una risposta umana che si concretizza in scelte di vita; *c)* infine, la dimensione rituale-sacrificale costituisce il *particolare* linguaggio simbolico, in cui e attraverso cui la sintesi si manifesta non per fare cronaca, ma in modo performativo: per dire il realismo dell'intervento divino e la realtà della risposta umana.

Siamo così alla base del culto in spirito e verità, confermato dalla Parola e dall'esempio del Cristo. D'ora in avanti, l'esperienza religiosa con il Dio dell'alleanza continuerà a manifestarsi attraverso forme culturali che, in parte, affonderanno le loro radici nel substrato veterotestamentario e, in parte, si svilupperanno man mano che l'annuncio della novità di vita proposta dal Dio dell'alleanza troverà risposta nelle diverse culture.

Il passaggio all'esame della fase storica che descrive gli aspetti determinanti del vissuto cristiano, implica la precisazione di alcuni elementi propri del linguaggio biblico, *sia* per una migliore individuazione dello specifico dell'esperienza religiosa cristiana, *sia* per offrire spunti ad una lettura fenomenologica dell'oggi, e *sia* per ricordare alcuni essenziali punti di riferi-

mento per una riflessione teologica costantemente aperta sul versante della spiritualità e della mistica.

Si tratta pertanto di ricordare tre aspetti che connotano e denotano l'esperienza religiosa cristiana di sempre, tanto che se si prescinde da questi, si svuota dal di dentro qualunque forma religiosa che abbia parvenza o pretesa culturale.

### 1.1 Un "sacerdozio" nuovo

La rivelazione cristiana presenta la storia dell'umanità come *storia religiosa*, cioè come storia dell'incontro e del dialogo tra Dio salvatore e l'uomo salvato. È all'interno di questa storia di salvezza, nelle sue diverse fasi, che si rivela progressivamente e si compie il culto al vero Dio.

La particolare *esperienza religiosa divino-umana* descritta in *Es* 19-20 e 24 presenta i contenuti e, in un certo senso, anche la struttura di un rapporto culturale tra il popolo ebraico e il Dio dell'alleanza. Le espressioni con cui si delinea la prospettiva di novità assoluta rispetto alla mentalità corrente, pongono le basi per un'*esperienza religiosa unica* rispetto a quelle di culture vicine al popolo ebraico. Al centro sta un rapporto particolare tra Dio e il suo popolo; i termini di questo rapporto sono stabiliti nel "decalogo".

Il linguaggio rituale che in *Es* 24, 1-8 conclude la grande liturgia dell'alleanza non è altro che il segno connotativo per Dio e per il suo popolo di un impegno di fedeltà. Il popolo sarà "nazione santa" non perché ha partecipato a quel rito lasciandosi materialmente aspergere dal segno del sangue, ma perché in quel segno è posta la garanzia di un impegno personale di fedeltà alle condizioni e alle conseguenze dell'alleanza, sia da parte di Dio che del fedele.

L'inserimento in questa logica dà ai membri del popolo una nuova qualifica: quella di «regno di sacerdoti» (*Es* 19, 6). La definizione è parte costitutiva della realtà dell'alleanza, e permette di allargare, con prospettive decisamente nuove, la figura e il ruolo "sacerdotale" conosciuto ed esercitato sia all'interno del popolo di Israele, sia nelle altre religioni. Si apre, cioè, la prospettiva di comprensione del sacerdozio non come funzione ministeriale per assicurare un rapporto tra un gruppo di persone e la divinità attraverso dei riti, ma come *status* di vita: uno *status* non fine a se stesso, come un onore, ma come garanzia e condizione per ricondurre ogni realtà creata nella logica dell'alleanza. Sarà questa la prefigurazione di quel *sacerdozio comune* che

troverà in Cristo un fondamento rinnovato e nei sacramenti dell'Iniziazione cristiana la base e la certezza per la realizzazione di un rapporto personale tra il creato, l'uomo e Dio.

In ambito cristiano tale sacerdozio è la radice e la garanzia di quell'esperienza religiosa unica che fa esclamare con piena verità – perché alla luce dell'evento-Cristo – : «Quale grande nazione ha la divinità così vicina a sé come il Signore nostro Dio è vicino a noi ogni volta che lo invociamo?» (*Dt* 4, 7). Un rapporto che, mentre indica comunanza di vita e di ideali e una prassi quotidiana in linea con le condizioni dell'alleanza, pone anche in evidenza la novità e l'unicità di questa esperienza religiosa.

Lo svuotamento delle forme cultuali ebraiche, ridotte a puro ritualismo perché senza rapporto con la vita e non espressione di essa – come sopra ricordato – lascerà presagire la realtà di una nuova alleanza, questa volta scritta non sulla pietra ma nei cuori. L'annuncio di *Malachia* unisce il senso dell'originaria alleanza a quella nuova che Cristo porterà a compimento:

«Ecco, io manderò un mio messaggero [...] entrerà nel suo tempio il Signore [...] purificherà i figli di Levi [...] perché possano offrire al Signore un'oblazione secondo giustizia. Allora l'offerta [...] sarà gradita al Signore come nei giorni antichi» (*Ml* 3, 1-4).

E sulla bocca di Zaccaria fiorisce il canto di una certezza: Dio «si è ricordato della sua santa alleanza [...] di concederci [...] di servirlo (*latreuein*) senza timore, in santità e giustizia al suo cospetto, per tutti i nostri giorni» (*Lc* 1, 72. 74-75).

## 1.2 Il "tempio" è Cristo

Con la venuta di Cristo nella storia viene portato a compimento quanto prefigurato nella lunga e progressiva esperienza religiosa dell'AT. Egli infatti attua nella sua persona la sintesi di ciò che è stato preannunciato circa il tempio, il sacerdote e la vittima.

I tre elementi essenziali per stabilire un culto, e dunque per realizzare un'esperienza religiosa, con l'Incarnazione del Figlio di Dio trovano un superamento e un inveramento decisivo.

– L'episodio della purificazione del tempio offre al Cristo l'occasione per precisare che lui ormai è il *nuovo tempio*: «Distrugete questo tempio

e in tre giorni lo farò risorgere” [...]. Egli parlava del tempio del suo corpo» (*Gv* 2, 19-21). La radicale novità del culto instaurata dal Cristo consisterà nello slegare l'essenza di un rapporto religioso da un luogo determinato per unirla, in modo indissolubile e atemporale, alla sua divina Persona. Per questo ogni rapporto con il Dio dell'alleanza sarà ormai «per Cristo, con Cristo e in Cristo».

– L'istituzione del *sacerdozio comune*, come pure di quello levitico, va vista come prefigurazione di quel nuovo sacerdozio che troverà in Cristo il suo pieno invero, in quanto solo lui – a differenza del sommo sacerdote dell'antica alleanza – è entrato nel santuario di Dio come mediatore e intercessore perfetto. Le espressioni della *Lettera agli Ebrei*<sup>7</sup> garantiscono la radicale novità operata con il compimento del mistero pasquale.

– Il testo di *Eb* 10, 1-14 ricorda che l'essenza del sacrificio della nuova alleanza non è più nel sangue di vittime animali, ma nel sangue del Cristo. Un sangue, però, visto non come elemento espiatorio fine a se stesso, ma come segno concreto di una vita di accettazione piena della volontà del Padre e di donazione totale al suo progetto di alleanza.

Nell'espressione: «Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco, io vengo [...] per fare, o Dio, la tua volontà» (*Eb* 10, 6-7) è racchiuso il senso del nuovo sacrificio. L'accettazione e il compimento del progetto divino di salvezza nella propria vita costituisce la materia (= la vittima!) del nuovo sacrificio; il linguaggio rituale, d'ora in avanti, dovrà essere l'espressione di questa nuova realtà. «È [...] per quella volontà che noi siamo stati santificati, per mezzo dell'offerta del Corpo di Gesù Cristo, fatta una volta per sempre» (*Eb* 10, 10). Come il culto di Cristo è un servizio d'amore al Padre nel compimento della sua volontà e nel dono totale di sé sulla croce per la completa liberazione dell'uomo e per la gloria divina, così la realtà della nuova *religio* instaurata dal Cristo sarà un culto che nel linguaggio rituale troverà l'ambito di una manifestazione e di un'offerta di tutta una vita completamente orientata all'accettazione della volontà del Padre. L'essenza della nuova alleanza sarà così raggiunta a motivo dell'inserimento

<sup>7</sup> «[...] abbiamo un grande sommo sacerdote, che ha attraversato i cieli, Gesù, Figlio di Dio [...]. Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, come noi, escluso il peccato. Accostiamoci dunque con piena fiducia al trono della grazia [...]» (*Eb* 4, 14-16).

del proprio segno sacrificale (= vita del fedele) nel segno fondante del sacrificio di Cristo.

### 1.3 Il “culto” della Chiesa

Sulla linea del Maestro, la Chiesa porta a progressiva maturazione – non senza inevitabili difficoltà e incertezze – la mentalità veterotestamentaria. La triade “fede – sacramenti – opere” viene a caratterizzare, in una prospettiva di sintesi, il superamento di ogni dicotomia. Per il cristiano l’esperienza religiosa sarà non *un momento* tra i tanti della vita, ma *il momento* in cui scelte di fede e scelte di vita troveranno la loro sintesi e il loro invero.

L’ascolto di una Parola di salvezza troverà piena attuazione nella celebrazione dei “sacramenti della fede” e in scelte di vita improntate all’amore e alla giustizia, e ispirate alla carità sacrificale del Cristo.

Inserito nella pienezza di Cristo in forza dei sacramenti, il fedele prende parte al suo sacerdozio, è costituito in tempio vivente di Dio, in popolo sacerdotale, in offerta gradita: in tal modo si realizza, sotto l’azione dello Spirito, una progressiva immedesimazione nella missione e nell’opera del Cristo sotto l’azione dello Spirito<sup>8</sup>. Il culto del cristiano sarà pertanto un culto «spirituale» perché mosso e vivificato dallo Spirito, e tale da ricondurre ogni volontà e ogni realtà creata all’interno del progetto dell’alleanza.

Si completa così l’orizzonte fondante dell’esperienza religiosa cristiana nella quale Dio appare non come un’intuizione sentimentale dell’universo infinito, ma come un interlocutore che dà senso e compimento ad ogni tensione dell’uomo verso il divino.

Lo sviluppo successivo permette di constatare la varietà di forme con cui l’esperienza religiosa cristiana si è manifestata nel tempo e nelle culture, condensandosi in particolari forme. Accanto ai sacramenti, esse hanno contribuito a diffondere, nel tessuto delle più diverse situazioni socio-culturali e ambientali, aspetti religiosi complementari ma pur sempre importanti ai fini di una celebrazione del “sacrificio spirituale” nella liturgia della vita.

<sup>8</sup> Si veda al riguardo l’ampio testo prefaziale della *Messa crismale*, in cui si evidenzia il rapporto tra il sacerdozio comune e quello ministeriale dipendenti da quello unico e fondante di Cristo.

## 2. Una “tradizione” ricca di esperienze

Se l'AT rivela che l'essenza delle diverse forme di esperienza religiosa risiede nell'incontro con Dio, e se il NT ne annuncia la piena realizzazione nell'incontro tra Dio e l'uomo in Gesù Cristo Uomo-Dio, nel tempo della Chiesa tutto questo si continua a sviluppare e ad approfondire, perché possa costituire esperienza viva e vivificante per chiunque si ponga nella logica dell'alleanza.

Uno sguardo veloce alla Tradizione – dalla prima Pentecoste in poi – permette di osservare tre ambiti che, mentre garantiscono le basi di tale esperienza, ne mostrano anche le fonti per ulteriori sviluppi che, in qualche modo, condizionano e possono illuminare il nostro oggi.

### 2.1 La Parola di Dio al centro

«Gesù disse loro: “Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo [...]”. Allora essi partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i prodigi che l'accompagnavano» (Mc 16, 15-16.20).

Lo sviluppo della Chiesa ha origine da questo comando. La diffusione della Parola – secondo le diverse forme di evangelizzazione, *kerygma*, didascalica, catechesi e omelia<sup>9</sup> – ha costituito fin dall'inizio l'asse originario e portante di qualunque forma di esperienza religiosa. Venti secoli di vita cristiana raccontano fundamentalmente l'impegno di ogni Chiesa nella diffusione di questa Parola come sorgente di risposta all'amore di Dio, e di luce per una vita improntata nell'ottica dell'alleanza.

Le forme di annuncio e di approfondimento della Parola nella storia sono notevolmente diverse; tutte comunque orientate alla realizzazione di un'esperienza religiosa *unitaria nell'essenza dell'incontro* con il Padre per Cristo nello Spirito, ma *pluriforme nelle modalità* di attuazione<sup>10</sup>. La sto-

<sup>9</sup> L'approfondimento di questi ambiti è corroborato da vari strumenti oggi a disposizione per ulteriori sviluppi; in particolare segnaliamo per la sua novità M. SODI, A.M. TRIACCA (edd.), *Dizionario di omiletica*, Ldc-Velar, Leumann (To) – Gorle (Bg) 2002.

<sup>10</sup> Si pensi alle tante forme di apostolato biblico e soprattutto a quel peculiare apostolato biblico-liturgico che ruota attorno all'uso del *Lezionario romano*. La ricchezza dei suoi contenuti biblico-teologici e liturgico-spirituale, unitamente alla pedagogia che vi è sottesa al fine di favorire la piena conformazione del fedele a Cristo, passa attraverso il

ria dell'evangelizzazione, della predicazione, dell'omiletica e della catechesi pongono in evidenza sia la perennità dell'annuncio, sia l'impegno per un suo adattamento e inculturazione<sup>11</sup>. Ne costituiscono prova evidente il *sensus fidelium*, gli scritti dei Padri, le ricche linee di pensiero teologico della Tradizione, e soprattutto le diverse forme rituali con cui nella storia e nell'oggi si è condensata la risposta di fede di una determinata Comunità.

E tutto questo per cogliere che il fondamento di ogni esperienza religiosa risiede nelle variegata forme di annuncio della Parola di Dio, tutte convergenti in quella che si attua nell'azione liturgica in cui la Parola si fa evento.

## 2.2 I sacramenti della fede

Sulla linea della primordiale esperienza celebrativa realizzatasi nella grande liturgia dell'alleanza (cf. *Es* 19-20 e 24) si modula la dinamica sacramentale nel tempo della Chiesa<sup>12</sup>.

Il sacramento infatti è il momento di una fede ritualizzata, che a sua volta ritualizza sia i passaggi fondamentali della vita (Battesimo, Confermazione, Ordine, Matrimonio) sia le rinnovate scelte di una esistenza in Cristo (Eucaristia, Penitenza, Unzione).

L'incontro liberante tra il Dio della vita e la vita del fedele nel sacramento trova la sua realizzazione piena quando questo è autentica sintesi di un *prima - durante - dopo* celebrativo. Se il *durante* è il luogo in cui il linguaggio rituale manifesta, con la forza che gli è propria, la capacità simbolica dell'evento sal-

confronto con i contenuti delle *Premesse*; cf. al riguardo, M. SODI (ed.), *Ordinamento generale del Lezionario romano. Annunciare, celebrare e vivere la Parola di Dio* = Documenti 5, Messaggero, Padova 2007 (con bibliografia, e soprattutto con ampio *Indice analitico-sistemico* che permette di valorizzare meglio le ricchezze racchiuse nella globalità del progetto di annuncio della Parola di Dio).

<sup>11</sup> In questo ambito è doveroso tener presente il documento della CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Varietates legitimae* (25 gennaio 1994) e l'ampio commento di M. PATERNOSTER, "Varietates legitimae". *Liturgia romana e inculturazione* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 33, Lev, Città del Vaticano 2004 (il volume contiene anche la *Concordanza verbale* del documento, a cura di A. TONIOLO, cf. pp. 261-404).

<sup>12</sup> Parola e sacramento sono i due momenti di un interloquire divino-umano, di un rapporto dialogico che ha sempre origine dal: «Se ascolterete la mia voce [...]], attraverso una verifica: «Questo noi lo faremo [...]», e si conclude in un segno di alleanza che suggella i due movimenti: da parte di Dio e da parte del fedele: «Questo è il sangue dell'alleanza che Dio ha stabilito con ciascuno di voi».

vifico, il *prima* (caratterizzato dalla volontà decisa di superare ogni limite costituito dal peccato) sarà la garanzia della veridicità del linguaggio simbolico, e il *dopo* (all'insegna di una vita di grazia più piena) non sarà che un ulteriore inveroamento di quanto vissuto già *prima* nella verità di scelte di vita, dopo essere stato "filtrato" attraverso l'evento divino nel sacramento stesso.

Vista in questa ottica, l'esperienza religiosa tipica del vissuto cristiano può essere identificata con una pluralità di forme che – gradualmente – vanno da quelle più ordinarie di rapporto con Dio (a partire dalla preghiera...) a quelle più personali e totalizzanti quali sono i sacramenti. Si può allora affermare che il vertice dell'esperienza religiosa cristiana si attua nei sacramenti della fede e principalmente nell'Eucaristia? La risposta è già nella vita cultuale del Signore Gesù. Quando egli ha comandato: «Fate questo in memoria di me» (1 Cor 11, 24.23) non ha lasciato un'indicazione rubricale relativa al *come* si doveva ritualizzare la sua Pasqua, ma ha sollecitato una scelta di vita tutta orientata alla volontà del Padre; scelta che nel sacramento di quell'Ultima Cena, come in ogni Eucaristia, ha trovato e continua a trovare il segno di inveroamento pieno.

### 2.3 La pedagogia liturgica nei ritmi del tempo

Tra le variegata esperienze tipiche del vissuto cristiano se ne pongono due, tra loro strettamente correlate, che si attuano in rapporto allo scorrere del tempo. È in questa dialettica tra vita cronologica della persona e ritmi del tempo che si attua una esperienza religiosa unica per le modalità, i contenuti e gli obiettivi: quella propria dell'*anno liturgico* e della *liturgia delle Ore*<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> In questo ambito è doveroso ricordare il ruolo del libro liturgico, secondo la specificità dei contenuti in esso racchiusi; cf. al riguardo il *Lezionario* (con tutte le sue articolazioni), il *Messale*, la *Liturgia delle Ore* (nella sua formulazione completa), e il *Martirologio romano*, di recente pubblicazione e ancora in attesa di essere valorizzato anche in questa ottica di proposta di esperienza religiosa. Al riguardo si tenga presente che i contenuti del *Martirologio* sono una quotidiana e pluriarticolata espressione e manifestazione di esperienza religiosa nel tempo; ecco perché la sua conoscenza e soprattutto la sua attenta valorizzazione possono costituire un'opportunità preziosa per riproporre esempi concreti di quella *scientia amoris* tradotta e inculturata nelle forme più variegata delle tante espressioni di santità riconosciute dalla Chiesa. Cf. il primo (e finora unico) commento al *Martirologio* realizzato in "Rivista Liturgica" 91/2 (2004): *Santi e santità nel nuovo "Martyrologium Romanum"*, il cui contenuto è stato poi sviluppato nel volume: M. SODI (ed.), *Testimoni del Risorto. Martiri e santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano*, Messaggero, Padova 2006.

L'*anno liturgico* è una strutturazione del tempo che fa perno attorno alla Pasqua, centro di tutto ed elemento unificante l'intero percorso. Lo scorrere dei vari tempi liturgici – sempre in dipendenza da quello centrale costituito dal periodo così detto “pasquale” che va dal *mercoledì delle Ceneri* alla *domenica di Pentecoste* – è una modalità cronologica per entrare in contatto con dei contenuti salvifici in modo da assicurare un obiettivo essenziale: la progressiva e piena conformazione al Cristo Signore. È in questo dinamismo temporale, con le sue stagioni che non hanno rapporto con la meteorologia ma con i percorsi dello spirito e lo specifico itinerario di fede del singolo credente, che si compie di anno in anno una crescita verso una pienezza.

La *liturgia delle Ore* assicura anch'essa, pur sotto altra prospettiva e con altri ritmi, la configurazione di un'esperienza religiosa che nel momento in cui si intreccia con quella dell'*anno liturgico*, contribuisce ad attualizzare giorno per giorno quanto lo stesso *anno liturgico* propone nella sua globalità. La modalità propria della preghiera ufficiale della Chiesa offre la valorizzazione di contenuti biblici e liturgici perché nella pluralità dei loro linguaggi e contenuti facilitino il raggiungimento dell'obiettivo nell'esperienza spirituale che si attua nella celebrazione dei santi misteri. Da qui, pertanto, la stretta correlazione tra questa forma di preghiera e la preghiera per eccellenza quale si attua nell'Eucaristia.

#### 2.4. *La pietà popolare*

Se c'è un capitolo della storia che può risultare emblematico per evidenziare forme diversificate di esperienza religiosa cristiana, questo è offerto dalla *pietà popolare*<sup>14</sup>.

La lettura del rapporto tra liturgia e pietà popolare costituisce una pagina interessante per una fenomenologia dello sviluppo del culto cristiano, nonché per una più puntuale comprensione dei rispettivi ambiti specifici proprio a partire da questo incontro.

Va precisato subito che qui *si tratta di pietà e non di religiosità* popolare. Il rilevamento è dunque condotto su quelle manifestazioni di *pietas christia-*

<sup>14</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, s.e., Città del Vaticano 2002. Per il principale e più diffuso commento cf. M. SODI, G. LA TORRE (edd.), *Pietà popolare e liturgia. Teologia - Spiritualità - Catechesi - Cultura* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 35, Lev, Città del Vaticano 2004 (vari studi con ampia bibliografia).

na che non vanno confuse con sincretismi magico-sacrali o simili, come può avvenire nell'ambito della religiosità<sup>15</sup>.

– *L'Antichità cristiana*. All'inizio dell'era cristiana non si pone il problema del rapporto tra azioni liturgiche e forme di pietà popolare, in quanto il culto è tutto cristocentrico e trinitario. Molto presto, però, appaiono le prime espressioni della pietà popolare che, provenendo da situazioni culturali diverse, confluiscono nell'ambito liturgico, come si può constatare nella *Traditio apostolica* (sec. III); oppure si tratta di espressioni di venerazione verso la Vergine Maria o i primi martiri.

È in seguito alla situazione politico-sociale instauratasi nel sec. IV che la pietà popolare, sulla linea della liturgia, diventa un luogo di adattamento e di inculturazione della fede attraverso l'acquisizione di forme culturali capaci di commuovere gli animi e colpire l'immaginazione. La sacralizzazione di tempi e di luoghi ne è un segno costitutivo.

Sarà la progressiva instaurazione di norme liturgiche sempre più fisse a smorzare l'originaria creatività e a dare adito a forme di pietà privata e popolare. Parallelamente, vanno rilevate le sagge direttive date ai missionari perché la conversione dei nuovi popoli al vangelo non avvenga a scapito della loro tradizione culturale.

– *Il Medio Evo*. In Occidente, l'incontro del cristianesimo con nuovi popoli dà luogo ad un processo di formazione e consolidamento di culture e di istituzioni politiche e sociali. Un complesso di elementi determinerà la nascita e lo sviluppo di un dualismo tra liturgia ufficiale e forme di pietà popolare. La progressiva non conoscenza delle Scritture contribuirà a privare *laici et clerici* della base essenziale per comprendere sia la struttura delle forme culturali, sia il linguaggio simbolico con cui queste si esprimono.

Il diffondersi di movimenti spirituali di vario genere e con diversificate manifestazioni permetterà il sorgere e l'amplificarsi di forme di pietà popolare, che talvolta hanno attraversato secoli giungendo fino a noi<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Quanto qui di seguito evidenziato riprende in sintesi i contenuti racchiusi nel cap. I del *Direttorio*: "Liturgia e pietà popolare alla luce della storia". La riproposta di quegli elementi è offerta come invito a cogliere l'ambito delle forme di *pietas* come segni eloquenti di esperienza religiosa nel tempo.

<sup>16</sup> Un tentativo di esemplificazione permette di percepire la varietà di tali espressioni con cui l'esperienza religiosa ha trovato modo di manifestarsi: a) sacre rappresentazioni di

Alcune volte l'influsso tra l'ambito culturale e quello popolare dà luogo ad un reciproco arricchimento; altre volte ci si trova di fronte ad un assodato dualismo. Di fatto, le forme liturgico-rituali, anche se si arricchiranno e si svilupperanno in seguito a istanze provenienti dalla pietà popolare, continueranno però a mantenere – anche a motivo della lingua – un livello di partecipazione *dovuto* ma non troppo *sentito*.

– *L'Epoca moderna*. Il sorgere della *devotio moderna* favorirà la nascita e lo sviluppo di pii esercizi a sfondo meditativo. In essi la dimensione affettiva e lo sforzo di volontà avranno un ruolo determinante (meditazione dei misteri della vita terrena del Cristo), e contribuiranno a mettere sempre più nell'ombra il primato della liturgia quale sorgente primaria di vita cristiana.

Con le grandi scoperte geografiche del XV e XVI secolo anche il rapporto tra liturgia e pietà popolare si viene a porre in termini nuovi, in quanto l'evangelizzazione avviene sia con l'annuncio della Parola e la celebrazione dei sacramenti, sia con la diffusione di pii esercizi. Anzi, questi ultimi talvolta sono un mezzo per trasmettere la fede, e spesso, comunque, per conservarla; e non solo in luoghi di recente evangelizzazione, ma anche là dove le tensioni create dalla Riforma protestante avevano provocato una terribile divisione nella Chiesa.

Nel periodo della Controriforma, se da una parte la liturgia diventa ancora più uniforme e statica, dall'altra la pietà popolare viene ad assumere uno sviluppo mai conosciuto prima, tanto che sorgono sempre più numerosi manuali di preghiera che raccolgono pii esercizi per ogni situazione. Le “missioni al popolo” sono un'occasione preziosa per far conoscere e per diffondere forme di esperienze religiose, come la devozione al Cuore di Cristo, i primi nove venerdì del mese, la *Via crucis*...

Pur con il rischio di cadere in un sincretismo religioso – specialmente là dove l'evangelizzazione non ha ancora avuto un radicamento culturale profondo – si consolidano forme di pii esercizi; anzi, se ne creano altri spesso improntati alla cultura locale. Il panorama globale che ne emerge fa

“misteri” celebrati in periodi particolari dell'*anno liturgico*; *b*) poesie in volgare, che coinvolgono la fede e il sentimento dei presenti; *c*) forme devozionali alternative o parallele alla liturgia (adorazione eucaristica, rosario, pellegrinaggi, venerazione di reliquie, suppliche litaniche...); *d*) riti di benedizione che talvolta riflettono una religione naturalistica o credenze popolari precristiane; *e*) tempi sacri “popolari” che si pongono al margine dei tempi dell'*anno liturgico* (fiere sacro-profane, tridui, novene, mesi devozionali...).

maturare l'impressione che la pietà cattolica venga a identificarsi pressoché esclusivamente con i pii esercizi.

– *L'Epoca contemporanea*. Il sec. XIX vede il sorgere di numerose componenti proprie del tessuto ecclesiale: il risveglio ecclesiologico, il movimento biblico, la rinascita liturgica, la sensibilità per la causa dell'ecumenismo, una migliore conoscenza delle fonti, il rifiorire del canto popolare... tutto contribuisce a ridare alla liturgia il suo volto più originario di espressione culturale del popolo di Dio. Parallelamente, lo sviluppo della pietà popolare porta alla sovrapposizione tra pii esercizi e azioni liturgiche<sup>17</sup>.

Quando SC 13 afferma che i pii esercizi

«tenuto conto dei tempi liturgici, siano ordinati in modo da essere in armonia con la sacra liturgia, derivino in qualche modo da essa, e ad essa, data la sua natura di gran lunga superiore, conducano il popolo cristiano»,

non fa altro che convalidare ulteriormente il valore di queste forme di esperienza religiosa, riportandole però al loro alveo originario e restituendo loro la funzione subordinata rispetto all'azione liturgica, che resta sempre “di gran lunga superiore” a motivo del memoriale che in essa si perpetua<sup>18</sup>.

La traccia di percorso storico relativo all'esperienza religiosa quale si attua anche attraverso la pietà popolare permette di *porre* nella dovuta evidenza che un largo margine di esperienza religiosa prende le mosse inizialmente (o anche successivamente) da forme di pietà popolare in quanto più espressive della cultura in cui il fedele si trova immerso; *ricordare* come l'esperienza religiosa assume, lungo il tempo, una serie notevole di forme (altre ancora ne sorgeranno), e tutte comunque tese

<sup>17</sup> Si pensi, per esempio, al rosario o alla predicazione *durante* la celebrazione dell'Eucaristia; prassi – questa – che richiedeva l'uso di aprire e chiudere con il “Sia lodato Gesù Cristo...” perché si trattava di un elemento diverso dalla celebrazione; la ripresa talvolta di una simile prassi per aprire e concludere l'omelia è un segno eloquente del non aver ancora compreso che l'“omelia è parte dell'azione liturgica” e pertanto non richiede segni di apertura (è stato appena detto: “Lode a te, o Cristo”) o di conclusione!

<sup>18</sup> A 25 anni di distanza dalla SC, la Lettera apostolica di GIOVANNI PAOLO II, *Vicesimus quintus annus* (4 dicembre 1988) riprendeva questo argomento della pietà popolare ricordando che essa «non può essere né ignorata, né trattata con indifferenza o disprezzo, perché è ricca di valori, e già di per sé esprime l'atteggiamento religioso di fronte a Dio. Ma essa ha bisogno di essere di continuo evangelizzata, affinché la fede, che esprime, divenga un atto sempre più maturo ed autentico».

alla realizzazione di un incontro con il Dio della vita secondo le sensibilità che una cultura possiede; *evidenziare* il cammino di riferimento al *sacramento*: questo è il *termine ultimo per attuare un'esperienza religiosa piena e totalizzante*.

Prima di accostare l'espressione vertice dell'esperienza religiosa cristiana quale si attua nell'*actio* che è storia di salvezza in atto, è opportuno riflettere ancora su alcuni ambiti che, con percentuali e modalità diversificate, offrono spazi talvolta privilegiati di esperienza religiosa.

### 3. Ambiti e occasioni particolari

Ieri come oggi, un incontro, un viaggio, un luogo, un oggetto, un'opera d'arte, una musica... possono costituire occasioni talvolta uniche – e dunque privilegiate – di esperienza religiosa. Le situazioni non hanno contorni ben delimitati, nel senso che l'elemento “occasionalità - sorpresa - unicità” gioca un ruolo determinante come *avvio* di un'esperienza, che richiede poi un adeguato margine di sviluppo per una sua vitale assimilazione. Toccherà all'educatore – e anzitutto a chi vive in prima persona l'esperienza – valorizzare l'occasione per portarne i germi a pieno sviluppo nella crescita della personalità matura in Cristo.

#### 3.1 Il “luogo” come spazio sacrale

Nella tradizione cristiana lo spazio così detto sacro non è limitato solo a quello della struttura ecclesiale destinata alla riunione dei fedeli per la preghiera e la celebrazione dei sacramenti e dei sacramentali. Esistono luoghi – solitamente indicati con il termine “santuari” – che possono costituire ottime occasioni di esperienze religiose fuori dall'ordinario. Di solito si pensa ai santuari mariani; ma esistono altri “santuari” resi tali dal clima di spiritualità che vi ha impresso un santo di ieri o di oggi, già riconosciuto ufficialmente dalla Chiesa nel suo grado di santità o ritenuto tale dal *sensus fidelium*<sup>19</sup>.

In luoghi come questi, incontri particolari possono costituire l'inizio di un cammino di ricerca. L'educatore sa bene che simili esperienze richiedono

<sup>19</sup> Cf. nel *Direttorio su pietà popolare e liturgia* il capitolo VIII relativo a “santuari e pellegrinaggi”.

di essere valorizzate in modo adeguato con momenti di interiorizzazione, proprio a partire da ciò che il “luogo” racconta, e soprattutto con elementi teologici che aiutino a vedere e a valorizzare il “luogo” come spazio e occasione per un'esperienza spirituale che contribuisca ad avvolgere l'intera esistenza.

### 3.2 L'“arte” come iconizzazione della bellezza

Un grado sempre più elevato di livello culturale e la possibilità di occasioni turistiche offrono spazi ulteriori di confronto con segni la cui lettura può costituire l'inizio o la riscoperta di un'esperienza religiosa. La struttura di un edificio ecclesiale, pezzi iconografici, elementi destinati al culto o alla devozione... tutto può offrire occasione di confronto e di interiorizzazione.

Nel loro insieme gli elementi artistici “raccontano” una teologia, un discorso su Dio, che certamente richiede una decodificazione per un'assimilazione più impegnativa. L'educatore può trovarsi di fronte a pagine di *Biblia pauperum*, che continuano a narrare esperienze religiose con un linguaggio che nella forma appartiene al passato, ma il cui contenuto mantiene la sua forza di attualità nell'oggi. Il misticismo che proviene da certi stili e soluzioni architettoniche forse che non può costituire una risposta alla ricerca di mistero dell'uomo di sempre?

La contemplazione di opere d'arte – ma prima ancora opere di fede – come le pareti musive di battisteri (Firenze, Ravenna...) e di chiese (Ravenna, Roma, Monreale, Cappella *Redemptoris Mater* in Vaticano...), o quelle affrescate di edifici di culto (Padova, Firenze, Assisi, Roma, Cappella Sistina...), o i pavimenti musivi (Aquileia, Grado, Otranto...) o intarsiati (Siena, Napoli...) possono aiutare a passare dal fatto – raccontato con i colori delle tessere musive, con il pennello o con i marmi policromi – a ciò che esso continua a narrare anche a un non credente<sup>20</sup>. Opere come la *Maestà* di Duccio di Boninsegna, a Siena, richiedono uno sguardo attento: ma la loro contemplazione formale può svilupparsi in un'autentica pagina di ricerca di quell'Assoluto mirabilmente iconizzato dalle linee, dai colori e dalle soluzioni strutturali dell'artista<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Si pensi, per esempio, alla *Cappella Sistina* e all'enorme afflusso di turisti per ammirare in particolare il *Giudizio universale* di Michelangelo.

<sup>21</sup> Il discorso, comunque, si potrebbe continuare a proposito delle sculture (si pensi alle varie *Pietà* di Michelangelo), dei pulpiti e degli amboni, dei libri liturgici miniati, dei rotoli degli *Exsultet*, dei candelabri...

### 3.3 La “*musica*” come espressione mistica

Lo sviluppo dei mezzi di comunicazione sociale ha fatto sì che l’oggi sia molto più immerso nel mondo della musica che non in passato.

Il *boom* di certe espressioni musicali – da quella classica a quella operistica, da quella *rock* al gregoriano... – senza dubbio può rivelare il passaggio di una moda. Ma l’educatore sa leggere in fenomeni come questi che solo alcuni stili musicali hanno la capacità di far vibrare le fibre dello spirito. Perché? La risposta non può essere né univoca né semplicistica.

La prassi pastorale ricorda che un’esperienza religiosa può essere stimolata, suscitata o sorretta anche a partire da un ascolto di composizioni musicali frutto di esperienza mistica dell’artista. E quando l’esperienza originaria dell’artista-compositore è davvero tale allora le forme in cui essa è condensata ed espressa travalicano spazi, tempi e culture per continuare a narrare, secondo i codici delle armonie musicali, quanto lo Spirito ha suscitato nell’intelligenza, nella sensibilità e nel cuore di un compositore. Per questo anche l’ascolto di un’opera può contribuire a rinnovare un’autentica esperienza di fede.

I tre ambiti segnalati – luogo, arte, musica – non presumono di esaurire l’intero spettro delle occasioni che possono presentarsi e offrire *esperienze* di tipo religioso. Per il teologo, e di riflesso per l’educatore, il segreto risiede nel cogliere il germe spirituale radicato in questi elementi – talvolta forte, talaltra quasi impercettibile – per garantire possibilità di sviluppo che potranno concretizzarsi in modo pieno solo nell’esperienza sacramentale, cui del resto convergono tutti questi segni.

## 4. L’esperienza religiosa “liturgica” nel vissuto ecclesiale

Presupposto il comune punto di partenza che vede la liturgia come il prolungamento nel tempo del mistero della Pasqua (vertice del culto di Cristo, nello Spirito, al Padre), è possibile specificare il percorso, per vederne l’articolazione nella prassi e osservare come questa ne venga variamente “informata” in modo da presentarsi come un’esperienza religiosa autentica.

### 4.1 Storia di salvezza che continua

Nel secolo XX il movimento liturgico ha tracciato pagine non tanto di storia, quanto soprattutto di vita: di una prassi, cioè, di rinnovamento

spirituale progressivo che ha permesso di elaborare una sintesi preziosa nel primo documento emanato dal Concilio Vaticano II, la SC. È il primo capitolo di questo documento che dà il senso biblico-teologico-ecclesiale di quell'azione particolare che comunemente è chiamata *liturgia*.

In SC 5-7 si legge che le celebrazioni sacramentali della Chiesa si pongono su una linea di ininterrotta continuità della storia della salvezza, in quanto sono *storia di salvezza in atto*. Dopo aver ricordato la prima grande fase degli interventi di Dio nella storia soprattutto dell'antico Israele, con un discorso prettamente biblico il Concilio pone in evidenza che il vertice di tali "interventi" risiede nel mistero dell'incarnazione del Cristo, della sua passione, morte, risurrezione e dono dello Spirito (cf. SC 5). Dal compimento di tale mistero «è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa» (SC 5). L'attuazione del comando di Cristo di evangelizzare e battezzare dà inizio al tempo della Chiesa: un periodo in cui la salvezza, operata una volta per sempre sulla croce, attende di diventare esperienza viva e vivificante di coloro che accolgono la Parola di verità e di vita per essere quei «veri adoratori che il Padre ricerca» (SC 6).

È da questa riflessione biblico-teologica che scaturisce la comprensione del momento sacramentale come perpetuazione del mistero pasquale di Cristo nel tempo; della liturgia, cioè, vista come storia di salvezza in atto; anzi come momento ultimo di questa storia, in quanto l'*eskaton* non sarà altro che la ricomposizione in Dio per Cristo nello Spirito (*anakephalaiosis*: cf. Ef 1, 10) di quanto era stato primordialmente concepito dalla Divina Sapienza.

Qual è il fondamento del fatto che la *liturgia* è *storia di salvezza in atto*? La base del discorso è da ricercare in quanto è stato ricordato nella prima parte del presente intervento. Il sacerdozio di Cristo è perpetuato nel tempo perché il valore potenziale salvifico della sua Pasqua continui a raggiungere tutte le volontà di "esodo" da situazioni di oppressione e di ingiustizia di vario genere, verso una libertà del cuore segno e frutto di liberazione dal male.

Tutte le volte che Mosè presenta al Faraone la richiesta di lasciar libero il popolo, la accompagna sempre con la motivazione culturale ricevuta da Dio: «[...] perché mi serva» (Es 4, 23), «[...] perché mi celebri una festa» (Es 3, 1), per «celebrare un sacrificio al Signore, nostro Dio» (Es 5, 3), «[...] perché possa servirmi nel deserto» (Es 7, 16), «[...] perché mi possa servire» (Es 7, 26; 9, 1.13; 10, 3), «sacrificheremo al Signore, nostro Dio» (Es 8, 23). La motivazione sembra culturale; in realtà, essa è lo specchio di una situazione

di idolatria in cui ormai si sta trovando il popolo eletto. La dimensione sacrificale diventa, pertanto, il motivo per comprendere che la liberazione da una struttura di oppressione è un segno che rinvia ad una liberazione molto più profonda e radicale qual è quella del cuore e della volontà. Dall'insieme, comunque, emerge che *sacrificare al Signore* costituisce il segno e l'occasione della liberazione di una vita che, nella singola *esperienza religiosa*, trova il simbolo di una liberazione interiore più profonda. Più l'uomo si radica nell'*esperienza* di Dio, più collabora alla propria liberazione realizzandosi, in tal modo, come persona.

Al termine della pagina di teologia biblica con cui il *Vaticano II* presenta la liturgia, SC 7 dà una definizione descrittiva e contenutistica dell'azione sacra, ricordando che

«la liturgia è ritenuta come l'esercizio della missione sacerdotale di Gesù Cristo mediante la quale con segni sensibili viene significata e, in modo proprio a ciascuno, realizzata la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale».

L'esercizio del sacerdozio di Cristo assicura la permanenza del memoriale: all'interno di una comunità di fede si compie la memoria reale e attualizzante della Pasqua di Cristo (*anamnesi*) non per una semplice commemorazione, ma per un inserimento nel dinamismo liberante dell'avvenimento pasquale (*partecipazione*) attraverso l'opera unificatrice e trasformatrice dello Spirito (*epiclesi*). La realizzazione della santificazione, ricordata dalla SC, passa attraverso il linguaggio performativo dei "segni sensibili", allo stesso modo con cui nell'AT Dio interveniva nella storia «a più riprese e in più modi» (*Eb* 1, 1).

#### 4.2 "Culmen et fons"

L'espressione di SC 10: «La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù» è qui ripresa non per scrivere una pagina apologetica – del resto inutile quando l'*esperienza liturgica* è presentata, accolta e vissuta nell'ottica ecclesiale di cui sopra –, ma per porre in evidenza una scalarità di forme nell'ampia varietà di espressioni che l'*esperienza religiosa cristiana* possiede.

È ancora un testo della SC che può introdurre nella presa di coscienza e nel rispetto di una gradualità di forme: «La sacra liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa [...]» (SC 9); predicazione, fede, penitenza, sacramenti, opere di carità e di apostolato... sono tutti elementi che si intersecano e si compenetrano in un cammino unitario che trova nell'Eucaristia il punto sintesi, che consiste nella «santificazione degli uomini e glorificazione di Dio in Cristo» (SC 10).

C'è dunque un vertice che, poggiato su una solida base, appare come l'apice di uno sviluppo; ma c'è anche una base e uno sviluppo che prendono ragione e consistenza da un vertice. L'«esercizio dell'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo» realizza al massimo grado le potenzialità della Pasqua attualizzandole nei singoli fedeli attraverso i sacramenti, principalmente l'Eucaristia. Ma tale esercizio poggia su numerosi altri aspetti che, nel loro insieme, danno un quadro relativamente completo dell'*esperienza religiosa cristiana*. Tentiamo di individuare i momenti fondamentali precisando subito, però, che la classificazione non vuol avallare l'impressione di passaggi progressivi: tutti si intersecano e si intrecciano tra di loro, secondo le situazioni e gli stati d'animo in cui viene a trovarsi chiunque compie un cammino di fede.

Il *primo livello* di esperienza religiosa cristiana è quello che si attua in un iniziale *ascolto della Parola* di vita, nell'accettazione di un Dio presente nella propria storia, e nella risposta orante al Dio della vita. La *preghiera cristiana*, nelle sue diverse forme, è il segno dell'esperienza vitale di un'accoglienza e di una risposta. Le forme vanno dalle più semplici “benedizioni” e “invocazioni” già presenti nelle primordiali esperienze religiose dell'uomo biblico, a quelle più sviluppate in cui la parola umana, sollecitata dalla Parola divina, intreccia sentimenti di lode, di meraviglia, di invocazione, di supplica... Più il rapporto con la Parola di vita è prolungato e intenso, più le forme possono variare sia a livello personale che di comunità<sup>22</sup>.

Un *secondo livello* può essere individuato nei così detti *pii esercizi*. La *pietas*, cioè il rapporto vitale tra il singolo e Dio, ha “luoghi” particolari di manifestazione. I pii esercizi costituiscono un capitolo interessante e importante di questo rapporto, in quanto se da una parte manifestano una gamma davvero ampia di realizzazione, dall'altra evidenziano una risposta di fede

<sup>22</sup> Cf. le varie modalità e testi di preghiera personale, le celebrazioni della Parola, le celebrazioni attorno ad un segno ordinario ma con valenza biblica, la *lectio divina*, la meditazione, la contemplazione, ecc.

inculturata che si pone a complemento di altre forme. Se la storia ci ha ricordato che questa pagina ha accompagnato l'esperienza religiosa cristiana fin dai suoi inizi, la presa di coscienza del valore del pio esercizio richiama all'educatore un compito importante di informazione e di formazione<sup>23</sup>. Molte volte – secondo le situazioni personali, ambientali e comunque culturali – potrà essere opportuno muoversi a partire dalla pietà popolare quale ambito, per molti, di primario approccio all'esperienza religiosa cristiana.

Ad un *terzo livello* è possibile individuare alcuni *sacramentali* che, per la loro forte incidenza nella vita di ogni giorno, possono costituire un momento decisivo di esperienza religiosa, soprattutto per coloro che vi partecipano casualmente, per curiosità, per motivi di affetto o di compassione. Tipiche, al riguardo, sono le celebrazioni esequiali, le professioni religiose, le consacrazioni delle vergini, l'istituzione dei ministeri, l'incoronazione di una statua o di un'immagine, la dedicazione di una chiesa o di un altare... La diversità delle circostanze attiva una varietà di esperienze che – se ben animate e condotte – portano a “passare oltre” il segno per cogliere il significato, lasciandosi portare dal linguaggio simbolico.

Finalmente, ad un *quarto livello* si colloca l'esperienza specifica del *sacramento*<sup>24</sup>. Il mistero compiuto nella Pasqua del Cristo può essere oggetto di esperienza vitale solo se diluito nell'arco di sviluppo e di crescita dell'esistenza umana. Ecco perché ci sono dei sacramenti che caratterizzano i passaggi fondamentali della vita, e altri che accompagnano lo sviluppo vitale del singolo in comunità. E tutti i segni sacramentali, nella loro intima logica di interconnessione reciproca, non fanno altro che ripresentare un aspetto della Pasqua del Signore perché questa diventi esperienza viva del singolo. Il vertice di questa esperienza sacramentale è, di solito, indicato con il termine *mistica* in quanto si tratta di un'esperienza religiosa che scaturisce dalla celebrazione del mistero e a questo continuamente riconduce come a sua fonte.

<sup>23</sup> Cf. segni di croce, *Via crucis*, *Via lucis*, *Via matris*, rosario, pellegrinaggi, veglie...

<sup>24</sup> Sulla stessa linea l'approfondimento va condotto anche con riferimento all'*anno liturgico* e alla *liturgia delle Ore*, come già sopra ricordato; i sacramenti, come pure i sacramentali, infatti, si intrecciano con la dimensione del tempo che proprio nell'*anno liturgico* e nella *liturgia delle Ore* trova il *locus* dell'incontro con Dio Trinità per un'esperienza religiosa prolungata.

### 4.3 *Complessità e armonia*

La riflessione ha evidenziato l'ampio sviluppo che l'esperienza religiosa cristiana ha maturato lungo il tempo, e insieme ha ricordato i termini essenziali per proseguire il cammino di verifica, di indagine, di realizzazione di tale esperienza nell'oggi.

La *complessità* dell'esperienza religiosa cristiana pone in evidenza un cammino articolato, ricco e diversificato. Non si può ritenere, per onestà di ricerca, di aver fatto un'esperienza religiosa cristiana solo perché essa si è modulata su uno dei quattro livelli accennati sopra. Ciascuno di quelli può essere un punto di partenza; ma la complessità dell'esperienza ricorda che, se questa vuol essere organica e solida, deve attraversare i quattro settori, farli interagire e orientarli continuamente verso il loro vertice: l'esperienza pasquale dell'Eucaristia che si prolunga secondo i ritmi del tempo (*anno liturgico e liturgia delle Ore*).

L'*armonia* dell'esperienza religiosa cristiana è determinata sia da quanto realizzato all'interno delle singole aree, sia dal rapporto con le altre. Una non esclude mai le altre; anzi, ciascuna ha la capacità di aiutare a sviluppare le migliori potenzialità delle altre, in quanto all'origine è sempre la presenza misterica del Dio dell'alleanza che domanda di fare (o di rinnovare) alleanza con l'uomo. È un'armonia, inoltre, non superficiale. A motivo del fatto che coinvolge, attraverso forme rituali vere, le intime fibre della persona, il momento esperienziale diventa occasione per manifestare e per radicare ulteriormente quella sintesi interiore che solo nell'esperienza cristiana può trovare la sua più piena realizzazione (e questo sia in rapporto con se stessi, sia con gli alti, sia con il cosmo).

Si ricomponе così un circolo ermeneutico che completa la presentazione di un progetto che – partito dal Dio della Bibbia – realizza la presenza di Dio nel cuore, per ricondurre la totalità della persona ad un'esperienza di trascendenza il cui traguardo ultimo è la *visio Dei*. La comprensione piena della Parola (= Cristo) avviene quando il fedele vive in sintonia con quello stesso Spirito in cui fu pronunciata.

## 5. Conclusione

Il lungo cammino ci ha permesso di constatare che l'*esperienza religiosa cristiana*, vissuta in contesto ecclesiale, è l'*atteggiamento* attraverso cui il fedele

manifesta la sua volontà di amicizia con il Dio che si è rivelato in Cristo, e di accettazione della sua Presenza; è *la risultante* di un incontro tra Dio e l'uomo per Cristo nello Spirito; *permette* un controllo della propria emotività in quanto, rispondendo ad un bisogno profondo, aiuta a star bene anche quando le situazioni immediate sembrano indicare il contrario; *realizza* una mobilitazione serena delle energie interiori, permettendo alla persona di sviluppare le proprie potenzialità in modo armonico; *s'inserisce* e si sviluppa in un contesto culturale e ambientale, che garantisce il segreto per una piena maturazione della personalità; *si attua* con modalità diverse, tutte comunque orientate al sacramento, come luogo simbolico di sintesi tra fede e vita; *ha come fondamento* la realtà del sacerdozio comune, e *come garanzia di veridicità* una vita culturale; *non può mai ritenersi definitiva*, in quanto la celebrazione reiterata dei sacramenti è sempre pegno di una pienezza che si raggiungerà solo nell'*eskaton*; è *sostenuta* dalla pedagogia dei sacramenti e dell'*anno liturgico*: essi scandiscono i ritmi vitali della persona chiamata a vivere nello scorrere del tempo; *richiede* impegno pedagogico ed educativo, perché le iniziali potenzialità raggiungano nello Spirito il traguardo desiderato.

Se una parola conclusiva trova ancora spazio, questa non può che riguardare il cammino ecclesiale di una *liturgia della liberazione*. Le esperienze dell'*Esodo* sopra ricordate indicano le costanti nella vita del popolo di Dio: liberi per offrire un culto al Dio della vita. Un culto segno ed espressione di una libertà dai più diversi condizionamenti (interni ed esterni), quotidianamente realizzata nel mistero della vita, e di cui il mistero celebrato nella liturgia non è che l'espressione simbolica.

È in questo dinamismo che si realizza per ogni fedele in Cristo quell'itinerario nello Spirito che può essere configurato come autentica vita mistica. La *scientia amoris* trova nell'esperienza dei santi misteri un costante fondamento e punto di riferimento; ed è per la declinazione di quella *scientia* che la costante e prolungata celebrazione del mistero della salvezza<sup>25</sup> permette al fedele di vivere nel quotidiano una vita *mistica* in cui *teologia* e *spiritualità* raggiungono la loro più perfetta, se pur ineffabile, sintesi.

<sup>25</sup> Cf. la voce "Sacramenti" nel *Dizionario di mistica*, op. cit., 1085-1091.

## TEOLOGIA ED ESPERIENZA IN MARIA DI NAZARETH

BATTISTA CORTINOVIS

PATH 7 (2008) 313-330

Come potrebbe, la “teologia dei santi”, ignorare la *Tuttasanta*, Maria di Nazareth, la madre di Gesù? E la *Scientia Amoris* non trova forse una manifestazione di eccellenza in colei che ha accolto nel suo cuore l’Amore del Padre, e nel suo corpo il *Logos* fatto carne?

Teologia ed esperienza. L’assunzione di questa prospettiva nel considerare la figura e il ruolo di Maria di Nazareth nella storia della salvezza permette di aprire nuovi orizzonti non solo alla mariologia e alla spiritualità mariana, ma pure alla teologia in generale, ricordando come la presa di coscienza della presenza e del ruolo di Maria accanto a Cristo si sia sempre risolta in una migliore conoscenza del mistero di Cristo e della Chiesa.

La storia della mariologia sembra oggi esigere questo nuovo passo, che introduce un punto focale non più esterno alla persona di Maria, che la osserva e la studia, ma che assume la visione stessa di Maria, la sua esperienza personale, il suo punto di vista, come eccezionale contributo alla conoscenza di Dio, alla teologia anche speculativa.

Fin dai testi del Nuovo Testamento, nella scoperta progressiva della madre di Gesù fatta prima da Paolo, poi dai Sinottici e infine da Giovanni, lo Spirito Santo ha voluto servirsi di Maria per condurre la Chiesa alla conoscenza piena del Signore Gesù, nel suo mistero di incarnazione e redenzione.

Lungo i secoli, le verità su Maria l’hanno fatta conoscere al popolo di Dio, illuminando allo stesso tempo le verità di fede di tutto il *Credo*. Maria è stata venerata nella sua grandezza e imitata nella sua santità. La teologia l’ha

esaltata nei suoi studi; la liturgia l'ha celebrata nelle feste e nelle preghiere; il popolo l'ha invocata, ricorrendo a lei in ogni necessità.

Ultimamente, la riflessione che la Chiesa ha compiuto su se stessa nel concilio Vaticano II ha portato a rinnovare e aggiornare l'insieme della teologia, dunque anche la mariologia. In particolare, Maria è stata presentata all'interno della Chiesa, come suo membro eletto; Madre del Signore, ma anche sua discepolo e nostra sorella nella fede, in cammino con noi nella storia e verso la piena manifestazione della gloria di Cristo Risorto.

Il presente breve studio è di carattere sintetico. Vuole cioè tracciare alcune linee di lettura, senza possibilità di particolari approfondimenti. Utilizzando concetti già comunemente provati e accolti, si farà riferimento prevalentemente ai testi biblici e a qualche testo patristico. Un riferimento privilegiato invece verrà fatto ai testi mariani di Giovanni Paolo II. Tale preferenza deriva dalla convinzione che questo Pontefice abbia dato un contributo prezioso alla mariologia, non solo e non tanto come scienza accademica, ma appunto nella linea di una profonda unione fra teologia ed esperienza<sup>1</sup>. E poiché, come è noto, dietro le affermazioni di Giovanni Paolo II si indovina spesso la sua meditazione, durata tutta la vita, sulla teologia spirituale di san Luigi Maria Grignion de Montfort, si farà qualche citazione anche di questo maestro spirituale, definito dallo stesso Pontefice un "teologo di classe".

## 1. Maria *accoglie* Dio nella sua vita

Se la teologia è credere e pensare, la fede è il primo requisito della teologia. Se poi si vuole recuperare l'importanza della *teologia del vissuto* dei santi, l'esperienza spirituale diventa fondamento primario della costruzione che vuole mettere in rapporto teologia ed esperienza.

In Maria di Nazareth è evidente il primato della sua fede, della disponibilità a Dio, dichiarata già nella sua prima apparizione nei testi evangelici: «Eccomi sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto» (Lc 1, 38). Maria ha pronunciato questo *fiat* mediante la fede. Così si è abbando-

<sup>1</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Totus Tuus. Il magistero mariano di Giovanni Paolo II*, A.B. CALKINS (ed.), Cantagalli, Siena 2006; S. PERRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27). La madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della Chiesa e del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007. Per l'importanza della spiritualità mariana nella vita e nel magistero di Giovanni Paolo II, cf. G. DE MENTHÈRE, *Marie au coeur de l'oeuvre de Jean-Paul II*, Mame-Edifa, Paris 2005.

nata a Dio senza riserve ed «ha consacrato totalmente se stessa, quale ancella del Signore, alla persona e all'opera del Figlio suo»<sup>2</sup>.

Questo Figlio – come insegnano i Padri – Maria l'ha concepito prima nella mente che nel grembo: proprio mediante la fede! Una fede che precede il suo ruolo di madre del Salvatore. Scrive sant'Agostino: «Concepì prima nel suo cuore e poi nel suo corpo. [...] Torna a maggior gloria di Maria essere stata discepolo di Cristo che madre sua»<sup>3</sup>. Una fede lodata subito da Elisabetta, ma più tardi anche da Gesù stesso, oltre il ruolo di madre. All'esclamazione fatta da una donna: «Beato il grembo che ti ha portato!», Gesù replica: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano» (*Lc* 11, 27-28).

La fede di Maria è la prima e unica segnalazione del vangelo secondo Marco nei riguardi della madre del Signore: «Chi è mia madre? [...] Chi compie la volontà di Dio» (*Mc* 3, 33.35). E il vissuto di Maria è l'unico elemento mariano cui san Paolo fa riferimento: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna [...] perché ricevessimo l'adozione a figli» (*Gal* 4, 4). La donna Maria non ha ancora un nome in san Paolo, ma già si mette in evidenza la sua presenza effettiva, il suo esserci, il suo ruolo di consenziente collaboratrice all'opera della Trinità, nel momento in cui il tempo raggiunge la sua pienezza, quando «Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio» (v. 6).

Ed è credendo alla parola che Maria accoglie il piano di salvezza. Sant'Ireneo, nel celebre confronto tra Eva e Maria, afferma:

«Come quella fu sedotta dalla parola dell'angelo in modo da fuggire Dio trasgredendo la sua parola, così questa ricevette il lieto annunzio per mezzo della parola dell'angelo, in modo da portare Dio obbedendo alla sua parola»<sup>4</sup>.

L'evangelista Luca evidenzia la fede come prima “beatitudine” di Maria, riportando l'esclamazione di Elisabetta: «E beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore» (*Lc* 1, 45).

Le fede vissuta di Maria è accoglienza di Dio; è libera accettazione del piano di salvezza del Padre che la coinvolge di persona; è disponibilità a

<sup>2</sup> *Lumen Gentium*, 56.

<sup>3</sup> *Sermones*, 724.

<sup>4</sup> *Adversus Haereses*, V, 19, 1.

rendere “compiuta” la Parola di Dio, il Verbo che si fa carne in lei e si rivela al mondo; è consenso allo Spirito Santo, che forma Gesù Cristo in lei. La dimensione trinitaria della fede di Maria è posta in particolare evidenza da san Luigi Maria di Montfort<sup>5</sup>.

La fede di Maria è totale all’inizio della propria esperienza umana e cresce lungo il cammino della sua esistenza, nell’esultanza come nel dolore; Maria accompagna il Figlio fino ai vertici della sua missione, la croce e la risurrezione; ella rimane a lui intimamente unita, in offerta totale di se stessa nello Spirito dell’Amore. Radicata nella fede, Maria seguirà spiritualmente il suo Figlio, diventandone la prima perfetta discepola e realizzando quotidianamente le esigenze di tale sequela, secondo le parole di Gesù: «Chi non porta la propria croce e non viene dietro di me, non può essere mio discepolo» (Lc 14, 27).

La “teologia” di Maria è dunque anzitutto esperienza di Dio. Come per Gesù, si può dire di lei che «fece e insegnò dal principio» (At 1, 1); che la sua presenza e la manifestazione di sé avviene «con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli»<sup>6</sup>.

Il fare e l’agire per il Signore o il lasciarsi fare da Dio, l’esserci di Maria, la sua presenza attiva e colma di senso, il suo operare in conformità alla volontà di Dio, costituiscono la base e l’essenza della sua testimonianza, dell’essere segno e parola, del manifestare e del comunicare, del suo parlare di Dio, del suo “teologare”.

San Beda il Venerabile, commentando il *Magnificat*, sottolinea l’importanza del linguaggio del cuore.

«Dice: il Signore mi ha innalzato con un dono così grande e così inaudito che non è possibile esprimerlo con nessun linguaggio: a stento lo può comprendere il cuore nel profondo. Levo quindi un inno di ringraziamento con tutte le forze della mia anima e mi do, con tutto quello che vivo e sento e comprendo, alla contemplazione della grandezza senza fine di Dio»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cf. ad esempio, *Trattato della vera devozione a Maria*, nn. 16-21.

<sup>6</sup> *Dei Verbum*, 4.

<sup>7</sup> *Commento su Luca*, 1, 45-46.

## 2. Maria *medita* su Dio, che si manifesta in segni e parole

Luca sottolinea due volte nello stesso capitolo del suo vangelo l'atteggiamento di meditazione e di riflessione tenuto da Maria di fronte agli avvenimenti e alle parole che le si presentano sul cammino di vita: «Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore» (Lc 2, 19). – «Sua madre serbava tutte queste cose nel suo cuore» (v. 51).

Il conservare e meditare nel cuore indica un *teologare* a partire dalla propria esperienza, dove i fatti che accadono vengono visti, guardati e meditati, confrontati tra loro, illuminati dalle parole e dagli atteggiamenti delle persone che li stanno vivendo. E i dati raccolti nella vigilanza e nella attenzione, vengono accolti nel cuore, cioè non solo compresi dall'intelligenza, ma amati e fatti propri (da *comprehendere*, cioè da *contenere in sé*); e anche nella disponibilità a lasciarsi coinvolgere e a rendersi *servitori* e cooperatori per il loro *compimento*, secondo l'atteggiamento già dichiarato da Maria: «Eccomi, sono la serva del Signore; quello che hai detto, abbia in me il suo compimento» (Lc 1, 28). La relazione stretta tra la fede e il compimento di un evento salvifico è richiamata anche nelle parole di Elisabetta: «E beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore» (Lc 1, 45).

L'esperienza fornisce i dati su cui riflettere, parole e fatti. L'intelligenza riflessiva si lascia illuminare dall'esterno, cercando di comprendere sensi e significati, decifrando parole e atteggiamenti; ma anche dal proprio interno viene la luce, derivante dalla sintonia d'amore, dal confronto con esperienze precedenti e dal sentire il nuovo evento come spazio in cui Dio si rende presente ancora una volta, chiedendo disponibilità alla sua azione, obbedienza al suo progetto.

Lo Spirito che guida «alla verità tutta intera» (Gv 16, 13) educa a *fare memoria*, provoca l'approfondimento e dà la grazia del coinvolgimento personale con l'evento di salvezza che si celebra nel presente.

A proposito di Maria che «serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore», Giovanni Paolo II scrive:

«Mentre i pastori passavano dallo spavento all'ammirazione e alla lode, la Vergine, grazie alla sua fede, mantiene vivo il ricordo degli eventi riguardanti il Figlio e li approfondisce con il metodo del confronto nel suo cuore, ossia nel nucleo più intimo della sua persona. In tal modo Ella suggerisce ad un'altra madre, la Chiesa, di privilegiare il dono e l'impegno della contemplazione e della riflessione teologica per poter accogliere il mistero della

salvezza, comprenderlo maggiormente ed annunciarlo con rinnovato slancio agli uomini di ogni tempo»<sup>8</sup>.

È noto come già sant'Ambrogio abbia meditato su questo versetto del vangelo, indicando Maria come modello del discepolo che vuole imparare dagli eventi che vive.

«Maria che si era turbata all'apparire dell'angelo, ora rimane tranquilla al succedersi di tanti miracoli, quali: la fecondità nella sterile, la maternità nella vergine, il favellare nel muto, l'adorazione dei magi, l'aspettazione di Simeone, la testimonianza delle stelle. E – dice il vangelo – conservava tutte queste cose nel suo cuore. E, benché Madre di Dio, desiderava apprendere i precetti. E lei che lo aveva generato si studiava di conoscerlo sempre più»<sup>9</sup>.

Sant'Ambrogio indica Maria come colei che impara anche dai pastori, come ogni credente deve imparare dai vescovi:

«Riconosciamo in tutto la verecondia della Vergine santa, che, intemerata nel corpo non meno che nelle parole, meditava nel suo cuore gli argomenti della fede. Se Maria impara dai pastori, perché mai tu eviteresti di imparare dai vescovi? Se Maria taceva prima che insegnassero gli Apostoli, perché tu, dopo che si è compiuto il loro insegnamento, preferiresti farla da maestro, invece di apprendere?»<sup>10</sup>.

Riferendosi a tutta la vita nascosta di Gesù a Nazareth, Luca annota una seconda volta: «Sua madre serbava tutte queste cose nel suo cuore» (*Lc* 2, 51). E Giovanni Paolo II commenta ancora:

«Tutte queste cose: sono gli eventi di cui Ella è stata, insieme, protagonista e spettatrice, a cominciare dall'Annunciazione; ma, soprattutto, è la vita del Bambino. Ogni giorno di intimità con Lui costituisce un invito a conoscerlo meglio, a scoprire più profondamente il significato della sua presenza e il mistero della sua persona. [...] Nella dignitosa e laboriosa atmosfera di Nazareth, Maria si sforzava di comprendere la trama provvidenziale della missione del Figlio. Oggetto di particolare riflessione, a questo riguardo,

<sup>8</sup> *Udienza generale*, del 20 novembre 1996.

<sup>9</sup> *De Virginibus*, 2, 12.

<sup>10</sup> *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, 2, 54.

fu sicuramente per la Madre la frase che Gesù pronunciò nel Tempio di Gerusalemme all'età di dodici anni: "Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?" (*Lc* 2, 49). Meditandoci sopra, Maria poteva capire meglio il senso della figliolanza divina di Gesù e quello della sua maternità, impegnandosi a scorgere, nel comportamento del Figlio, i tratti rivelatori della sua somiglianza con Colui che Egli chiamava "mio Padre"»<sup>11</sup>.

A proposito di Maria e di Giuseppe che cercano Gesù e lo trovano nel tempio, Origene fa un'applicazione alla ricerca della verità, dovere dei teologi e di tutti:

«Lo trovarono nel tempio, in mezzo ai dottori. Cerca dunque anche tu Gesù nel tempio di Dio, cercalo nella Chiesa, cercalo presso i maestri che stanno nel tempio e non ne escono; se così lo avrai cercato, lo troverai»<sup>12</sup>.

E san Luigi Maria di Montfort, commentando la figura biblica di Giacobbe che sta in casa con sua madre Rebecca, scrive che allo stesso modo i veri devoti di Maria "vivono l'interiore", poiché «qui compiono la grande impresa della loro perfezione»<sup>13</sup>.

### 3. Maria celebra la propria fede

Come la Chiesa è *mysterion*, liturgia, celebrazione, la teologia è fede pregata, lode innalzata a Dio, *lex credendi* che diviene *lex orandi*, e viceversa.

Dell'esperienza di Maria troviamo registrati nei vangeli diversi momenti che possiamo classificare come celebrativi della sua fede.

Il *Magnificat* anzitutto. Dopo che Elisabetta ha dichiarato «beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore» (*Lc* 1, 45), Maria proclama la sua fede in forma di preghiera di lode, dicendo. «L'anima mia magnifica il Signore [...]» (v. 46 ss). Il *Magnificat* è una professione di fede trasformata in un cantico pieno di gratitudine, che lascia intravedere i futuri sviluppi dell'adesione di Maria alla proposta dell'angelo nell'annuncio; è un atto di fede di Maria. Elisabetta fa una professione di fede nella mater-

<sup>11</sup> *Udienza generale*, del 29 gennaio 1997.

<sup>12</sup> *Omèlie su Luca*, 18, 2-4.

<sup>13</sup> Cf. *Trattato della vera devozione a Maria*, n. 196.

nità messianica di Maria, e Maria accetta di buon grado le sue felicitazioni e risponde con un cantico di riconoscenza. Il discorso su Dio, cioè la teologia intrecciata da Maria, trae lo spunto dalla coscienza che ella ha di portare nella propria persona i destini del popolo di Dio: «Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente» (v. 49), e di essere canale di grazia per tutti i figli dell'alleanza: «Nella tua discendenza saranno benedette tutte le famiglie della terra» (*At* 3, 25).

Ma anche la scena della presentazione al tempio (*Lc* 2, 22 ss) ha una struttura di celebrazione liturgica, composta – e si direbbe, inventata – con elementi preesistenti, ma dal significato nuovo e originale. Secondo una interpretazione oggi condivisa, la «loro purificazione» (v. 22) andrebbe riferita a tutto il popolo d'Israele, che attende la liberazione, celebrata dalla profetessa Anna (v. 38) e dal sacerdote Zaccaria (*Lc* 1, 68). Questa salvezza portata da Cristo, opera un discernimento in seno a Israele e ha una ripercussione in Maria come persona: «Anche a te una spada trafiggerà l'anima» (v. 35). La vita stessa di Maria come singola persona diventa celebrazione inserita nella comunità. La figlia di Sion, Maria, è presentata come figura della figlia di Sion, la Gerusalemme nuova; come figura e prima realizzazione di una salvezza sperimentata, celebrata e professata.

Se la spada che trafigge l'anima è la parola di Dio – come ci dicono gli esegeti – Maria appare come una credente che, al pari di tutto Israele suo popolo, si confronta con la parola del Figlio e vi si adegua con crescita costante. Ciò comporta per lei gaudio e dolore. Gaudio nel vedere i frutti copiosi che il seme della parola evangelica produce in se stessa e in quanti l'accolgono in cuore «buono e perfetto» (*Lc* 8, 15). Dolore quando cerca Gesù a Gerusalemme, angosciata e senza comprendere la sua risposta (cf. *Lc* 2, 49-50), e al colmo dell'afflizione quando vede il Figlio ripudiato e crocifisso. La profezia di Simeone abbraccia così tutta la missione di Maria come madre del Redentore, e naturalmente in modo particolare il dramma del Calvario.

Osserva Giovanni Paolo II che

«secondo il disegno divino, il sacrificio offerto allora di una coppia di tortore o di giovani colombe, come prescriveva la Legge, era un preludio al sacrificio di Gesù, mite e umile di cuore»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> *Udienza generale*, del 18 dicembre 1996.

«Questa offerta avrebbe poi trovato pieno e perfetto compimento nel mistero della passione, morte e risurrezione del Signore. Allora Egli avrebbe realizzato la sua missione di Sommo Sacerdote misericordioso e fedele, condividendo sino in fondo la nostra sorte umana. Nella presentazione al Tempio, come sul Calvario, Gli è accanto Maria, la Vergine fedele, compartecipe dell'eterno disegno della salvezza»<sup>15</sup>.

E san Luigi Maria di Montfort scrive che Gesù

«ha esaltato la sua indipendenza e maestà nel dipendere da questa amabile Vergine [...] fin nella sua morte, alla quale ella doveva essere presente, per poter offrire con lei un medesimo sacrificio e per essere immolato all'eterno Padre con il consenso di lei, come in passato Isacco venne immolato con il consenso di Abramo alla volontà di Dio. È lei che lo ha allattato, nutrito, fatto crescere, educato e sacrificato per noi»<sup>16</sup>.

Presso la croce (cf. *Gv* 19, 25-27), Maria fa suo, dal di dentro, il mistero sconcertante dell'amore di Dio rivelato in Gesù. Se gli uomini hanno scelto di ridurlo a verme della terra, Dio non si difende: muore come il più debole di noi, gemendo, pregando, perdonando. La presenza di Maria a questo momento supremo dell'offerta della vita per amore da parte di Gesù, ha un forte carattere messianico, segnalato da Giovanni già a Cana di Galilea. Qui Gesù affida a Maria la missione di essere madre dei discepoli, per «radunare nell'unità i figli di Dio che erano dispersi» (cf. *Gv* 11, 51-52).

La fede di Maria, nel contesto della “celebrazione” del sacrificio del Golgota, si apre a una maternità universale verso i dispersi figli di Dio, unificati nel mistico tempio della persona di Cristo, che Maria ha rivestito della nostra carne nel suo grembo materno. Cirillo di Gerusalemme scrive che «Maria è detta madre di Giovanni non perché lo ha generato, ma per titolo di amore»<sup>17</sup>.

Origene, nella consueta creatività d'intuizione, afferma che Maria diviene madre dei discepoli, e in particolare dei *perfetti*, ricercatori della verità: «Ogni perfetto non vive più, ma è Cristo che vive in lui; e se Cristo vive in lui, di lui si dice a Maria: Ecco Cristo tuo Figlio!»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Omelia*, del 2 febbraio 2004.

<sup>16</sup> *Trattato della vera devozione a Maria*, n. 18.

<sup>17</sup> *Catechesi*, 7, 9.

<sup>18</sup> *Commento a Giovanni*, I, 4.

Anche la Pentecoste offre un contesto celebrativo. E Luca è puntuale nel porre in evidenza la presenza e il ruolo di Maria, quando gli apostoli «erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù» (At 1, 14), e nel momento in cui si tratta di rendere testimonianza al Signore Gesù. Nel giorno in cui lo Spirito suscita la Chiesa di Cristo come un'assemblea di testimoni, Maria siede tra i discepoli quale “madre di Gesù”. Luca non spende qui più di un versetto per richiamare Maria nella sua presenza e nel suo ruolo, ma per comprendere la Chiesa e tutta l'opera salvifica di Cristo, bisogna risalire alla “madre di Gesù”, a tutto il complesso narrativo lucano, riconoscendo nella vicenda di Maria la filogenesi della Chiesa.

#### 4. Maria porta Cristo, lo annuncia e *insegna*

Aspetto essenziale del *teologare* – dopo lo studio, la riflessione, la ricerca, l'esperienza – è la comunicazione ad altri di ciò che si è sperimentato e ragionato dentro si sé.

Le parole di Maria riferite dai vangeli non sono molte, ma ancora una volta va richiamato che si comunica con “fatti e parole”. I gesti vengono anzi al primo posto e le parole sopraggiungono, spesso ma non sempre, a spiegare il gesto.

In questa prospettiva Maria *insegna*.

Già secondo i Padri della Chiesa, la prima rivelazione della Trinità nel Nuovo Testamento è avvenuta nell'Annunciazione:

«Sei splendore di luce, o Maria, nel sublime regno spirituale! In te il Padre, che è senza principio e la cui potenza ti ha ricoperto, è glorificato. In te il Figlio, che hai portato secondo la carne, è adorato. In te lo Spirito Santo, che ha operato nelle tue viscere la nascita del grande Re, è celebrato. È grazie a te, o piena di grazia, che la Trinità santa e consustanziale ha potuto essere conosciuta nel mondo»<sup>19</sup>.

Nel mistero della Visitazione (Lc 1, 39 ss) appare evidente che Maria porta Gesù ad altri, con sollecitudine e amore: «Si mise in viaggio verso la montagna e raggiunse in fretta una città di Giuda» (v. 39). Nella casa di

<sup>19</sup> GREGORIO TAUMATURGO, *Hom. II in Annuntiat. Virg. Mariae*; cf. ANDREA DI CRETA, *In Annuntiat. B. Mariae*.

Zaccaria entrano la gioia e la pace: «Il bambino ha esultato di gioia» (v. 44); Maria è testimone di fede: «Beata colei che ha creduto [...]» (v. 45); si sprigiona il canto e la lode al Signore con il *Magnificat*; si compie un servizio di carità. Sono i doni dello Spirito Santo che Maria desidera comunicare.

Il *Magnificat* in particolare può essere considerato il *Credo* di Maria, la sua professione di fede, la descrizione del volto di Dio come ella lo percepisce, il suo discorso su Dio, dunque letteralmente la sua *teologia*. Luca non manca di collegare strettamente la *fede* di Maria con il suo *dire*: «Beata colei che *ha creduto* nell'adempimento delle parole del Signore. Allora Maria *disse*: L'anima mia magnifica il Signore [...]» (v. 45-46).

Sant'Ireneo vede qui Maria come *profeta* che parla a nome della Chiesa: «Per questo Maria, esultando di gioia, profetizzando proclamava in nome della Chiesa: L'anima mia magnifica il Signore»<sup>20</sup>.

Scrive Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris Mater*:

«Quel che al momento dell'Annunciazione rimaneva nascosto nella profondità della obbedienza nella fede, si direbbe che ora si sprigiona come una chiara, vivificante fiamma dello spirito. Le parole usate da Maria sulla soglia della casa di Elisabetta costituiscono un'ispirata professione di questa sua fede, nella quale la risposta alla parola della rivelazione si esprime con l'elevazione religiosa e poetica di tutto il suo essere verso Dio. In queste sublimi parole, che sono a un tempo molto semplici e del tutto ispirate ai testi sacri del popolo di Israele, traspare la personale esperienza di Maria, l'estasi del suo cuore. Splende in esse un raggio del mistero di Dio, la gloria della sua ineffabile santità, l'eterno amore che, come un dono irrevocabile, entra nella storia dell'uomo»<sup>21</sup>.

Ed è ancora Giovanni Paolo II, in una catechesi, che vede Maria alla Visitazione come la prima “evangelista”, che diffonde la “buona notizia”, dando inizio ai viaggi missionari del divin Figlio<sup>22</sup>.

Nel racconto della nascita di Gesù secondo Luca (*Lc* 2, 1 ss), è Maria che prepara il *segno* riconoscibile dai pastori che vogliono andare per *vedere* l'evento che il Signore vuole fare loro *conoscere* (cf. v. 15): «Questo per voi il segno: troverete un bambino avvolto in fasce, che giace in una mangiatoia» (v. 12). Anche nel racconto secondo Matteo (cf. *Mt* 2), la ricerca del Signore

<sup>20</sup> *Adversus Haereses*, III, 10, 2.

<sup>21</sup> *Redemptoris Mater*, 36.

<sup>22</sup> Cf. *Udienda generale*, del 2 ottobre 1996.

compiuta dai magi in un lungo viaggio, consultando gli astri, le scritture e i sapienti riuniti da Erode, trova soluzione in Maria che presenta Gesù: «Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre, e prostratisi lo adorarono» (v. 11).

Sofronio scrive: «La madre di Dio, Vergine intatta, portò sulle braccia la vera luce e si avvicinò a coloro che giacevano nelle tenebre»<sup>23</sup>.

Severo di Antiochia coglie la portata apostolica del parto della Vergine quando scrive:

«Se quelle parole che hanno udito da nostro Signore: “Andate e insegnate a tutte le nazioni” hanno fatto di quelli degli apostoli, quale nazione questa Vergine non ha istruito e condotto a conoscenza di Dio! E lo ha fatto pur rimanendo silenziosa, mediante il suo parto singolare ed eccezionale, e pertanto carico di conseguenze, mediante il suo concepimento senza eguale, che ha fatto di lei la madre e la radice della predicazione evangelica»<sup>24</sup>.

Ancora l'evangelista Luca ci ricorda che Maria, insieme a Giuseppe, costituisce la scuola che permette a Gesù di crescere negli anni «in sapienza, età e grazia», rimanendo «loro sottomesso» (*Lc* 2, 51-52). Il papa Paolo VI, in un celebre discorso tenuto a Nazareth, il 5 gennaio 1964, sviluppa con ampiezza l'importanza di questa scuola di Nazareth anche per tutti noi; una scuola dove si è iniziati a comprendere Gesù, osservando, ascoltando, meditando, penetrando il significato profondo e misterioso della manifestazione del Figlio di Dio, vicino a Maria, per «apprendere la vera scienza della vita e la superiore sapienza delle verità divine!» – La “dipendenza” che Gesù ha voluto avere da Maria durante tutta la sua vita nascosta a Nazareth, è presa a modello anche da san Luigi Maria di Montfort, che la raccomanda a ogni fedele discepolo di Gesù Cristo<sup>25</sup>.

A Cana di Galilea (cf. *Gv* 2, 1 ss) Maria svolge in pubblico un ruolo che conduce alla manifestazione di Gesù, al compimento del suo primo “segno”, da cui nasce la fede degli apostoli: «Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli [...] manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui» (v. 11). Viene qui segnalato pure il formarsi della prima comunità cristiana: «Dopo questo

<sup>23</sup> *Discorso 3 sull'Hypapante*, 6, 7.

<sup>24</sup> *Omelia 14, in memoria della Santa Madre di Dio*, 1, 19.

<sup>25</sup> Cf. *Trattato della vera devozione a Maria*, nn. 18, 139-140.

fatto (Gesù) discese a Cafarnaon insieme con sua madre, i fratelli e i suoi discepoli» (v. 12).

Ed è ancora a Cana che Maria esprime verbalmente quella che potrebbe essere considerata la sintesi di tutto il suo insegnamento: «Fate quello che vi dirà» (v. 5), nella circostanza rivolto ai servi, ma spiritualmente estendibile a tutti i “servi” del Signore, in ogni tempo e luogo. Il ruolo *profetico* di Maria è qui esplicito, come di colei che parla a nome di Dio.

Dal *Fiat* dell’annunciazione, al *Facite* di Cana: è un cammino di fede. Queste parole di Maria, le ultime a essere riferite dai vangeli in forma diretta, sono state indicate come il testamento spirituale della Vergine. Ora

«un testamento spirituale non è un insegnamento teorico, astratto, ma un messaggio che sorge dall’esperienza più profonda: è una sintesi della sapienza di vita trasformata in espressione d’amore»<sup>26</sup>.

Infine, nello stesso contesto del cenacolo, in attesa della Pentecoste (cf. *At* 1, 14), l’assiduità e la concordia nella preghiera di tutti i discepoli del Signore, «e con Maria, la madre di Gesù», appare come una scuola dove si incontrano, si sovrappongono e si integrano a vicenda: conoscenza ed esperienza, studio e contemplazione, teologia e liturgia, parola e celebrazione, nel nome di Gesù e nella comunione dello Spirito Santo.

Scriva Cromazio di Aquileia:

«La Chiesa non può essere detta tale se non è presente Maria, la Madre del Signore, insieme con i suoi fratelli. Infatti la Chiesa di Cristo esiste là dove si predica l’Incarnazione di Cristo dalla Vergine; e dove predicano gli Apostoli, che sono i fratelli del Signore, là si ascolta il vangelo»<sup>27</sup>.

## 5. Maria, *presenza* nella Chiesa

Il ruolo storico di Maria nel mistero di Cristo si perpetua nella sua presenza nel mistero della Chiesa. Per mandato di Gesù Cristo stesso, la maternità divina di Maria si apre alla maternità spirituale verso tutti i discepoli di lui: «Gesù allora, vedendo la sua madre e lì accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: Donna, ecco il tuo figlio!» (*Gv* 19, 26).

<sup>26</sup> M. KO-HA-FONG, *Lectio divina su Gv 2, 1-12*, in “Theotokos” 6 (1999), 157.

<sup>27</sup> *Sermoni*, 30, 1.

I pastori di Betlemme prefigurano i pastori della Chiesa; i magi sono l'espressione della chiamata universale alla salvezza; i dodici discepoli di Gesù diventano apostoli, colonne della Chiesa. La madre di Gesù diventa madre della Chiesa.

Giovanni Paolo II ha interpretato più volte questo nuovo compito di Maria nel senso forte di una *presenza*, declinata come tipo ideale e perfetto della *relazione* di una creatura umana con Dio, che diventa pure modello antropologico nella relazione tra creature. L'annunciazione, dice il Papa, è presentata

«come evento attuato nel contesto di una profonda e sublime relazione personale tra Dio e Maria. La narrazione getta luce anche sulla relazione personale che Dio intende realizzare con ogni uomo»<sup>28</sup>.

E dopo avere richiamato quanto dice san Tommaso sulla presenza di Dio in tutti gli esseri, e in particolare in ogni uomo chiamato a conoscere e amare Dio, egli aggiunge: «Si può dire che un'unione e una presenza speciale e privilegiata egli attua in Maria nell'Incarnazione del Verbo»<sup>29</sup>.

Questa affermazione lascia trasparire un riferimento alla teologia spirituale di san Luigi Maria di Montfort, che a sua volta rimanda al cardinale Pierre de Bérulle, importante fonte monfortana. È in Bérulle che si trova la riflessione forse più profonda sul concetto di *relazione*, come radice dell'unione con Dio, o della *presenza* di Dio a noi e di noi a Dio. Tale *relazione* è possibile all'uomo dopo che il Verbo ha assunto l'umanità in sé. L'incarnazione diventa perciò il mistero fondamentale nella storia dell'unione tra Dio e l'uomo<sup>30</sup>. Del resto è da san Tommaso che Bérulle prende l'espressione usata per indicare l'umanità di Cristo, detta «strumento congiunto della

<sup>28</sup> *Udienza generale*, del 18 aprile 1990.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Ecco un testo significativo di Bérulle, tratto dal *Discours V*: «Comme le Fils unique de Dieu a un rapport continuel de tout ce qu'il est vers son Père, et son être et sa vie consistent en ce rapport – même à proprement parler, sa vie n'est qu'une vie substantiellement et personnellement relative de ce qu'il est, vers son principe unique – aussi l'usage de notre être et de notre vie doit être totalment employé à la relation parfaite et absolue de tout ce que nous sommes, en l'ordre de la nature et de la grâce, par ses miséricordes éternelles» (PIERRE DE BÉRULLE, *Oeuvres complètes*, Oratoire de Jésus – Les Edition du Cerf, Paris 1995, t. 7, p. 215).

divinità»<sup>31</sup>. Per dare dunque l'idea dell'unione massima possibile tra Dio e una creatura, Montfort scrive: «Maria è tutta relativa a Dio e potrei dire: ella è la relazione di Dio, che esiste solo in rapporto a Dio»<sup>32</sup>. Ma se Maria è perfettamente *relazionale* a Dio, è per la sua unione a Gesù Cristo, attuata nell'incarnazione e proseguita nella perfetta conformazione a Lui.

Il rapporto di Maria con Dio, fatto di fede obbediente, di pieno consenso alla propria missione, di disponibilità alla totale incorporazione a Cristo, matura poi nella responsabilità verso i fratelli del Signore, ricevuti come figli al pari del Figlio. La maternità spirituale di Maria è la trasmissione ai fedeli della propria esperienza teologale, proposta come modello e guida, e dotata dallo Spirito Santo di efficacia di grazia.

Dello Spirito Santo, scrive Giovanni Paolo II, Maria «è diventata la fedele sposa»<sup>33</sup>. Il concilio Vaticano II usa il termine *sacrarium*, tradotto con «tempio dello Spirito Santo»<sup>34</sup>. Con tale espressione, dice ancora Giovanni Paolo II, si intende «sottolineare il legame di presenza, d'amore e di collaborazione, che esiste tra la Vergine e lo Spirito Santo», dove Maria «incoraggia con il suo esempio gli altri membri della Chiesa ad affidarsi generosamente all'azione misteriosa del Paraclito e a vivere in perenne comunione d'amore con lui»<sup>35</sup>.

Il modello antropologico proposto da Maria a tutti i figli di cui ella si prende cura su mandato di Cristo, è iscritto nella sua stessa persona: figlia del Padre, madre del Figlio, collaboratrice, alleata e sposa dello Spirito Santo<sup>36</sup>. È la teologia vissuta di Maria, che diventa insegnamento luminoso, proposta percorribile e modello efficace per ogni credente, discepolo di Maria e pertanto discepolo del Signore Gesù, chiamato a divenire *figlio* del Padre

<sup>31</sup> «Instrument conjoint de la divinité» (*Discours II*, in *Oeuvres...*, op. cit., t. 7, p. 74; cf. *S. Tb.*, III, q. 62, a. 5).

<sup>32</sup> *Trattato della vera devozione a Maria*, 225.

<sup>33</sup> *Redemptoris Mater*, 26. Montfort chiama spesso Maria «sposa fedele e indissolubile dello Spirito Santo» (cf. *Trattato della vera devozione a Maria*, nn. 4, 5, 20, 25, 34, 36, 49, 164, 213, 217, 269).

<sup>34</sup> *Lumen Gentium*, 53.

<sup>35</sup> *Udienza generale*, del 30 luglio 1997.

<sup>36</sup> In Montfort, è ricorrente nelle preghiere: «Ti saluto, Maria, Figlia amabilissima dell'eterno Padre, Madre ammirabile del divin Figlio, Sposa fedelissima dello Spirito Santo, tempio augustissimo della santissima Trinità» (cf. *Orazione*, alla fine del Rosario e alla fine della Piccola Corona). Il rapporto tra Maria e lo Spirito Santo è illustrato nel *Trattato della vera devozione a Maria*, particolarmente ai nn. 20-21, 25, 34-36.

celeste, *madre* che riproduce in sé l'immagine vivente di Cristo, *alleato* dello Spirito Santo.

\* \* \*

Questa breve esposizione non presume di trarre conclusioni dal discorso fatto. Solo qualche considerazione finale, tra le tante possibili.

Significative appaiono le osservazioni fatte da Origene su Maria. La Santa Vergine rappresenta il tipo dello *spirituale*, come altri personaggi dell'Antico Testamento: Mosé, Davide, Giosuè, Giovanni Battista. Inoltre, grazie allo Spirito Santo presente in lei, Maria – dice Origene – assurge al rango dei profeti<sup>37</sup>.

In particolare, Maria possiede due delle caratteristiche dello *spirituale*, così come lo intende Origene. Anzitutto la sua applicazione costante allo studio e alla meditazione della Scrittura<sup>38</sup>. In secondo luogo viene data importanza alla funzione apostolica di un vero discepolo del Signore. E nel *Commento alla Visitazione*, Origene presenta Maria come colei che porta Gesù a Giovanni Battista per formarlo spiritualmente e prepararlo alla sua missione. Maria porta Gesù e lo Spirito Santo<sup>39</sup>.

E Cirillo di Gerusalemme adombra il ruolo di Maria nella venuta del regno di Cristo nel mondo quando fa un confronto con la sua prima venuta:

«Noi annunziamo la venuta di Cristo e non una soltanto, ma anche una seconda molto più preziosa della prima: quella infatti si mostrò in sottomissione, questa porta il diadema del regno divino [...]; due le discese, una nascosta quasi di pioggia sul vello, l'altra, la futura, manifesta. Nella prima venuta fu avvolto in fasce nel presepio, nella seconda si ammanta di luce come di veste»<sup>40</sup>.

Il riferimento alle fasce del presepio è un richiamo a Maria, che aveva preparato questo “segno” per i pastori, primi “discepoli” di Gesù.

<sup>37</sup> *Omelia su Luca*, 8, 1.

<sup>38</sup> Cf. *Omelia su Luca*, 6, 7; *Frammenti su Luca*, 68, su *Lc* 9, 62; *Omelie su Geremia*, 5, 13.

<sup>39</sup> Cf. *Commento a Giovanni*, 6, 49; *Omelia su Luca*, 7, 1-3.

<sup>40</sup> *Catechesi*, 15, 1. Anche il tema della “seconda venuta” di Gesù Cristo è ricorrente in san Luigi Maria di Montfort (cf. *Trattato della vera devozione a Maria*, nn. 1, 50, 75, 142, 155, 157-158, 262).

Dunque, già all'epoca dei Padri si era iniziato a vedere in Maria colei che da una parte impara, medita, approfondisce i misteri di Dio, facendo esperienza di fede e di comunione con Lui; e dall'altra come colei che desidera trasmettere, insegnare, educare i discepoli del Signore, ricevuti da Gesù come figli.

Lungo i secoli, la storia della mariologia e del culto mariano mostrano come si è guardato a Maria, scoprendo progressivamente l'importanza della sua presenza e del suo ruolo nel tempo della Chiesa. Dal punto di vista dogmatico sono state illustrate le verità che riguardano la persona di Maria, ma che illuminano meglio sia Gesù Cristo e la teologia in generale, sia anche la vocazione e il destino di ciascun battezzato e dell'insieme del popolo di Dio. Per quanto riguarda la devozione mariana, le diverse epoche hanno espresso le proprie sensibilità, segnate dalla cultura di ogni tempo e luogo; si è ricorsi sempre a Maria, spesso partendo dai bisogni spirituali maggiormente sentiti da ogni epoca.

Più recentemente, con il progresso sia della teologia, che delle scienze umane, si è guardato a Maria come persona attiva e responsabile, madre del Signore, ma anche sorella dei suoi discepoli. Anche come donna, Maria appare sotto una luce più ricca, nella generale presa di coscienza del ruolo che molte donne hanno svolto nella storia della Chiesa, dalle sante mistiche alle operatrici di carità, dalle consigliere spirituali alle tre sante proclamate "dottori della Chiesa". Nell'oggi della Chiesa vi sono donne che insegnano, come teologhe o catechiste; donne che guidano altri fratelli o sorelle nella fede, come direttrici spirituali, partecipando al ruolo profetico di Cristo. In un tale contesto, anche lo sguardo su Maria di Nazareth appare segnato da nuovi bagliori.

Il concilio Vaticano II invita a percorrere questo cammino, là dove dice che Maria «riunisce in sé in qualche modo e riverbera i massimi dati della fede»<sup>41</sup>. Questo *riverberare* è un riflettere come in uno specchio le verità fondamentali della soteriologia, dell'ecclesiologia e dell'antropologia cristiana; un riflesso che parte dalla persona stessa di Maria, che parla con il suo ruolo, la sua presenza e i suoi insegnamenti.

Solo per fare qualche esempio, oltre che oggetto di catechesi, Maria fu *soggetto* di catechesi, dunque "catechista", poiché «informò la comunità dei

<sup>41</sup> *Lumen Gentium*, 65.

discepoli del Nazareno sugli eventi di grazia realizzati nella propria persona dal Dio dell'Alleanza»<sup>42</sup>.

Marcello Bordoni chiama ancora Maria «prima esegeta di Cristo», nel suo fare memoria di Cristo, poiché l'anamnesi è «atto ermeneutico, il quale riattualizza il passato a partire dal presente, nella prospettiva del futuro» in un «cammino attivo e inventivo della sua fede». E cita il cardinale Newman là dove dice che «facendo così, Maria simboleggia la fede anche dei Dottori della Chiesa, i quali devono investigare, soppesare e definire, oltre che professare il Vangelo»<sup>43</sup>.

E qualcuno giunge fino a parlare di un *magistero* della Madre del Signore, che si esprime nel «trasmettere alla Chiesa gli eventi impressi nella sua memoria, conservati nel suo cuore di Madre, scrutati con la fede della discepola, confrontati con gli insegnamenti degli apostoli»<sup>44</sup>.

Se David Maria Turollo ha poetato di Maria come di una “Cattedrale del silenzio”, non possiamo però dimenticare il suo *teologare*, fatto anche di parola, benché lungamente meditata, ponderata e sobria, come discepola, madre e serva del Mistero, modello per ogni teologo.

<sup>42</sup> A. SERRA, *Maria, Madre di Gesù, soggetto e oggetto di catechesi. Riflessione sugli scritti del N.T.*, in AA.VV., *Il posto di Maria nella nuova evangelizzazione*, Centro di Cultura Mariana, Roma 1992, 53-74.

<sup>43</sup> Cf. M. BORDONI, *Maria madre e sorella, in cammino di fede*, in “Theotokos” 2 (1994/2), 103.

<sup>44</sup> S. PERRELLA, *Ecco tua Madre...*, op. cit., 176.

# IDENTITÀ E METODO DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE COME “TEOLOGIA DEL VISSUTO DI SANTITÀ”

DOMENICO SORRENTINO

PATH 7 (2008) 331-349

## 1. La problematica dell'identità

La storia della Teologia Spirituale (d'ora in poi TS) ha conosciuto diverse fasi e un dibattito vivace<sup>1</sup>. Senza alcuna pretesa di dire l'ultima parola, mi sembra di interpretare una prospettiva ben fondata, e ormai largamente condivisa, intendendo l'espressione “teologia spirituale” come un modo contratto di dire teologia del vissuto spirituale. La cosa più acquisita, in tale chiarificazione, è senza dubbio il fatto che, quando qui si dice “spirituale”, il termine chiama in causa innanzitutto lo Spirito Santo. D'altra parte va da sé che “spirituale”, come attributo di una disciplina teologica, non possa dirsi in modo esclusivo di alcuna disciplina. Se nemmeno è possibile dire «Gesù è il Signore» se non sotto l'azione dello Spirito Santo (cf. *1 Cor* 12, 3), la teologia, in linea di principio, non può che essere tutta “spirituale”.

Se dunque la nostra disciplina prende tale attribuzione in modo specifico, sarà necessario precisare in che senso ciò debba essere inteso, in riferimento al suo ambito peculiare nell'architettura del pensiero teologico.

<sup>1</sup> La bibliografia sarebbe molto ampia. Mi limito a segnalare: A.G. MATANIĆ, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990; G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. I, Marietti, Torino 1977, 36-66; CH. A. BERNARD (ed.), *La spiritualità come teologia*, Simposio organizzato dall'Istituto di spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, Roma, 25-28 aprile 1991, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993; M. RUPNIK, *Teologia Spirituale*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH, *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 1574-1768; D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007.

Come dicevo, è una tendenza generale, a parte diversità terminologiche, chiarire tale ambito come interesse per il vissuto spirituale e, in senso privilegiato, per il vissuto dei santi. La preferenza per l'espressione "vissuto" è dovuta alla considerazione che la vita nello Spirito è oggetto anche di altre discipline, dal trattato sulla grazia alla teologia morale. Al concetto di vita spirituale, colto nelle sue caratteristiche essenziali, il "vissuto" aggiunge la ricchezza di quel grande spazio di dinamismi che non potrebbero essere dedotti *a priori*, ma emergono progressivamente, e in modo mai compiuto, proprio dall'esperienza. Lo studio del "vissuto spirituale", nella storia biblica ed ecclesiale, rappresenta la funzione positiva della TS. Al tempo stesso, questo interesse fenomenologico fa da naturale supporto al tradizionale interesse direttivo della TS, mirante allo studio delle esigenze proprie del discernimento e della direzione spirituale. Pur in parte coincidente, in questo punto, con una Teologia Morale attenta all'intero orizzonte del cammino di perfezione, la TS se ne differenzia in quanto non si limita ai principi generali della vita morale, ma sviluppa una specifica attenzione alla concreta realizzazione del cammino di perfezione. La TS guarda infatti alla vita spirituale in quanto essa si sviluppa tenendo conto delle concrete istanze del vissuto, in forza delle quali emergono molteplici stili spirituali o diverse spiritualità.

La dimensione del vissuto spirituale, sia come realtà storica da comprendere, sia come realtà da costruire (orientamenti spirituali e discernimento delle spiritualità), merita di essere accostata attraverso un interesse disciplinare specifico. L'ampiezza di tale spazio appare infatti sconfinata, se si ricorda che la stessa rivelazione si è realizzata in una storia di salvezza, passata attraverso esperienze vissute, fino al vertice dell'esperienza di Cristo. Questa prospettiva esperienziale e storico-salvifica, in riferimento alla TS, raramente è stata messa a fuoco così bene come in un Documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 20 maggio 1968, in cui alla TS si attribuisce il compito di mostrare come la storia della salvezza si realizza e si manifesta nella vita ascetico-mistica dei fedeli tendenti alla perfezione cristiana (*historia salutis efficitur et manifestatur in vita ascetico-mistica fidelium ad perfectionem christianam tendentium*)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam "Deus scientiarum Dominus" de studiis academicis ecclesiasticis, recognoscendam*, in EV 3: 328 - 396; il brano citato è nella nota 12 al n. 30: EV 3, 376.

Ritengo, in ultima analisi, che, giustamente e fruttuosamente, lo spazio proprio della TS si sia sempre più definito sul terreno del vissuto spirituale, e ciò con particolare riferimento al *vissuto di santità*: sia della santità diffusa, quale carattere proprio di tutta la vita cristiana, sia della santità esemplare di coloro che chiamiamo a titolo speciale “santi”, per il fatto che «sono più perfettamente trasformati nell’immagine di Cristo» (*Lumen Gentium*, 50). È anche da chiarire che tale vissuto non riguarda solo gli aspetti “pratici”, ma anche quelli “veritativi”. Se oggi la definizione della TS pende ancora sul versante pratico – io stesso, nel mio “disegno di teologia spirituale”, ho fatto questa opzione, tenendo conto più dell’attuale contesto degli studi accademici che dell’ideale<sup>3</sup>, – credo che il futuro di questa disciplina debba essere visto in rapporto all’intero arco del vissuto – quello “veritativo” e quello “pratico” – giacché dall’uno e dall’altro possono venire luci sia alla mai esaurita comprensione della verità cristiana, sia alla migliore comprensione della vita cristiana. Come si sia arrivati a questa comprensione della TS è ben noto. Basti accennare ad alcuni passaggi.

## 2. La TS tra principi ed esperienza

Per secoli la disciplina teologica che oggi siamo soliti chiamare Teologia spirituale o Spiritualità non è stata praticata come tale. Ciò è ben comprensibile soprattutto per il primo Millennio, quando la teologia non si svolgeva ancora con i metodi della ricerca accademica.

A mano a mano che, nell’architettura delle discipline teologiche, l’ambito della Teologia dommatica e quello della Teologia morale si sono distinti sempre di più, le dimensioni veritative e pratiche che sarebbero poi passate nell’ambito più specifico della TS fecero fatica a trovare un proprio spazio disciplinare. Alcuni temi erano trattati tra le questioni di Antropologia teologica, delle virtù teologali, della grazia. Altri temi, soprattutto di profilo

<sup>3</sup> Definisco infatti la TS come la disciplina che studia l’esperienza cristiana nel suo versante “pratico-agapico”, in funzione delle esigenze del cammino di santità (*L’esperienza spirituale*, op. cit., 61). Attualmente, nell’organizzazione degli studi accademici, è questo versante pratico che è riservato a questa disciplina, in linea con la sua tradizione asceticomistica. Ma come sottolineo nel presente articolo, credo che occorra andare più lontano, integrando nell’interesse proprio della TS anche la focalizzazione del vissuto “veritativo”: l’esperienza spirituale delle verità di fede contribuisce non solo alla santità, illuminandola e nutrendola, ma alla stessa conoscenza.

ascetico, avevano il loro luogo naturale nella Teologia morale. Difficile collocare i temi propriamente mistici. Facile tentazione fu l'emarginazione della mistica dalla riflessione teologica. Spesso accadde anche che, a causa delle tentazioni proprie dell'esperienza ("illuminati", quietismo, discutibili "profetismi", ecc.), si addensò un'aura di sospetto sui fenomeni esperienziali della vita spirituale e specificamente mistica. Il Modernismo, con la sua tendenza al relativismo rispetto allo stesso dogma, provocò la reazione dell'enciclica *Pascendi* (1907) che ribadì fermamente il carattere obiettivo e perenne della verità cristiana, ma provocò insieme un ulteriore motivo di perplessità sul ruolo dell'esperienza nella comprensione della verità e della vita cristiana. La stessa parola "esperienza", pur utilizzata da tanti Santi nei loro resoconti spirituali, divenne problematica, al punto che a fatica il *Concilio Vaticano II* la potrà "riaccreditare" in *Dei Verbum* 8 come via dell'approfondimento mai esaurito della verità cristiana<sup>4</sup>. Tra le discipline teologiche, all'inizio del ventesimo secolo, non solo la mistica, ma anche l'ascetica di fatto erano assenti. Lo constatava Papa Benedetto XV in una lettera del 19 novembre 1919 al rettore dell'Università Gregoriana, P. Ottavio Marchetti S.I., in cui lodava e incoraggiava l'iniziativa appena assunta di istituire una cattedra di asceti e mistica<sup>5</sup>.

«Suole accadere – scriveva il Papa – 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, il cui sano e arduo discernimento gli è indispensabile per la propria perfezione e per il successo di quel sacro ministero cui è chiamato»<sup>6</sup>.

Precisando ulteriormente il senso della nuova cattedra, il Papa scriveva:  
tale scuola

«non solo tende a preparare dotti direttori di spirito, capaci di guidare le anime per le varie e mirabili ascensioni della santità, ma è destinata nel tempo stesso a correggere quell'ascetismo vago e sentimentale e quell'er-

<sup>4</sup> Cf. D. SORRENTINO, *Esperienza spirituale e intelligenza della fede in Dei Verbum* 8. *Sul senso di "intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia"*, in C. SARNATARO (ed.), *La terra e il seme. Inculturazione ed ermeneutica della fede*, Napoli 1998, 151-172.

<sup>5</sup> AAS 12 (1920), 1, 29-31.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 29.

roneo misticismo che, o inventati liberamente dall'arbitrio individuale, o attinti a fonti sospette, non mancano purtroppo anche oggi di serpeggiare nel popolo, con grave pericolo delle anime»<sup>7</sup>.

Lodata da tale argomentata considerazione papale, la nostra disciplina si avviò senza particolari difficoltà. In tema di ascesi, essa poteva contare su una vasta letteratura. Quanto alla mistica, non mancavano opere di grande respiro, a partire da quelle di Santa Teresa e di S. Giovanni della Croce.

Ai fini dell'organizzazione del discorso, tre punti di riferimento erano d'obbligo:

– la base dommatica, dal momento che sarebbe inconcepibile una comprensione dell'ascesi e della mistica, senza i concetti fondamentali di antropologia teologica e specialmente di teologia della grazia;

– la base morale: l'ascesi presuppone i principi della vita morale cristiana, e la stessa mistica, pur caratterizzandosi per i doni dall'alto, esige un'accoglienza che implica l'impegno morale;

– la base esperienziale: questo vale per la mistica, ma anche per l'ascesi, nella misura in cui la sua pratica si connota non solo in rapporto a principi morali universali, ma anche a peculiarità personali, spirituali e culturali.

Era da prevedere che tale complesso quadro di riferimento suscitasse un dibattito sul metodo: dove porre l'accento, sull'aspetto dommatico, su quello morale, su quello esperienziale? La scuola domenicana (Saudreau, Arinterro) accentua i principi, mentre la scuola gesuitica (Poulain) è più attenta alla lezione dell'esperienza. Si discute sul carattere ontologico o psicologico dell'ascetica e della mistica. Il saggio *Die Teologie der Mystik* del benedettino A. Stolz, per dare un esempio, si muove nella logica della prima tendenza, mentre il carmelitano Gabriele di S. Maria Maddalena difende il carattere psicologico della teologia spirituale. Allo stesso modo in Spagna si confrontano il domenicano Royo Marin e il carmelitano Claudio de Jesús Crucificado.

Questa discussione sfocia in una nuova fase del dibattito, sulla collocazione della disciplina rispetto alla Teologia morale. È chiaro che, se la

<sup>7</sup> *Ibidem*, 30.

TS accentua l'interesse "normativo", è appena possibile differenziarla dalla Teologia morale, come oggi, specie dal *Concilio Vaticano II* in poi, questa disciplina è da comprendere, e cioè con un interesse portato sull'intera vita cristiana nella sua vocazione alla santità.

Il dibattito si sarebbe forse arenato se, negli ultimi decenni, non si fosse aperto un nuovo orizzonte, con il massiccio ingresso della prospettiva esperienziale nella teologia *tout court*. L'esperienza viene colta come dimensione fondamentale della stessa rivelazione biblica, e poi della vicenda cristiana nella storia. Un momento autorevole di questa riscoperta è *Dei Verbum* 8, dove è affermato il significato dell'esperienza per la sempre ulteriore comprensione della verità cristiana:

«Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. *Lc* 2, 19.51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia [...]».

### 3. Archivio del vissuto e teologia dei santi

Dato l'interesse che oggi la prospettiva esperienziale ha acquisito per la teologia in quanto tale, non mancano teologi dommatici o morali che coltivano l'aspirazione a elaborare trattati attenti all'esperienza, ma di fatto con scarso esito complessivo<sup>8</sup>. Ostacolo concreto è il fatto che, mentre la prospettiva del "pensato" dispone di una notevole e ordinata documentazione di storia del magistero e del pensiero teologico, non altrettanto si può dire della prospettiva del vissuto. Se fosse stata ordinatamente coltivata nel tempo, anch'essa avrebbe prodotto il suo "archivio", a cui il teologo sistematico potrebbe attingere. Purtroppo tale archivio è lungi dall'essere costituito. Esso dovrebbe partire da una specifica modalità di approccio alla Scrittura, per continuare poi nell'ordinata esplorazione del vissuto cristiano nella storia.

Si pone a questo punto l'interrogativo: se ad ogni ambito teologico è utile un tale "archivio del vissuto spirituale", quale disciplina dovrebbe oc-

<sup>8</sup> Ho tentato alcuni anni or sono un piccolo bilancio in: *Storia della spiritualità e teologia. Necessità e fecondità di un nesso*, in "Asprenas" 46 (1999), 163-194.

cuparsi proprio della costituzione dell'archivio, ossia della sistematica indagine sul vissuto?

A me pare naturale che sia la TS, come teologia del vissuto spirituale, a dover assolvere a questo compito generale. Quello che essa già compie, in forza della sua tradizione disciplinare, in ordine alla comprensione dei principi, degli stili, della logica della vita nello Spirito, può essere esteso anche all'ambito dell'esperienza spirituale del dogma. Un esempio di che cosa ciò possa significare lo ha dato Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Novo Millennio ineunte*, affrontando un nodo della cristologia, il problema della visione beatifica di Cristo durante la passione. Il Papa mostra come, su questo tema, molto può dire l'esperienza dei santi, citando a tal proposito Teresa di Gesù Bambino. Ella soffriva una dura notte dello spirito, ma con un senso di intima pace, che le permetteva di intuire come anche in Cristo il più grande dolore potesse coesistere con la gioia legata alla visione beatifica<sup>9</sup>. In quanto una tale esperienza si pone nel contesto della vita mistica, è naturale che la TS sia la disciplina teologica legittimata a studiarla e ad "archiviarla", a servizio delle altre branche della teologia.

A partire da una simile ricerca, la TS si trova nella condizione migliore per approfondire il suo tradizionale interesse per gli aspetti normativi e orientativi della vita cristiana in funzione del cammino di perfezione. Quello che la Teologia morale assume come suo compito proprio, cioè lumeggiare la norma della vita cristiana, a partire dalla rivelazione e, certo, tenendo anche conto dell'esperienza, la TS lo assume studiando sistematicamente il vissuto. L'archivio del vissuto si arricchisce così sempre di più, disegnando il grande orizzonte dell'esperienza spirituale, con i suoi punti fermi, e le sue variabili, tutte comunque convergenti e mai in contraddizione con la rivelazione e i principi essenziali della vita cristiana.

Un'ultima annotazione concerne il rapporto di questa problematica con la santità. Va da sé che, in quanto tutta l'esistenza cristiana è sotto il segno della santità, come dono originario di consacrazione sul fondamento dell'iniziazione cristiana, in linea di principio ogni esistenza cristiana può essere valorizzata per una simile indagine sul vissuto. È al tempo stesso da

<sup>9</sup> Cf. NMI 28, in EV 20: 55. Il riferimento è allo scritto di Teresa di Lisieux: "Ultimi colloqui. Quaderno giallo, 6.7.1897: Opere complete, Città del Vaticano 1997, 1003. Cf. D. SORRENTINO, *Teresa di Lisieux dottore della Chiesa. Verso la riscoperta di una teologia sapienziale*, in "Asprenas" 44 (1997), 483-514.

comprendere che, per studiare tale esperienza cristiana, non è indifferente la “corrispondenza” della vita. I santi, nel senso specifico di esistenze esemplari, sono antenne più sensibili per l'accoglienza della voce dello Spirito. Pertanto, la loro esperienza non può che essere fonte privilegiata per l'indagine sul vissuto. La teologia dei santi, in generale, è una teologia del vissuto, e la teologia del vissuto è, in senso privilegiato, quella dei santi<sup>10</sup>. Quando ci troviamo di fronte a santi di elevata statura speculativa, accanto al contributo che essi danno con la ragione argomentativa, c'è sempre da considerare in loro quel valore aggiunto che deriva dall'esperienza spirituale, per quanto ciò non debba portare a “canonizzare” ogni esperienza dei santi, *a priori* e di primo acchito. Anche nei santi esistono limiti, e il confronto dei vissuti lo mette ben in evidenza. Ci sono talvolta, nell'uno o nell'altro tema, delle differenze tra i santi che richiedono una ponderazione critica. Basti un solo esempio: la differenza tra come visse San Bernardo e come visse S. Francesco d'Assisi la sfida spirituale della cultura della “crociata”. Alla luce della storia, con il progressivo affinamento del discernimento ecclesiale, credo sia oggi difficilmente contestabile che l'atteggiamento di Francesco sia stato evangelicamente più appropriato di quello di Bernardo<sup>11</sup>. Tutto ciò ammonisce sulla necessità di costituire un archivio del vissuto, che non si limiti a raccogliere le esperienze, ma preveda anche una loro ponderazione. Resta che la TS, per le ragioni anzidette, non può che essere principalmente una teologia dei santi, nel senso di una teologia del vissuto espresso in maniera privilegiata dai santi.

#### 4. Per un metodo di indagine del vissuto

Non v'è dubbio che non si potrà costituire un tale archivio, senza un metodo di indagine che sia condiviso e valorizzato. Purtroppo non c'è una tradizione metodica in questo campo. Ciò che è più vicino è l'agiografia. Quando si delinea la vita di un santo, si è anche spinti a mettere a fuoco gli aspetti spirituali della sua esperienza. Non è raro imbattersi in ricerche che hanno del geniale, facendo emergere in modo luminoso il mondo interiore del santo. Esemplare lo studio di Hans Urs von Balthasar su Teresa

<sup>10</sup> Cf. D. SORRENTINO, *Sulla testimonianza dei santi negli scritti spirituali di S. Roberto Bellarmino*, in “Asprenas” 42 (2000), 129-142.

<sup>11</sup> Cf. D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio*, op. cit., 398-401.

di Lisieux ed Elisabetta della Trinità<sup>12</sup>. La “teologia dei santi” di Léthel ha prodotto “medaglioni” significativi sulle dimensioni teologiche nella vita di un certo numero di santi<sup>13</sup>. Sicari imposta il suo saggio sulla vita spirituale proprio attraverso la considerazione dell’esperienza spirituale dei santi<sup>14</sup>. Ma sia questi studi, sia alcune opere collettive sull’esperienza dei santi<sup>15</sup>, pur interessanti, mostrano l’assenza di un metodo condiviso, con la conseguenza che l’archivio del vissuto, che costantemente si arricchisce, finisce per essere come quegli archivi disordinati, in cui le carte si ammucchiano, preziose da conservare in vista di qualche scoperta di futuri fortunati ricercatori, ma con scarsa possibilit   di essere ritrovate con facilit  , comparate e utilizzate, per un progresso significativo della conoscenza. In altri termini, pur essendoci oggi un clima favorevole e un orizzonte teologico aperto alla esplorazione sistematica dell’esperienza cristiana, in ordine alla realizzazione del “progetto” incoraggiato da DV 8, la mancanza di un metodo condiviso non lascia molto sperare sull’utilizzazione delle ricerche concernenti il “vissuto spirituale”.

Nella speranza di dare un contributo, presento brevemente la proposta metodica che ho fatto nel mio disegno di teologia spirituale<sup>16</sup>.

#### 4.1 I “registri” dell’esperienza

Che cosa intendere con questa espressione, posso forse pi   facilmente spiegarlo con uno schema grafico, consistente in un “rombo”, ai cui angoli collocher   l’indicazione dei “registri” che possono costituire la griglia di analisi del vissuto dal punto di vista delle rispettive forme antropologiche che esso assume. All’interno del rombo collocheremo successivamente il

<sup>12</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux. Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1971, 1994<sup>2</sup>.

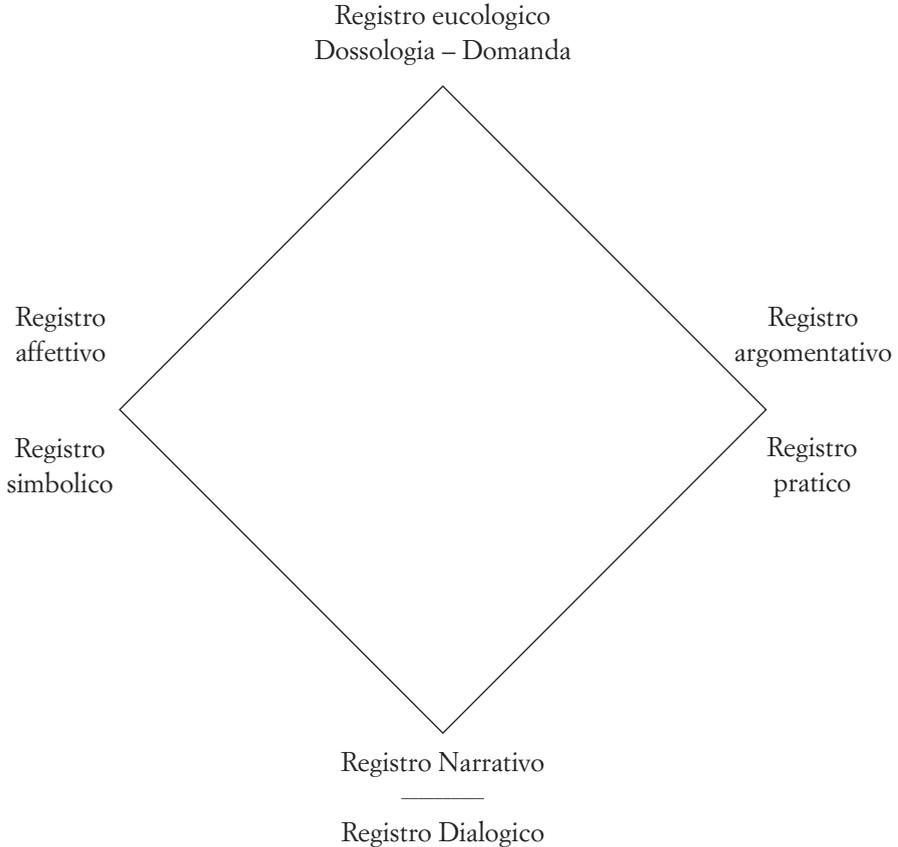
<sup>13</sup> Mi limito a segnalare: *Connaître l’amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Editions du Carmel, Venasque 1989; ID., *L’amour de Jésus. La cristologie de sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus*, Desclée, Paris 1997; ID., *Théologie de l’amour de Jésus. Ecrits sur la théologie des saints*, Editions du Carmel, Venasque 1996.

<sup>14</sup> A.M. SICARI, *La vita spirituale del cristiano*, Jaca Book, Milano 1997.

<sup>15</sup> Penso ad esempio ai due volumi: AA.Vv., *Sentire Ecclesiam*, Paoline, Roma 1964, dove si offriva un *input* importante per una teologia attenta all’esplorazione del vissuto “veritativo” dei santi in campo ecclesiologico.

<sup>16</sup> Cf. *L’esperienza di Dio*, op. cit., 117-134.

“quadrato” delle dinamiche, che offrirà una griglia di analisi dei contenuti dell’esperienza spirituale all’interno del dialogo Dio-uomo.



4.1.1 In corrispondenza con l’angolo superiore, poniamo l’esperienza di Dio nella preghiera, sintetizzata nelle sue due fondamentali direzioni: la preghiera dossologica, comprensiva di tutti gli atteggiamenti che si rivolgono a Dio nella adorazione, nel ringraziamento, nella lode, nel canto delle meraviglie da lui compiute; la preghiera di domanda, con cui si invoca Dio a soccorso dell’uomo rispetto ai suoi svariati bisogni materiali e spirituali. Entra in questo ambito, come espressione privilegiata, l’eucologia liturgica, sia in quanto espressione di un vissuto comunitario, sia in quanto “interiorizzata” nei vissuti personali.

4.1.2 All'angolo inferiore vengono collocati i registri con i quali si esprime l'esperienza di Dio nel suo operare una storia di salvezza che diventa racconto e si comunica nel dialogo tra le persone. La teologia recente ha riscoperto questo registro "narrativo"<sup>17</sup>, che è il fondamentale registro biblico, in funzione del racconto dei *mirabilia Dei*. Può essere che il raccontare diventi una seconda esperienza, e magari l'unica direttamente fruibile rispetto ai fatti raccontati. Chi vuol mettere a fuoco, ad esempio, il vissuto dei Patriarchi, troverà difficile accostarlo con sufficiente approssimazione critica, sia per la distanza che separa il lettore dai fatti accaduti sia per la problematica condizione storico-critica della documentazione, ma potrà in qualche modo incontrare il vissuto degli scrittori che raccontano quei fatti, e che costituisce non solo una loro rilettura, ma un nuovo evento di grazia sotto l'influsso della divina ispirazione del testo sacro. Nella storia della santità, i racconti-confessione sono un genere particolarmente significativo per cogliere l'esperienza di Dio nella vita intima delle persone. Esempolari le *Confessioni* di Agostino e i *manoscritti autobiografici* di Teresa di Gesù Bambino. Accanto al racconto, e spesso intrecciato con esso, c'è il registro dialogico. Esso assume la sua forma esemplare nel genere epistolare: le *lettere* del Nuovo Testamento ne sono la forma tipica, ma tanta corrispondenza di santi e tra santi offre un terreno estremamente fecondo per lo studio dell'esperienza cristiana<sup>18</sup>.

4.1.3 All'angolo sinistro, abbiamo collocato due registri che richiamano la dimensione degli affetti e quella dell'immaginazione, la prima declinata nelle molteplici forme dell'emozione, la seconda nell'inesauribile creatività simbolica, che va da quella onirica, a quella estetica, a quella letteraria e poetica, a quella didascalica. Ancora in questo la Scrittura si rivela un vasto bacino di affettività e simbolicità. Dio parla e si rivela attraverso questi registri. In certo senso, sono questi i registri privilegiati per dire qualcosa

<sup>17</sup> Cf. C. ROCCHETTA, *Teologia narrativa*, in *Dizionario di teologia fondamentale*, R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, Cittadella, Assisi 1990, 1272-1276.

<sup>18</sup> Mi permetto di rinviare, a titolo esemplificativo, ad alcuni miei approfondimenti di temi sviluppati nella corrispondenza di Paolino di Nola con Agostino e altri autori: *L'amore di unità. Amicizia spirituale ed ecclesiologia in Paolino di Nola*, in "Asprenas" 40 (1993), 23-42, ristampato in "Impegno e dialogo" 9 (Incontri culturali della Biblioteca S. Paolino 1991-1992), 149-169; «*Intestino bello distrabor*» Rm 7, 14-25 e *il vissuto teologico di Paolino di Nola nella Lettera 186 di Agostino*, in V. SCIPPA (ed.), *La Lettera ai Romani: esegesi e teologia* (Biblioteca Teologica Napoletana), Napoli 2003.

dell'ineffabile. Non è certo un caso che l'annuncio del Regno di Dio è fatto da Gesù in linguaggio parabolico. Purtroppo, nella storia della spiritualità e della teologia non sempre agli affetti e ai simboli si è prestata adeguata attenzione. Oggi riscopriamo questo mondo con rinnovato interesse. Certamente, si tratta di un ambito in cui il discernimento è doppiamente d'obbligo, se si pensa alle insidie soggettivistiche che vi si possono annidare, e che sono tanto più difficili da controllare nel soggetto impegnato affettivamente e immaginativamente, perché l'intensità emotiva può far velo al senso critico. C'è poi la difficoltà di studiare questo mondo, se la persona stessa che lo vive non lo descrive in maniera adeguata. Specialmente di fronte alle esperienze mistiche, il linguaggio, anche quello affettivo e simbolico, spesso si arresta, sprofondando nel silenzio o limitandosi all'allusione. Nella misura in cui è possibile analizzare e decifrare il mondo degli affetti e dei simboli, questi si rivelano vie particolarmente significative per lo studio dell'esperienza di Dio.

4.1.4 Sull'angolo destro del "rombo" abbiamo posto il registro argomentativo e quello pratico. Col primo sono intese le varie forme che assume l'esercizio della ragione nel rapporto con Dio. Non penso solo alla ragione critico-sistematica propria della teologia, ma anche a quella più episodica e ordinaria. Quando, ad esempio, si apre il *Manoscritto A* di Teresa di Lisieux, ci si imbatte subito nel registro argomentativo, dal momento che, volendo ella cantare la misericordia di Dio nella sua vita, si pone un interrogativo – si direbbe una *quaestio* teologica – che concerne la giustizia di Dio: perché la diversità delle grazie, per cui a uno è data l'abbondanza di misericordia che Teresa sperimenta mentre a tanti neppure arriva l'annuncio cristiano? Sappiamo che il ragionamento di Teresa si snoda a partire dal "libro della natura", con la varietà della sua vegetazione, tutta raggiunta dal sole, come ogni esistenza è raggiunta dallo sguardo divino, che è salvezza per tutti, adeguata alla vocazione di ciascuno. Teresa intreccia qui il registro argomentativo e quello simbolico. Il registro argomentativo ha la sua forma più alta nel ragionamento critico-sistematico della teologia scientifica. Ma giustamente Léthel ha parlato della teologia in termini sinfonici, considerando la complementarietà delle sue varie figure<sup>19</sup>. Ciascuna ha la sua capacità di rifran-

<sup>19</sup> È la tesi sostenuta nell'op. cit. *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints.*

gere, come faccia di un prisma, l'esperienza di Dio. Ciascuna ha insieme le sue tentazioni e i suoi rischi. Se la teologia argomentativa corre il rischio di presumere del sillogismo e di esercitarlo senza coinvolgimento esistenziale, la teologia simbolica tende ad eludere la ponderazione critica, pur sempre necessaria. Sullo stesso versante del nostro schema poniamo anche il registro pratico, che ha un'analogia funzione di quello precedente nell'essere espressione del soggetto umano impegnato a comprendere la realtà quale campo di impegno etico – operativo ai più diversi livelli. Specialmente nell'accogliere il disegno di Dio sulla propria vita, e nell'operare alla luce di Dio, si rivela lo stesso Dio in quanto fine ultimo a cui la persona tende, attraverso i fini parziali proposti all suo impegno. Questo registro, legato alla realizzazione dell'*agape*, è di particolare importanza, dal momento che la santità stessa in null'altro consiste che nel fare la volontà di Dio. La stessa efficacia della ragione nell'approccio a Dio è molto condizionata dalla "verità" del progetto esistenziale: la vita influenza il ragionamento.

#### 4.2. *L'importanza dei "registri"*

Un'analisi del vissuto tramite la griglia dei registri è molto importante, se si pensa che, attraverso tutte queste vie dell'esperienza, si può raccogliere un messaggio su Dio che va ben oltre ciò che è possibile attraverso la sola via concettuale. Che cosa avremmo potuto cogliere del messaggio evangelico, se sul Regno di Dio Gesù ci avesse fatto solo una puntuale affermazione argomentativa, e non ce ne avesse parlato attraverso le sfumature simboliche ed esistenziali del discorso in parabole? Avremmo forse colto l'intensità dell'amore di Dio attraverso le vibrazioni del cuore umano, se Cristo non avesse espresso il suo sentimento di commozione, piangendo davanti alla tomba di Lazzaro? Fu dinanzi a quel pianto che venne spontaneo osservare: «Vedi come lo amava!» (Gv 11, 36). Le espressioni dei registri affettivo e simbolico sono una traduzione antropologica dell'amore di Dio e ce ne rivelano il volto nelle condizioni proprie dell'umano. Altrettanto può dirsi degli altri registri. L'analisi sia del vissuto biblico, sia del vasto vissuto di santità nella storia della Chiesa, alla luce di questa sorta di "prisma" antropologico, porta ad una analisi dettagliata, che mira a non lasciarsi sfuggire nessuna delle ricchezze proprie del vissuto e del messaggio che esso veicola. Certamente l'analisi non potrà mai recuperare il vissuto nella sua integralità, ed ha poi, di sua natura, il limite di frazionare, lì dove il vissuto si presenta globale e

organico. Ma questo è il limite della conoscenza, di ogni conoscenza, che necessariamente si approfondisce per via di distinzioni. I registri non vogliono frazionare; ma distinguere, per tornare all'unità del vissuto con una maggiore consapevolezza. Se esamino un brillante prima dal punto di vista chimico, poi dal punto di vista fisico, poi facendone un calcolo matematico, infine ammirandolo sotto il profilo estetico, ad ogni operazione distintiva lo impoverirò. Ma quando tornerò al tutto, lo sguardo avrà una profondità nuova. È qui l'importanza euristica dei registri, per l'approccio al vissuto. Ma c'è un altro aspetto che va messo in evidenza, e che attiene alla logica che presiede la storia della salvezza. Mi riferisco al suo carattere integrale, ossia al fatto che la salvezza avviene non per la sola via del cammino spirituale, ma coinvolgendo la realtà umana in tutte le dimensioni. Se la salvezza – o detto in termini giovannei la “vita eterna” – è “conoscenza” di Dio e di colui che egli ha mandato (cf. *Gv* 17, 3), la conoscenza di cui qui si parla, come solitamente nella Scrittura, pur implicando la dimensione intellettuale, la supera molto, essendo piuttosto esperienza ed incontro. Tale incontro avviene in tutte le dimensioni dell'essere umano. La preghiera, il racconto, il sentimento, l'immaginazione, il ragionamento, il progetto, per alludere ai sei registri segnalati sul nostro “rombo”, sono altrettanti campi dell'azione salvifica di Dio, campi in cui Dio è conosciuto e incontrato, e al tempo stesso, proprio attraverso questa conoscenza-amore, l'umanità è salvata nella sua interezza. Porsi dunque il problema dell'approfondimento dell'esperienza di Dio attraverso le molteplici vie della nostra umanità non è solo attivare uno strumento euristico-conoscitivo, ma battere le vie della salvezza nelle differenti regioni della nostra realtà antropologica.

## 5. Le dinamiche

Se i “registri” rappresentano le vie dell'esperienza di Dio, le “dinamiche” ne esprimono i contenuti. Esse descrivono il rapporto di Dio con l'uomo, ed in questo senso connotano ciò che è tipico del vissuto spirituale, nell'aspetto dinamico dell'incontro. Trattandosi di un rapporto, le dinamiche sono tutte fondamentalmente bipolari, anche se le polarità, come nel caso “storia –*eschaton*”, non sono sempre simmetriche. Al tempo stesso, proprio mentre descrivono un rapporto, esse permettono di mettere a fuoco ciascun polo divino e umano nel suo carattere proprio. Offrono infatti un contenuto che va oltre la pura comprensione della dinamica, ma

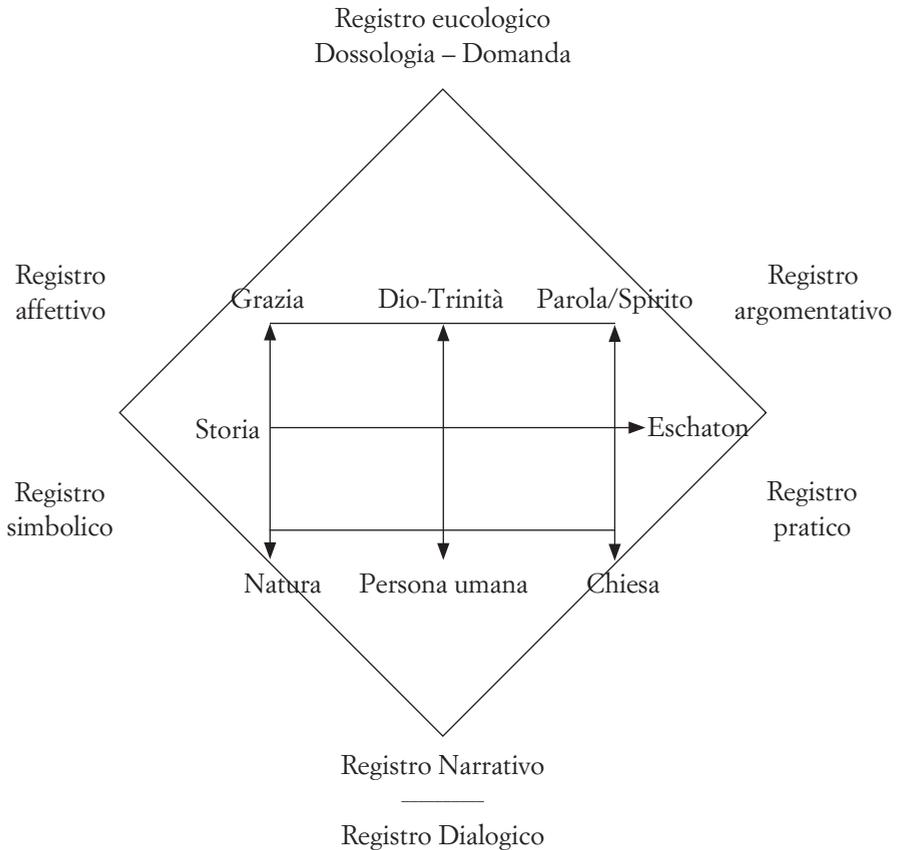
in qualche maniera, “dice” qualcosa di Dio e dell’uomo. È in forza di questo che, nel primo punto, abbiamo espresso l’opinione che appartiene in modo naturale a questo ambito disciplinare il farsi carico di analizzare non solo il vissuto pratico, ma anche quello veritativo, ossia la verità cristiana in quanto colta attraverso l’intelligenza spirituale additata da *Dei Verbum* 8. Inoltre, è ancora sulla griglia delle dinamiche che appare non solo il “già vissuto”, ma anche il progetto da vivere, da condurre cioè allo stadio di vita concretamente realizzata, nella consapevolezza che la traduzione in vissuto non ha bisogno solo di verità e norme astrattamente delineate, ma di tutto il contributo dell’esperienza. Questo, infatti, attraverso tanti casi utilmente comparati, fa conoscere sempre di più la “logica” di Dio nel suo rapporto con l’uomo, e mostra le molteplici possibilità che si aprono, sotto il profilo degli “stili” di santità. Di qui la funzione specifica, peraltro in linea con la sua tradizione ascetico-mistica, della TS, in quanto disciplina teologica che non solo studia il vissuto (funzione positiva) ma anche orienta a costruire “vissuti” (funzione direttiva), a supporto del discernimento e della direzione spirituale.

Proviamoci a focalizzare le diverse dinamiche, rappresentandole con un grafico, la cui lettura dovrebbe svilupparsi secondo la seguente successione: 1. Grazia-Natura; 2 Parola/Spirito-Chiesa; 3. Storia-*Eschaton*; 4. Dinamica unitiva Trinità-Persona umana.

È subito da osservare che alcune di queste distinzioni hanno carattere più schematico che reale. È ovvio, infatti, che quando si parla di “grazia”, è immediatamente implicato Dio-Trinità nel suo effondersi attraverso il Verbo e lo Spirito. È chiaro altrettanto che, quando si parla di natura umana, questa non esiste se non in una persona e, d’altra parte, quando si parla della Chiesa, essa non è che l’insieme delle persone raccolte in Cristo dall’unico Spirito. La stessa dinamica Storia-*Eschaton*, in quanto dinamica insieme antropologica, cristologica e pneumatologica, non implica una distinzione adeguata: se l’*eschaton* individua il fine della storia in Cristo veniente nel suo ritorno escatologico, la storia che avanza è fin dall’inizio in Cristo, da lui raggiunta nel movimento progressivo della storia della salvezza e assunta nell’incarnazione, e insieme continuamente sospinta dall’azione dello Spirito.

I poli, dunque, sia in alto, nella prospettiva di Dio, sia in basso, nella prospettiva dell’uomo, vanno uniti da una linea continua, sicché lo schema finisce per apparire un “quadrato” di dinamiche, al cui centro si intersecano

la dinamica unitiva e quella storia-*eschaton*, dinamiche decisive per comprendere il rapporto uomo-Dio nella concretezza della storia.



5.1 *Grazia-Natura*. Con questa polarità siamo alla dinamica fondamentale della vita spirituale. Da una parte, infatti, ogni esperienza nello Spirito di Dio si caratterizza a partire dalla percezione che tutto è grazia: l'uomo avverte di non essere "da sé", e che il suo essere, come quello dell'intero universo, sono dovuti a una "grazia creante", che continuamente trae all'essere, sostiene nell'essere, e recupera l'esistenza naufragata nel peccato con l'offerta di perdono. A queste esperienze fondamentali fanno seguito quelle più forti che appartengono all'azione della grazia inabitante e santificante. In questa

dinamica l'uomo percepisce la sua natura in ciò che essa ha di fondamentale universale (strutture corporee, psichiche, spirituali, relazionali) e al tempo stesso accoglie dalla luce, derivante dalla grazia, il sentirsi "immagine di Dio" in Cristo, definendo pienamente la sua dignità e la sua vocazione. Nei Santi, a partire dal vissuto di santità della stessa Scrittura, si troveranno gli innumerevoli accenti che declinano e approfondiscono l'esperienza del rapporto tra grazia e natura e, al tempo stesso, sul piano "veritativo", aiutano a cogliere l'identità della grazia e i caratteri della natura umana.

5.2 Parola/Spirito-Chiesa. Questa dinamica è declinata in modo ancora più esplicito, nei termini che sono propri della rivelazione. Qui la grazia assume il volto del Dio trinitario che opera inviando il Figlio eterno e lo Spirito, per offrire quella comunione che tocca l'uomo non solo nella sua individualità, ma anche nella sua relazionalità, facendone dunque l'uomo "nella" Chiesa. L'esperienza spirituale approfondita secondo questa dinamica fa emergere, in ciascuno, il volto di Cristo, come Parola, come salvatore attraverso il suo mistero pasquale e la sua "traduzione" sacramentale; al tempo stesso implica il dono dello Spirito, nella sua azione, nei suoi doni, nei suoi carismi, il tutto in diretta connessione con la vita ecclesiale, nelle sue molteplici dimensioni, personali e "strutturali" (comunione gerarchica, sacramenti, ministeri, ecc.).

5.3 Storia-*Eschaton*. Questa dinamica è disegnata come una linea orizzontale orientata, per indicare il cammino della storia, nell'esistenza personale e in quella ecclesiale, come nella storia universale; un cammino storico orientato, secondo il disegno di Dio centrato sull'alleanza e l'incarnazione redentrice, verso la meta escatologica. Su questa linea il vissuto dei Santi fa emergere una serie di accenti, che dipendono dal cammino dell'esistenza personale, della Chiesa, della storia ("segni dei tempi"). Fa emergere anche la diversità delle vocazioni, a seconda che l'una o l'altra accentui il valore della storia o quello dell'eschaton. Le distinzioni tra spiritualità "laicale", "pastorale", "escatologica" (propria della vita consacrata), si affacciano su questa linea. Quanto può venire da questa esperienza spirituale è di grande valore anche come cifra per capire il disegno di Dio sulle persone e sulla Chiesa nel tempo. Buona parte dell'esperienza della Congregazioni e degli Ordini religiosi si qualifica proprio per lo specifico punto di vista con cui il

vissuto cristiano fondamentale si declina sulla linea *Storia-Eschaton*. Qui si precisano le diverse forme di composizione tra vita attiva e contemplativa, tra impegno storico e testimonianza escatologica.

5.4 La dinamica unitiva è quella in cui il vissuto spirituale matura verso la sua pienezza, nella misura in cui si porta verso l'alto, attraverso l'ascesi e i doni mistici, fino alla comunione piena in cui la persona si sente pienamente "sposata" da Dio-Trino. Molto, di questa linea, è appreso appunto dall'esperienza dei santi. Il *Castello interiore* di Teresa d'Avila e la *Salita del Monte Carmelo* di Giovanni della Croce sono esemplari. Proprio l'accoglimento dell'esperienza, con la possibilità di operare una verifica nel tempo e la comparazione delle proposte, mostra le varie possibilità all'interno di una logica fondamentalmente unitaria. Lo studio delle sfaccettature esperienziali del cammino unitivo in una grande varietà di persone è fonte di un vero arricchimento nella conoscenza della legge ascensionale della comunione con Dio, attraverso i classici passaggi della via purificativa, illuminativa e unitiva. Al tempo stesso, dall'approfondimento di questa linea, in cui emerge il volto di Dio Trino non di rado anche con espressioni particolari e fenomeni straordinari, può venire nuova luce sul contenuto "veritativo" della fede cristologico-trinitaria.

## 6. Il "guadagno" di tale metodo

Per quanto questo intreccio di registri e di dinamiche possa sembrare a prima vista macchinoso, in realtà non si tratta di altro che di un metodo di "schedatura", per così dire, del vissuto spirituale. Esso aiuta a leggere i resoconti di tali vissuti, nelle più diverse documentazioni, in modo da ordinarne le caratteristiche e consentirne una comprensione più analitica e pertanto anche comparabile, in modo da ottenerne un guadagno conoscitivo sia della vita spirituale, nelle sue leggi interne, sia della verità cristiana, quale emerge dal vissuto<sup>20</sup>. Non pretendo di aver disegnato il metodo perfetto. Mi

<sup>20</sup> Ho cercato di utilizzare questo metodo, almeno per quanto riguarda le dinamiche, nella parte storico-fenomenologica del mio disegno di teologia spirituale, *L'esperienza di Dio*, 139-572. Cf. anche il mio saggio, D. SORRENTINO, *Il vissuto teologico di Paolino di Nola. Un'analisi del carne 21 nella prospettiva della teologia "sapienziale"*, in L. LONGOBARDO, D. SORRENTINO, *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, Napoli 2000, 29-78.

pare anzi di presentare solo un abbozzo, sul quale la discussione e la pratica potranno apportare tutti i miglioramenti e le determinazioni suggerite dalle provocazioni del vissuto stesso e dalla necessità di ordinarne sempre meglio la lettura.

Ma a parte il vantaggio euristico e scientifico, un simile metodo mi sembra possa essere d'aiuto anche sotto il profilo di alcune prospettive, che esulano dall'ambito strettamente scientifico, in quanto espressioni dirette di vita spirituale ed ecclesiale.

Mi riferisco innanzitutto alla prospettiva dossologica: la teologia non è fatta solo in funzione della conoscenza, ma, per la sua specifica via, contribuisce alla glorificazione di Dio per le "meraviglie" che egli opera. La possibilità di verificare in modo dettagliato e ordinato quanto Dio compie nella vita delle persone, attraverso i registri e le dinamiche del vissuto, genera continui motivi di stupore e di lode, nutrendo l'*intellectus fidei* e insieme la contemplazione. Altro vantaggio è la possibilità di approfondire il discernimento della vita spirituale, alla luce di esperienze che, studiate in modo ordinato, si prestano ad essere più facilmente comparate, permettendo dunque di avere maggiori elementi di giudizio sulla loro verità e accettabilità, aiutando così il lavoro dei direttori di spirito e il discernimento ufficiale della Chiesa. A questi vantaggi va aggiunto quello dell'esemplarità che hanno le vite dei Santi, e che, attraverso questa analisi, può essere ulteriormente evidenziata. Da ultimo, un chiaro vantaggio ne può trarre il dialogo ecclesiale tra le varie spiritualità, evitando le tentazioni di chiusure che non hanno ragion d'essere, posto che la spiritualità, pur nelle sue molteplici figure, si delinea sull'unica via fondamentale che è Cristo.



## PER UNA TEOLOGIA DEL VISSUTO DEI SANTI

MARIA CHIARA GIULIANA VENTURA

PATH 7 (2008) 351-370

### 0. Premessa

Quale *stagione* sta vivendo la teologia nel contesto odierno e quale *volto* assumerà in futuro? Che cosa ha ancora da dire di fronte alle *attese* e alle *sfide* poste dall'uomo contemporaneo? Qual è, dunque, *l'itinerario* che essa è chiamata a percorrere per far sì che il messaggio cristiano, come afferma il Santo Padre Benedetto XVI nella *Spe salvi*, non sia solo «“informativo”, ma “performativo”»<sup>1</sup>, capace di parlare al cuore dell'uomo mediante una comunicazione che ne illumini il senso e ne cambi la vita?<sup>2</sup>

Interrogativi, questi, che inevitabilmente interpellano l'interesse e la coscienza non solo degli addetti ai lavori, ma di tutto il popolo di Dio chiamato al conseguimento di quella «“misura alta” della vita cristiana ordinaria»<sup>2</sup> a cui ci ha esortato il Servo di Dio Giovanni Paolo II e a cui ci richiama costantemente il Magistero del nostro Santo Padre Benedetto XVI<sup>3</sup> sulla scia delle indicazioni tracciate dal Concilio Vaticano II, che ci ricorda la «vocazione universale alla santità»<sup>4</sup>, a cui ciascun uomo e donna sono chiamati.

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Spe salvi*, Roma 30 novembre 2007, n. 2.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, Città del Vaticano 6 gennaio 2001, n. 31.

<sup>3</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas est*, Roma 25 dicembre 2005, nn. 18, 40-41; ID., *Omelia solennità di tutti i Santi*, Basilica Vaticana 1 novembre 2006; ID., Esortazione Apostolica Postsinodale *Sacramentum Caritatis*, Roma 22 febbraio 2007, nn. 94-96; ID., Lettera Enciclica *Spe salvi*, nn. 35, 39.

<sup>4</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, c. 5.

A tali quesiti, già diversi autori<sup>5</sup> hanno iniziato a porre mano. La posta in gioco sembra essere alta poiché, dalla risposta a tali domande, dipenderà non solo il futuro della teologia, ma l'intero vissuto e prassi ecclesiale. Un vissuto sempre più chiamato ad inverare ed illuminare il cuore dell'uomo per costruire davvero la *Civiltà dell'Amore* ad immagine della *Città di Dio*.

Alle istanze perenni del cuore dell'uomo «sul senso e sul fine dell'umana avventura risponde la Chiesa con l'annuncio vivo del Vangelo di Cristo»<sup>6</sup>, consapevole che «Dio solo, al quale essa serve, risponde ai più profondi desideri del cuore umano, che mai può essere pienamente saziato dal pane terreno»<sup>7</sup>.

Nel contesto contemporaneo, afferma il Card. Marc Ouellet, si avverte

«l'urgente necessità di una nuova evangelizzazione, ma di rado e con difficoltà si trova come sia possibile questo rinnovamento, con quali criteri, quali obiettivi e quali strumenti. L'evoluzione tecnologica estremamente rapida, il fenomeno della globalizzazione e l'incalzante secolarizzazione pongono ormai alla Chiesa sfide decisive che toccano la sua essenziale missione al servizio del mondo»<sup>8</sup>.

Ragion per cui, «la dimensione teologica risulta necessaria sia per interpretare che per risolvere gli attuali problemi della convivenza umana»<sup>9</sup>. È necessario allora, continua Marc Ouellet,

«prendere atto della mutazione culturale che ha investito le nostre società secolarizzate e proporre una rifondazione della dottrina che risponda alle sfide culturali del momento presente in tono positivo, e allo stesso tempo

<sup>5</sup> Cf. G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, in F. ARDUSSO (ed.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. III, Marietti, Genova 1977<sup>2</sup>, 609-672; P. VANZAN - H.J. SCHULTZ (edd.), *Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978, (vedi specialmente l'introduzione di Vanzan, XIII-XXVII); R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992.

<sup>6</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 314.

<sup>7</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 41.

<sup>8</sup> M. OUELLET, *Mistero e Sacramento dell'Amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Edizioni Cantagalli, Siena 2007, 5.

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Centesimus annus*, Roma 1° maggio 1991, n. 55.

entusiasmante, in una costante fedeltà alla tradizione ecclesiale rinnovata dall'avvenimento del Concilio Vaticano II»<sup>10</sup>.

Da ciò scaturisce, secondo quanto affermato in *Natura e compito della teologia* dall'allora Card. J. Ratzinger, oggi nostro Pontefice, che «l'annuncio è il criterio della teologia»<sup>11</sup>, poiché è proprio l'annuncio a «dire all'uomo chi è, e che cosa deve fare per essere se stesso»<sup>12</sup>. Pertanto, «il ministero dell'annuncio si impone anche per la teologia»<sup>13</sup>, chiamata ad offrire «il suo contributo perché la fede divenga comunicabile, e l'intelligenza di coloro che non conoscono ancora il Cristo possa ricercarla e trovarla»<sup>14</sup>.

### 1. Teologia tra *pensato* e *vissuto*: per una “nuova” figura della teologia

Oggi, la teologia cattolica, seppur ricca di pubblicazioni e gratificata dall'*audience*, necessita di un bilancio, fosse anche solo per raccogliere materiali per una sintesi futura. Lo stesso Vagaggini in un suo saggio<sup>15</sup> attesta i momenti di crisi e di tensione che la teologia ha conosciuto e continua a conoscere nell'arco della storia che l'attraversa. Momenti di crisi e di tensione dovuti all'influsso di molti fattori convergenti i quali, allo stesso tempo, «la costringono a cercare, per rispondere ai nuovi problemi emergenti, un nuovo modello d'impostazione»<sup>16</sup>. Siamo eredi di una tradizione che nel secondo millennio ha avuto il merito di porre la riflessione teologica nel quadro dell'orizzonte scientifico e al confronto con le esigenze scientifiche. Ma questo merito ha avuto il suo prezzo.

Positivo era e rimane, nel *modello scientifico*, il riconoscimento del *valore della ragione argomentativa* che il cristianesimo apprezza anche quando si tratta di impegnarla nelle regioni ineffabili del Mistero. La tentazione però è stata il ricorso ad una ragione che, pur radicandosi in linea di principio sul terreno della fede, non si è misurata abbastanza con *l'esperienza della fede*.

<sup>10</sup> M. OUELLET, *Mistero e Sacramento dell'Amore*, op. cit., 5.

<sup>11</sup> J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, 59.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritatis. Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, Roma 2 maggio 1990, n. 7.

<sup>15</sup> Cf. C. VAGAGGINI, “Teologia”, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 1549-1652.

<sup>16</sup> *Ivi*, 1580.

Senza riprendere in questa sede i termini di un'indagine storica, che sono ormai di dominio comune, basti solo ricordare che questo itinerario si è delineato attraverso un progressivo *allontanamento* dal *modello biblico* e *patristico* del *teologare*: il *primo* caratterizzato da una *prassi* fondamentalmente *narrativa*, tesa a registrare gli interventi di Dio nella storia della salvezza fino al culmine dell'Incarnazione; il *secondo*, da una *prassi olistica*, che le ragioni della fede indagava nel grande orizzonte della vita ecclesiale colta in tutte le sue espressioni, con una utilizzazione contestuale del ragionamento critico e dei registri del vissuto, dall'affettività all'estetica, dalla preghiera alla prassi pastorale. Questo procedimento olistico non è sparito del tutto con l'affermarsi della teologia accademica, ma è diventato patrimonio quasi esclusivo della tradizione teologico-spirituale francescana<sup>17</sup> e dei monaci e dei mistici<sup>18</sup> sempre meno riconosciuti come teologi.

Questo mancato riconoscimento della valenza teologica del vissuto mistico-monastico, ha indotto nel tempo a enucleare una figura di teologo unicamente in senso accademico o professionale. Tra ottocento e inizio novecento, tuttavia, si sono registrati notevoli *segnali di correzione* di tale tendenza. Ma il tentativo è stato in gran parte inefficace. Su di esso ha giocato negativamente soprattutto la *crisi modernista*. Gli stessi Padri del Concilio Vaticano II, infatti, nell'adottare tale categoria, hanno operato una scelta coraggiosa dati i timori ingenerati proprio dalla crisi modernista, relativi ad un concetto ambiguo di esperienza religiosa condannato dall'enciclica *Pascendi* di san Pio X. Pertanto, la categoria di esperienza si è fatta strada tra non pochi travagli.

La teologia del secolo appena trascorso, nel periodo intorno al Vaticano II, è apparsa, dunque, come un grande cantiere in cui, pur nell'ovvia continuità con il pensiero teologico precedente, si è posto mano a un *rinnovamento di concetti e di metodi*, che ha toccato tutti i settori e ha dato al panorama teologico un volto pluriforme.

Tra le istanze che certamente hanno più segnato il processo di rinnovamento c'è stata quella di una *rinnovata scoperta dell'esperienza cristiana*, e *dell'esperienza spirituale* in particolare, come specifico *luogo teologico*. Non

<sup>17</sup> Cf. E. VILANOVA, *Storia della Teologia Cristiana*, vol. I, Edizioni Borla, Roma 1991, 517-540.

<sup>18</sup> Cf. J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali*, Jaca Book, Milano 1990.

si tratta, in realtà, di una novità. Tutta la teologia cristiana, è radicata nell'esperienza. È infatti basata sulla "rivelazione", ossia sulla *autocomunicazione storica di Dio*, nel lungo itinerario che parte dalle promesse fatte ad Abramo, all'Esodo e alla prima Alleanza, fino al culmine dell'Incarnazione, mediante colei «che diventò la vivente Arca dell'Alleanza, in cui Dio si fece carne, divenne uno di noi, piantò la sua tenda in mezzo a noi (cf. *Gv* 1, 14)»<sup>19</sup>. Un "dimorare" tra gli uomini che non si riduce certo agli anni dell'esistenza storica di Gesù di Nazaret, ma si espande nella sua vita di Risorto divenuto, nello Spirito, capo del suo Corpo mistico, che vive nella storia come "sacramento di unità" con Dio e dell'unità del genere umano<sup>20</sup>. C'è dunque un cammino storico della Parola che continua nel tempo, nell'esperienza vivente della Chiesa. Anche se la Rivelazione strettamente considerata è finita con il culmine dell'Incarnazione e l'espressione della testimonianza apostolica che la annuncia al mondo, il Mistero consegnato una volta per sempre rimane però "inesauribile" per la conoscenza umana, ed è compito dello Spirito portare la Chiesa alla pienezza della verità (cf. *Gv* 16, 13).

Il Concilio, dunque, ha tracciato un indirizzo che a partire dal concetto biblico di Rivelazione, riscoperto nella sua dimensione non solo noetica, ma *fattuale ed esperienziale*, getta le basi di una *rinnovata metodologia teologica*, strutturalmente e metodicamente aperta al luogo teologico del vissuto di fede. In un tale contesto si fa strada il principio, sempre più condiviso, secondo cui il teologare, pur rimanendo fedele al suo statuto di pensiero qualificato, critico e sistematico della fede, può acquistare maggior vitalità se non si chiude dentro il cerchio del "pensato" ma stabilisce un rapporto circolare, pericoretico col "vissuto". In realtà, il *rapporto pensiero e vita* – non solo in teologia – è *ineliminabile*. L'esperienza tuttavia dice che esso può essere più o meno stretto, e più o meno felice, a seconda che si accentui l'uno o l'altro dei poli: può esserci un *vissuto* quasi allo stato puro, che non si fa carico per nulla, o quasi, di concettualizzazione e riflessione critica; può esserci un *pensiero* che procede per via accentuatamente deduttiva, astratta, aprioristica, senza tener abbastanza conto dell'esperienza. L'equilibrio tra pensato e vissuto è vitale per la pratica teologica, in forza del suo stesso "statuto" di *pensiero radicato nella Rivelazione*. Questa affermazione non sarebbe stata evidente alla luce di una concezione prevalentemente "noetica" della Rive-

<sup>19</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Spe salvi*, n. 49.

<sup>20</sup> Cf. *Lumen Gentium*, n. 1.

lazione, come quella che ha dominato la teologia degli ultimi secoli fino al Vaticano II. La *Dei Verbum*, invece, ricollocando il concetto di Rivelazione all'interno della storia della salvezza, ne ha recuperato l'intrinseca dimensione di vissuto. A riguardo J. Ratzinger scrive:

«Rivelazione biblica non deve intendersi come sistema di asserti ma come evento avvenuto nel passato che continua ad accadere nella fede, evento d'una relazione fra Dio e l'uomo. Esso in tanto ha carattere di realtà perfetta in sé in quanto per il credente la relazione Dio-uomo ha raggiunto in Cristo la sua massima possibilità, insuperabile ma pur sempre recepitibile. Misura della sua presenza è il dover essere compiuta in forma sempre nuova. Le formule in cui tale evento viene esplicitato a livello dottrinale in questo senso non sono rivelazione in senso proprio, ma appunto la sua spiegazione in parole umane»<sup>21</sup>.

Pertanto, secondo quanto asserito da Marc Ouellet,

«l'affermare Cristo come “il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione” (DV 2), significa assumere la storia non solo come un contesto esteriore, ma come il contenuto stesso della rivelazione»<sup>22</sup>.

Nella Rivelazione, c'è un evidente precedenza ed eccedenza del “vissuto” sul pensato. Pur includendo infatti, una dimensione noetica, la Rivelazione è storia della progressiva autocomunicazione di Dio nell'alleanza e nel suo vertice dell'Incarnazione redentrice che opera nell'uomo *un'esperienza di salvezza, un vissuto salvifico*<sup>23</sup>. Di conseguenza a questa nozione “vissuta” di Rivelazione non può non corrispondere una concezione “vissuta” della fede, sia in termini di *fides quae* che di *fides qua*.

La conoscenza di fede, nei suoi contenuti e nella sua declinazione esistenziale, si colloca dentro la logica di *un'esperienza* di «incontro, con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»<sup>24</sup>. Incontro d'amore tra il Dio-Amore<sup>25</sup> (cf. *1 Gv* 4, 8) e l'uomo-amato che implica, percorsi logici, e ancor prima – secondo il con-

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, op. cit., 120.

<sup>22</sup> M. OUELLET, *Mistero e Sacramento dell'Amore*, op. cit., 14.

<sup>23</sup> Cf. *Dei Verbum*.

<sup>24</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas est*, n. 1.

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*.

retto biblico di *gnosis* – una *conoscenza vitale, sapida ed esperienziale*<sup>26</sup> che trova nel principio di san Giovanni, l’apostolo della «teologia dell’Amore»<sup>27</sup> il suo assioma fontale: «Chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio perché Dio è amore» (1 Gv 4, 7-8).

Una conoscenza vitale ed esperienziale che non si esaurisce in una determinata sfera del conoscere, ma si attua nel rapporto personale fra l’uomo e Dio, nell’esperienza. La teologia per definizione è pensiero, *logia*, inevitabilmente, dunque, accentua l’aspetto noetico. Al tempo stesso, però, essendo pensiero del Dio autorivelantesi è in rapporto imprescindibile con la fede, è pensiero scaturente *dalla fede* e concernente *la fede*. Per tale *duplice fedeltà* – alle esigenze del rigore critico-noetico e alle esigenze dell’oggetto conosciuto – le vie proprie della conoscenza di fede, diventano necessariamente intrinseche alla metodologia critico-sistematica della teologia. Ciò comporta un serio ripensamento dell’essenza della teologia, a partire dalla rivisitazione e dal ripensamento dello statuto epistemologico dello *studium theologicum* in una prospettiva più esistenziale e meno intellettualistica. In questa luce possiamo fare nostro ancora una volta il pensiero di J. Ratzinger:

«Alla teologia appartiene il credere e alla teologia appartiene il pensare. La mancanza dell’uno o dell’altro ne provocherebbe la dissoluzione. Questo significa: la teologia presuppone un nuovo inizio nel pensare, che non è il frutto di una riflessione nostra, ma nasce dall’incontro con una Parola, che sempre ci precede. Chiamiamo questo nuovo inizio “conversione”. Dato che non c’è teologia senza fede, non c’è teologia senza conversione. [...] Diventa subito chiaro, allora, che una teologia creativa tanto più sarà possibile, quanto più la fede sarà divenuta veramente esperienza, quanto più la conversione, con un sofferto e doloroso processo di cambiamento, avrà conseguito evidenza interiore».<sup>28</sup>

La conversione diventa ciò che configura la teologia come una conoscenza di Dio specificamente cristiana. Allo stesso modo degli apostoli e dei primi discepoli, sorpresi dal Risorto nel Cenacolo o sulla via di Emmaus o sulla strada di Damasco, anche il teologo viene chiamato a partecipare intimamente ad una nuova relazione con Dio in Cristo Gesù e matura perciò

<sup>26</sup> Cf. R. BULTMANN, “Ginosko”, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1966, vol. II, coll 461-542.

<sup>27</sup> *La Bibbia*, (edd. Gesuiti di *La Civiltà Cattolica*), Piemme, Milano 1983, 2381.

<sup>28</sup> J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, op. cit., 54.

un pensiero nuovo, che s'incardina in un nuovo fulcro epistemico garantito dalla fede in Cristo. Una *metanoia*, un pensiero convertito, che oltrepassa se stesso per incontrare «la Verità» (*Gv* 14, 6) che lo precede e lo supera.

Una *epistroté* teologica, «un ricredersi del pensiero: dai pensieri umani ai sovrani pensieri propri di Dio»<sup>29</sup> secondo le parole di Hans Urs von Balthasar. Si tratta di operare, secondo quanto fatto notare da Lonergan, una *epistroté* integrale, in cui la conversione tocca insieme alla dimensione intellettuale quella morale e religiosa<sup>30</sup>. Pertanto, riscoprire la conversione come elemento epistemico della teologia cristiana significa reinserire e rilanciare il principio-santità alla base della riflessione teologica.

Secondo la *Congregazione della Dottrina della Fede*, in uno suo documento del 1990, *Vocazione ecclesiale del teologo*,

«nel corso dei secoli la teologia si è progressivamente costituita in vero e proprio sapere scientifico. [...] Ma l'esigenza critica non va identificata con lo spirito critico. [...] Il teologo deve discernere in se stesso l'origine e la motivazione del suo atteggiamento critico e lasciare che il suo sguardo sia purificato dalla fede. L'impegno teologico esige uno sforzo spirituale di rettitudine e di santificazione»<sup>31</sup>.

Ricordiamo a proposito Yves Congar<sup>32</sup> che durante l'assise conciliare, aveva presentato la *sagesse* come *habitus* proprio della teologia; per ciò stesso come *habitus*<sup>33</sup> del singolo teologo.

Lo stesso Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio* mette in risalto che «determinante per la sua realizzazione sarà soltanto la scelta di inserirsi nella verità, costruendo la propria abitazione all'ombra della Sapienza e abitando in essa»<sup>34</sup>. La teologia, allora, in ultima analisi è *sapientia*. Solo dalla semantica propria del latino *sapere*, la teologia può attingere la sua natura propria

<sup>29</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Filosofia, cristianesimo, monachesimo*, in *Sponsa*, Morcelliana, Brescia 1985, 341.

<sup>30</sup> Cf. B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 271.

<sup>31</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritatis*, n. 9.

<sup>32</sup> Cf. Y. CONGAR, "Théologie", in *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, Editions Letouzey et Ané, 341-502.

<sup>33</sup> Cf. ID., *L'habitus de théologie dans le théologien*, 483-488.

<sup>34</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio*, Roma 14 settembre 1998, n. 107.

che è quella, anzitutto e soprattutto, di sperimentare e di vivere quello che si “sa” e si “comprende”.

“Nessuna teologia potrà più nascere se non dall’esperienza degli uomini, dei credenti, se non confrontandosi di continuo con essa, verificandosi incessantemente su di essa. Nessun teologo potrà più parlare nascondendosi dietro l’“obiettività” del suo discorso, ma dovrà esporne *l’humus* personale, la genesi interiore»<sup>35</sup>.

## 2. Per una riscoperta del vissuto di santità come *locus theologicus*

La stretta connessione tra pensato e vissuto, teologia e santità diventa la *conditio sine qua non* per un autentico lavoro teologico poiché la teologia vive dentro la *circolarità* che si delinea tra i percorsi dell’intelligenza critico-sistemica e quelli specifici della conoscenza di fede.

Quest’ultima implica la radicazione della teologia nei luoghi della Rivelazione e della sua trasmissione: la *Parola biblica*, la *Tradizione* nelle sue molteplici *espressioni*, la *funzione autorevole del Magistero*, la *vita ecclesiale* stessa fino *all’esperienza dello Spirito* nell’insieme delle soggettività da lui abitate (il *sensus fidei* del popolo di Dio-*Lumen Gentium*, n. 12) e nelle *singole soggettività* dotate di particolari *carismi* di *esperienze di Dio* (*Dei Verbum*, n. 8). Per questo, riscoprendo una nozione di Rivelazione non più schiacciata sul versante intellettualistico, ma definita come personale autocomunicazione del Dio Trino, il *Concilio Vaticano II* ha dato *nuovo riconoscimento* anche ai *processi* che nella vita della Chiesa presiedono a questa “intellezione” sempre ulteriore, sotto l’azione dello Spirito.

Rilevante, a tal proposito, l’affermazione della *Dei Verbum* n. 8, che se da una parte ricorda, nella linea più consolidata della Tradizione, il ruolo che in questo svolgono il Magistero autorevole dei Pastori e la ricerca condotta dai teologi, mette però in evidenza anche il *ruolo* che svolgono *quanti fanno esperienza personale dello Spirito di Dio*:

«Haec quae est ab apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in ecclesia proficit. Crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo

<sup>35</sup> J.-P. JOSSUA, *Gli spostamenti attuali e l’avvenire della teologia*, in “Concilium” 14 (1978), 4, 918.

(Lc 2, 19 et 51), *tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt*<sup>36</sup>.

C'è qui non soltanto il riferimento ovvio al ruolo che ha il *sensus fidei* di tutti i fedeli, ma in modo particolare il riferimento al *ruolo privilegiato* che possiede *l'esperienza di coloro che sono più docili allo Spirito*, quelli che chiamiamo, a titolo speciale, i “santi”, canonizzati e non. Essi sono terreno particolarmente fertile dei suoi doni di illuminazione. Attraverso di loro lo Spirito di Dio getta luce sul Mistero secondo quanto dichiarato dalla *Lumen Gentium* al n. 50: «In eis ipse nos alloquitur».

Lo stesso Benedetto XVI sottolinea con vigore, in proposito, che

«i santi ci aiutano a riscoprire la ricchezza del Vangelo, sono tutti una spiegazione di Gesù Cristo. In essi Cristo diventa concreto. Tuffarsi nella loro vita per comprendere di cosa sono vissuti, significa ispirarsi ad una ricca fonte»<sup>37</sup>.

Hans Urs von Balthasar parla della santità come «fenomeno teologico»<sup>38</sup> affermando che «l'esistenza dei santi è teologia vissuta»<sup>39</sup>. Allo stesso modo il Card. C. Schönborn sostiene che «la testimonianza dei santi, di un Francesco, di un Tommaso d'Aquino, di una Caterina da Siena o di una Teresa del Bambin Gesù sono per così dire viventi commentari del Vangelo»<sup>40</sup>. La vita dei santi, dunque, diventa una finestra aperta sul Mistero. Essa è già “parola”, si tratta solo di ri-dare parola alla vita, ossia ri-dare parola al cuore con il quale solo si crede (cf. *Rm* 10, 10).

<sup>36</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*, n. 8.

<sup>37</sup> BENEDETTO XVI, *I Santi. Apologeti della Chiesa*, Lindau, Torino 2007.

<sup>38</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux, Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1991, 28.

<sup>39</sup> ID., *Teologia e santità*, in *Verbum caro*, Saggi teologici I, Morcelliana, Brescia 1985, 224.

<sup>40</sup> C. SCHÖNBORN, in J. RATZINGER - C. SCHÖNBORN, *Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993, 54.

### 3. L'esperienza del *Logos* come *Amore*: fonte e approdo della teologia

È tipica della logica dell'alleanza la valorizzazione dell'umana disponibilità e docilità, che rende tanto più capaci di essere destinatari e testimoni dell'opera e della Parola di Dio, quanto più ci si lascia abitare dal suo Spirito attraverso una vita conforme alla volontà di Dio. Ne consegue che la "conoscenza" nel senso pregnante ed esperienziale della Scrittura, è intimamente intrecciata all'*agape* e da essa resa possibile in modo profondo: «Chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (1 Gv 4, 7-8). Questo principio giovanneo può essere assunto come sintesi di tutta la concezione biblica della conoscenza di Dio, nel suo carattere spiccatamente esperienziale. La necessità di radicare il processo conoscitivo teologico nell'*humus di fede e agape* perché la conoscenza teologica sia autentica è un postulato molto sentito nella teologia patristica e nella tradizione teologica monastica e francescana, ma rimasto in parentesi nella tradizione scientifico-accademica.

La stessa *Congregazione per la Dottrina della Fede* nella sua Istruzione *Vocazione ecclesiale del teologo* così si esprime:

«La teologia, che obbedisce all'impulso della verità che tende a comunicarsi, nasce anche dall'amore e dal suo dinamismo: nell'atto di fede, l'uomo conosce la bontà di Dio e comincia ad amarlo, ma l'amore desidera conoscere sempre meglio colui che ama<sup>41</sup>. Da questa duplice origine della teologia, iscritta nella vita interna del popolo di Dio e nella sua vocazione missionaria, consegue il modo con cui essa deve essere elaborata per soddisfare alle esigenze della sua natura»<sup>42</sup>.

Pertanto, al fine di comprendere il modo con cui la teologia deve essere elaborata nel rispetto delle esigenze intrinseche della sua stessa essenza, il Santo Padre Benedetto XVI, nella sua *lectio magistralis* all'Università di Regensburg il 12 novembre 2006, ci esorta costantemente ad un nuovo incontro tra *logos* e *fede*<sup>43</sup> nella certezza che proprio nella riscoperta del «*Logos*

<sup>41</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Proem. in Sent.*, q. 2, ad 6: «Quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationem».

<sup>42</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritatis*, n. 7.

<sup>43</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*. Discorso ai rappresentanti della scienza presso l'Università di Regensburg, 12 settembre 2006.

[...] come amore»<sup>44</sup>, quale «Ragione creatrice e al contempo Ragione-Amore»<sup>45</sup>, la teologia «non soltanto come disciplina storica e umano scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede»<sup>46</sup> trova il suo posto nel vasto dialogo delle scienze<sup>47</sup> ed è capace così di offrire la chiave di volta per la elaborazione di un “nuovo umanesimo per il terzo millennio”.

«Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore. Certo, l'amore, come dice Paolo, “sorpassa” la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (cf. *Ef* 3, 19), tuttavia esso rimane l'amore del Dio-Logos»<sup>48</sup>.

Riguadagnare allora il principio della stretta *correlazione* tra *conoscenza* e *agape* implica non soltanto la rinnovata coscienza del teologo rispetto al proprio impegno di santità come condizione di profonda penetrazione del Mistero, ma anche la riscoperta dell'esperienza vissuta della santità come *locus theologicus* privilegiato della conoscenza del *Logos Amor*<sup>49</sup>, e, di conseguenza, della teologia stessa. Il discorso deve tenere in debita considerazione il fatto che la santità non si riduce a quella dei santi riconosciuti, ma è dimensione propria della vita ecclesiale nel suo Mistero di partecipazione alla santità di Dio in Cristo nello Spirito, ed ha perciò una presenza diffusa nel popolo di Dio. La santità diffusa è luogo teologico a cui la teologia del vissuto non può non attingere. Anzi, il vissuto generale del popolo di Dio, nella sua sensibilità, nelle sue consuetudini, nella sua spiritualità, in ultima analisi nel suo *sensus fidei*, è luogo teologico, da cui può maturare la stessa consapevolezza dogmatica, come dimostra lo sviluppo del dogma mariano.

A riguardo è significativo quanto sostenuto da J. Ratzinger nel suo *Discorso di ringraziamento in occasione del conferimento del titolo di dottore*

<sup>44</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas est*, n. 13.

<sup>45</sup> BENEDETTO XVI, *Allocuzione per l'incontro con l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza"*, Città del Vaticano 17 gennaio 2008.

<sup>46</sup> BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, op. cit.

<sup>47</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas est*, n. 13.

“*honoris causa*” da parte della Facoltà teologica dell’Università di Navarra a Pamplona:

«Indubbiamente, la Scrittura porta in sé il *pensiero di Dio*: ciò la rende unica e ne fa l’“autorità”. Ma essa si è comunicata *attraverso una storia umana*. Essa porta in sé il pensiero e la vita di una comunità storica che noi, proprio per questo chiamiamo “popolo di Dio”, perché essa è condotta e tenuta insieme dal fatto che la parola di Dio le si fa incontro. C’è qui una relazione reciproca: questa comunità è la condizione essenziale perché la parola biblica sorga e cresca, e, viceversa, questa parola dà alla comunità la sua identità e la sua continuità. [...] La Scrittura, la parola che ci precede, di cui si occupa la teologia, per sua stessa natura non è solo libro. Il suo destinatario, il popolo di Dio, è vivo ed è identico a se stesso lungo tutti i tempi. *Lo spazio vitale, creato dal popolo, non solo è il suo sostegno, ma è l’interpretazione specifica, da esso stessa inseparabile*. Senza questo soggetto vivente, niente affatto tramontato, manca alla Scrittura la contemporaneità con noi. [...] Allora la stessa teologia finirebbe, da un lato, per ridursi a storia letteraria e storia di tempi passati, dall’altro a filosofia e scienza delle religioni»<sup>50</sup>.

Da quanto espresso, si evince che il *vissuto storico-salvifico* su cui la teologia cristiana poggia non si riduce alla Scrittura, ma guarda a quest’ultima dentro il più ampio orizzonte della Tradizione in tutte le sue espressioni. Fare teologia del vissuto significa allora in primo luogo fare *teologia “biblica” del vissuto*, portando attenzione agli aspetti esistenziali dell’impatto Rivelazione-storia quale è documentato nella Scrittura; in secondo luogo significa continuare questo tipo di indagine attraverso la *valorizzazione teologica degli elementi significativi dell’esperienza cristiana* emergenti dalla storia della Chiesa. In tutto questo lavoro di ulteriore ricognizione storica, nel vasto ambito della *Traditio* il criterio ermeneutico è dato dalla struttura stessa del vissuto salvifico, qual è *normativamente* delineata dalla Scrittura ed *ermeneuticamente* garantita dal Magistero ecclesiale. La stessa Scrittura infatti è sempre da leggere e interpretare “nella” e “con” la Chiesa, in docilità al «*charisma veritatis certum*»<sup>51</sup> del Magistero. J. Ratzinger, proseguendo la

<sup>50</sup> J. RATZINGER, *La Comunione nella Chiesa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 28-29.

<sup>51</sup> *Dei Verbum*, n. 8.

sua *lectio* all'Università di Navarra a Pamplona, introduce in merito un'importante precisazione:

«L'ambito vitale originario della professione di fede cristiana è la vita sacramentale della Chiesa. Il canone è stato formato secondo questo criterio e, proprio per questo, il Simbolo è anche la prima istanza interpretativa della Bibbia. Ma il Simbolo non è un pezzo di letteratura. [...] Simbolo proprio perché essa è vita concreta della comunità credente. *Ecco perché l'autorità della Chiesa che parla, l'autorità della successione apostolica sul simbolo è iscritta nella stessa Scrittura e non ne può essere separata.* L'insegnamento dei successori degli apostoli non costituisce una seconda autorità accanto alla Scrittura, ma ne fa costitutivamente parte. Questa *viva vox* non esiste per limitare l'autorità della Scrittura. [...] Al contrario: il suo *compito* è quello di assicurare *l'indisponibilità della Scrittura, la sua non manipolabilità, garantendone la sua specifica perspicuitas, la sua chiarezza univoca nel conflitto tra le varie ipotesi.* C'è in questo una misteriosa reciprocità. La Scrittura stabilisce un criterio e dei limiti per la *viva vox*, la voce viva garantisce la sua non manipolabilità»<sup>52</sup>.

Pertanto, ne consegue che la normatività biblica e l'autorità magisteriale impediscono che il vissuto sia colto e interpretato in chiave relativistica, secondo l'arbitrio del soggetto interpretante. Non è un caso che la *Dei Verbum*, «perla del Concilio, *magna carta* della parola di Dio»<sup>53</sup>, «portale di ingresso e fondamento dell'edificio teologico del Vaticano»<sup>54</sup> come definita dai grandi Padri conciliari, nel menzionare i fattori di crescita della Tradizione indichi le linee guida dello statuto epistemologico dell'autentica teologia cristiana in chiave sapienziale e unificante. Il dibattito conciliare ci fa comprendere che la chiave di lettura di tutto il discorso è proprio quella relativa alla crescita della Tradizione sia mediante la categoria di tipo "intellettuale" che di tipo "esperienziale". In proposito Mons. Domenico Sorrentino sottolinea quanto segue:

«Essa rinvia a una connotazione esperienziale intrinseca all'intelligenza stessa nel senso specifico di una "esperienzialità" densa, di tipo soprannaturale,

<sup>52</sup> J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, op. cit., 30.

<sup>53</sup> R. LATOURELLE, *Come Dio si rivela al mondo. Lettura commentata della costituzione del Vaticano II sulla "Parola di Dio"*, Cittadella, Assisi 2000, 5.

<sup>54</sup> H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alla costituzione conciliare Dei Verbum e Gaudium et Spes*, Jaca Book, Milano 1985, 173.

che fa di questa intelligenza un'*intelligenza esperienziale* in senso forte, non dovuto cioè a un lavoro della mente – fosse anche sulla base dell'esperienza –, ma a un vero e proprio dono, che rende lo stesso "intelligere" del tutto dipendente dalla grazia, in relazione coi doni e carismi dello Spirito Santo»<sup>55</sup>.

Carismi nei quali, attraverso il dinamismo dello Spirito Santo, secondo le parole di Han Urs von Balthasar,

«intelligenza, amore e imitazione sono inseparabili. Si riconosce di qui che lo Spirito che guida alla verità tutta intera è a un tempo divina sapienza e divino amore, e in nessun caso pura teoria, ma sempre anche prassi vivente, (e che) egli diffonde la divina pienezza (della verità) nell'infinito, ma sempre in modo da unificarla sempre di nuovo e di più»<sup>56</sup>.

La teologia, dunque, secondo quel «tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia»<sup>57</sup>, non solo è inseparabilmente "inclusiva" di contemplazione e di ricerca, di gusto e di studio della realtà globale della fede, degli eventi e delle parole che la costituiscono, ma – come indica quest'ulteriore fattore d'incremento – essa include e non può non includere una interiore e profonda intelligenza delle cose spirituali. Ragion per cui *l'esperienza del Mistero* è tutt'uno con la sua intelligenza; il *ricercare* è tutt'uno col *gustare* dell'esperienza; non c'è intelligenza del Mistero che non sia esperienza viva, come non c'è esperienza che non sia intelligenza profonda. La Tradizione non è perciò solo concetto, ma una realtà che si offre all'esperienza globale dell'uomo. All'intelligenza di essa si arriva mediante un approccio globale, unitario. Contemplazione e studio, esperienza e intelligenza, non sono più termini oppositivi o alternativi o contraddittori dell'unica realtà di fede. Pertanto, se la Tradizione progredisce con l'attività teologica della Chiesa, questa attività non può confidare solo su un accrescimento meramente quantitativo ma deve riguardare e riguadagnare la comprensione

<sup>55</sup> D. SORRENTINO, *Esperienza spirituale e intelligenza della fede in Dei Verbum* 8. *Sul senso di intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*, in C. SARNATARO (ed.), *La terra e il seme. Inculturazione ed ermeneutica della fede*, D'Auria, Napoli 1998, 157.

<sup>56</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teo-logica*, III. *Lo spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992, 22.

<sup>57</sup> *Dei Verbum*, n. 8.

*unificatrice* – che è appunto una funzione sapienziale – di tutta la Rivelazione in quanto tale.

«Typus»<sup>58</sup> ed «esemplare»<sup>59</sup> di questa dinamica sapienziale<sup>60</sup>, – secondo il rimando di Lc 2, 19.51b della *Dei Verbum* n. 8, – è Maria, la sola capace di “mettere insieme” e di “tessere” eventi e parole provenienti dalla verità della Rivelazione.

Solo una teologia, che si rapporta intimamente alla vita credente e all’esistenza personale, è autentica teologia<sup>61</sup>. Il futuro della teologia può essere, perciò, ancorato solo alla consapevolezza della sua funzione eminentemente sapienziale. All’interno di questo scenario, il vissuto di santità diventa un luogo teologico privilegiato, eminente, non esclusivo, che entra in circolo pericoretico con gli altri *loci theologici*. Tuttavia, la correlazione tra santità e conoscenza non porta ad una loro identificazione: santità e conoscenza – pur nella loro complementarità – restano processi vitali distinti, anche se la proporzione che esiste fra loro fa sì che la conoscenza abbia tanto maggiore possibilità di crescere, quanto più grande è la santità da cui è sostenuta e favorita.

In base a quanto affermato, possiamo sostenere che nella produzione teologica di questi ultimi anni si sono avute spinte notevoli a rompere sempre più l’incantesimo teoretico tra pensato e vissuto. Forte impulso in questo senso è venuto dalla *riscoperta* della *Bibbia*, che ha riversato nelle pieghe della speculazione non più semplici frammenti della Parola di Dio a puntello di tesi precostituite, ma l’insieme organico del messaggio biblico, di sua natura ridondante di vissuto. Analoga spinta è venuta dalla *riscoperta* della *dimensione storica* che ha obbligato a fare i conti con le dinamiche evolutive interne del teologare. Un forte *input* è derivato dalla più larga frequentazione di quei periodi della storia teologica, come quello patristico, in cui la teologia, ancora non imbrigliata negli schemi accademici, si sviluppava intrecciandosi con naturalezza agli interessi esistenziali e pastorali. Nella stessa direzione va la riscoperta della *dimensione pratica*. Essa ha immesso nella speculazione teologica l’immagine del futuro, l’urgenza di costruire la storia, il compito della profezia nella critica a tutti gli assetti mondani, perché su tutto risplen-

<sup>58</sup> AMBROGIO, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 2, 7: PL 15, 155.

<sup>59</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptoris Mater*, Roma 25 marzo 1987, n. 1.

<sup>60</sup> Cf. A. SERRA, *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*, Edizioni Paoline, Milano 1993.

<sup>61</sup> Cf. K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, in *Nuovi saggi*, III, Paoline, Roma 1969.

da la luce del Vangelo. La stessa teologia odierna, è certamente più in grado di recuperare il ricco versante esperienziale, anche in virtù dell'apporto offertole dalle moderne scienze antropologiche, dalle filosofie personaliste<sup>62</sup>, esistenzialiste, nonché dalla recente ermeneutica, con il suo concetto di pre-comprensione o appercezione del senso globale. Con ciò stesso è giustificata la rivalorizzazione – secondo la tradizione biblica, patristica e altomedievale – della *dimensione globale della conoscenza*.

Allo stesso tempo, tale aiuto deve essere opportunamente filtrato e verificato, poiché in alcuni casi potrebbe rivelarsi ambiguo, dato il clima generalmente ricco di esperienze vitalistiche, tendenti molto spesso a sfociare in esiti radicalmente soggettivistici. I problemi tuttavia non possono mettere in discussione il principio, che affonda le radici nell'identità del cristianesimo come religione della storia della salvezza<sup>63</sup>, nella quale l'azione storico-salvifica struttura la Rivelazione stessa ed è *norma* della riflessione teologica che ad essa si richiama. È indispensabile, pertanto, dopo aver rilevato le componenti anche non concettualizzabili della fede quale punto di partenza della teologia, insistere non meno sulla *dimensione oggettiva* e in qualche modo *concettualizzabile* per non incorrere in quell'effetto pendolare di ritorno, in forza del quale il vissuto sia esaltato a discapito della fiducia speculativa, tentazione sempre in agguato soprattutto in tempi di pensiero debole, falsando *ab origine* l'impostazione della ricerca teologica.

Si fa strada, pertanto, agli albori di questo nuovo millennio, l'esigenza di un rinnovamento teologico, alla luce del modello gnostico-sapienziale, – così presentato da Vagaggini<sup>64</sup> – caratterizzato da quella unitarietà del sapere tipica dell'inizio dell'era cristiana, in cui non esisteva separazione tra pensiero e vita, scienza e sapienza. Sotto questo profilo, sembra che il processo di rinnovamento teologico oggi in atto all'insegna della Bibbia, della storia e della prassi, debba essere portato a compimento proprio attraverso un'attenzione più sistematica all'istanza esperienziale, e soprattutto a quell'ambito che ne costituisce il cuore: *l'esperienza spirituale*, espressione in cui “spirituale” deve essere intesa in rapporto non solo alla dimensione spirituale dell'uomo, ma innanzitutto allo Spirito di Dio:

<sup>62</sup> Cf. C. VAGAGGINI, “Teologia”, op. cit., 1632.

<sup>63</sup> Ormai “classico” sul tema R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi (5) 1976.

<sup>64</sup> Cf. C. VAGAGGINI, “Teologia”, op. cit., 1558.

«Al *Pneuma* di Dio, protagonista trascendente di ogni autentica esperienza religiosa, e a maggior ragione del cammino di perfezione. [...] Questo dialogo interiore tra l'uomo e Dio, sotto il segno dello Spirito, si realizza in tutto lo sconfinato orizzonte dell'esperienza umana. Al tempo stesso è indubitabile che esso abbia i suoi livelli più alti nei vertici della santità. Chi è il santo se non l'uomo, e più specificamente, il cristiano, pienamente docile allo Spirito di Dio? Per questo, lo studio dell'esperienza spirituale per quanto non delimitabile, dato che l'azione dello Spirito valica tutti i confini e tutti i tempi, non può non privilegiare gli uomini di Dio, nei quali essa acquista un carattere eminente»<sup>65</sup>.

Rilevante a riguardo quanto affermato da Françoise Marie Léthel, che ha fatto della teologia dei santi un percorso di indagine teologica fecondo ed efficace:

«Solo i cuori amanti di Gesù, totalmente donati a lui, sono capaci di comprendere tutta la realtà del suo amore. Tale è la conoscenza dei santi: "Conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza" (*Ef* 3, 19). [...] I santi e i grandi mistici fanno risplendere i punti più paradossali del dogma. [...] Così, il santo che vive nella pienezza dell'amore e della fede "possiede" veramente tutto il mistero»<sup>66</sup>.

Pertanto, l'esperienza spirituale raccolta in funzione dell'*intellectus fidei*, «non solo come luogo di teologia pratica, ma anche come luogo di teologia dogmatica»<sup>67</sup>, potrà dare dei risultati significativi proprio sugli aspetti più fondamentali di verità dogmatiche come ad esempio quelle della Trinità, di Cristo, del Mistero Eucaristico, della Chiesa, «in forza di quella percezione del Mistero che nei santi, in quanto "antenne" purificate e dunque più sensibili all'azione dello Spirito, è da supporre più penetrante»<sup>68</sup>.

Ce lo ricorda Giovanni Paolo II, in modo particolare negli ultimi documenti che hanno scandito il suo Magistero, quando afferma:

<sup>65</sup> D. SORRENTINO, *Storia della spiritualità e teologia. Necessità e secondità di un nesso*, in "Asprenas" 46 (1999), 167-168.

<sup>66</sup> F.M. LÉTHEL, *L'amore di Gesù. La cristologia di santa Teresa di Gesù Bambino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 26-27, 28-29.

<sup>67</sup> D. SORRENTINO, *Sulla testimonianza dei santi negli scritti spirituali di Roberto Bellarmino*, in "Asprenas" 47 (2000), 130.

<sup>68</sup> *Ivi*.

«Mettiamoci, miei carissimi fratelli e sorelle, *alla scuola dei Santi*, grandi interpreti della vera pietà eucaristica. In loro la teologia dell'Eucaristia acquista tutto lo splendore del vissuto, ci "contagia" e, per così dire, ci "riscalda". Mettiamoci soprattutto *in ascolto di Maria Santissima*, nella quale il Mistero eucaristico appare, più che in ogni altro, come *mistero di luce*»<sup>69</sup>.

È proprio, dunque,

«sull'ambito dogmatico più centrale che diventa pienamente apprezzabile il "magistero" dei santi, anche di quelli che non sono stati teologi di professione e, tuttavia, hanno offerto indicazioni significative di "teologia vissuta" fino a poter essere additati come "dottori" della Chiesa»<sup>70</sup>.

L'insegnamento dei santi, infatti «esprime con coerenza ed unisce in un insieme armonioso i dogmi della fede cristiana come dottrina di verità ed esperienza di *vitas*»<sup>71</sup>. Emblematico è il caso di santa Teresa di Lisieux, dichiarata da Giovanni Paolo II Dottore della Chiesa, dunque teologa in *senso eminente*, la cui opera, com'è noto, in gran parte si riduce – sotto il profilo "formale" – a una narrazione della propria esistenza credente<sup>72</sup>.

Ricordiamo ancora, dello stesso Servo di Dio, sia la *Novo Millennio Ineunte* che ha posto in luce l'aiuto rilevante della «"teologia vissuta" dei Santi»<sup>73</sup> all'indagine teologica anche sui nodi più complessi<sup>74</sup>, sia la *Rosarium Virginis Mariae* nella quale egli non ha perso occasione per esortare i teologi a praticare «una riflessione al tempo stesso rigorosa e sapienziale, radicata nella Parola di Dio e sensibile al vissuto del popolo cristiano»<sup>75</sup>.

<sup>69</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, Città del Vaticano 17 aprile 2003, n. 62.

<sup>70</sup> D. SORRENTINO, *Sulla testimonianza dei santi negli scritti spirituali di Roberto Bellarmino*, op. cit., 141.

<sup>71</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Divini Amoris Scientia*, Città del Vaticano 19 ottobre 1997, n. 7.

<sup>72</sup> Cf. D. SORRENTINO, *Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa. Verso la riscoperta di una teologia sapienziale*, in "Asprenas" 44 (1997), 483-514.

<sup>73</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, n. 27.

<sup>74</sup> Cf. *Ivi*. Qui il Papa valorizza l'esperienza spirituale di santa Caterina da Siena e santa Teresa di Lisieux per gettare ulteriore luce sul Mistero della visione del Padre sperimentata da Gesù durante la sua "passione".

<sup>75</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, Città del Vaticano 16 ottobre 2002, n. 43.

Tale prospettiva conciliare promette dunque di essere una delle componenti più stimolanti e feconde per il futuro della teologia, almeno nella misura in cui si sforza di onorarla non solo in astratto, ma anche sul piano della ricerca e della prassi teologica. Da quanto espresso sin qui, ne consegue la possibilità della nascita di una forma “*plurale*” del metodo teologico, ricco di percorsi, tutti significativi, purché convergenti nell’autentica esperienza sapida del Mistero cristiano, nella certezza che avendo a che fare con i santi, l’esito non potrà che essere positivo.

La teologia di questo terzo millennio, – nel suo «viaggio sul mare della storia, spesso oscuro e in burrasca, un viaggio nel quale scrutiamo gli astri che ci indicano la rotta»<sup>76</sup> – sappia «prendere il largo»<sup>77</sup> mirando l’Ancella del Signore (cf. *Lc* 1, 38), Maria, la «Stella della speranza»<sup>78</sup> e la «mensa intellettuale della fede»<sup>79</sup>. Imparerà così ad inchinare il suo cuore in umile, religioso ascolto della Parola<sup>80</sup> davanti alla grandezza del compito conferitole dall’eterna Sapienza. Saprà, in tal modo, offrire anch’essa il suo umile “sì” e cooperare ad infiammare di nuovo il mondo e la storia della Parola della speranza attesa da millenni<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Spe salvi*, n. 79.

<sup>77</sup> *Lc* 5, 4; GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, n. 1.

<sup>78</sup> *Ivi*, n. 49.

<sup>79</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio*, n. 108.

<sup>80</sup> Cf. SINODO DEI VESCOVI - XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa. Lineamenta*, Città del Vaticano 25 marzo 2007.

<sup>81</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Spe salvi*, n. 50.

# IGNAZIO DI ANTIOCHIA, CLEMENTE E ORIGENE CONOSCENZA “RAZIONALE” DI DIO, CONTEMPLAZIONE ED ESPERIENZA “MISTICA”

ENRICO DAL COVOLO

PATH 7 (2008) 371-388

## 1. Introduzione

«Uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum»<sup>1</sup>.

L’aforisma di Simmaco nella celebre controversia che lo oppone a sant’Ambrogio<sup>2</sup> impedisce di ridurre la “teologia dei Padri” a un solo itinerario di conoscenza e di contemplazione di Dio.

Del resto, la medesima espressione “teologia dei Padri” va usata con cautela.

Anzitutto occorre superare lo stereotipo di una speculazione patristica rigida e compatta come un monolite: è vero piuttosto che nei primi secoli cristiani si intrecciano varie correnti (le cosiddette “scuole” di Alessandria, Antiochia, Edessa, Roma...), che schiudono alla ricerca teologica itinerari diversi.

In secondo luogo – ed entriamo qui nel cuore del nostro argomento – rimane da discutere se le varie vie della conoscenza e della contemplazione di

<sup>1</sup> Q.A. SIMMACO, *Relazione* 10, M. ZELZER, G. BANTERLE (edd.), *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 21, Milano, Roma 1988, 56.

<sup>2</sup> Si tratta della polemica sull’altare della Vittoria: cf. per esempio A. BARZANÒ, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale* (= Letture cristiane del primo millennio, 24), Milano 1996, 72; F. LIPANI, *La controversia sull’“Ara Victoriae”*, in “Atene e Roma” 41 (1996), 75-79.

Dio assumano nelle prime generazioni cristiane una vera e propria rilevanza teologica.

Soggiace al dubbio una questione più vasta, quella del rapporto tra fede e pensiero, tra esperienza di Dio e teologia.

## 2. Approccio storico-teologico

In realtà, quando inizia la teologia cristiana?<sup>3</sup>

Non è facile rispondere a questa domanda.

Si pensi anzitutto alla diffidenza dei primi cristiani verso il termine *theologia*, ai loro occhi talmente compromesso con il culto degli dei, che ancora alla fine del II secolo Melitone preferiva riferirsi al cristianesimo come *philosophía* piuttosto che *theologia*: «La nostra *philosophía* sbocciò tra i barbari»<sup>4</sup>, esordisce il vescovo di Sardi in un celebre frammento della perduta *Apologia*.

E anche senza seguire le posizioni estreme di chi comincia la storia della teologia saltando a piè pari l'età patristica, bisogna riconoscere che gli inizi speculativamente più rilevanti vanno cercati ai margini dell'istituzione, se è vero che «gli gnostici furono i *maîtres-à-penser* del cristianesimo di quell'epoca, sia sotto l'aspetto teologico sia sotto l'aspetto esegetico»<sup>5</sup>.

Ma per impostare la questione in modo soddisfacente occorre precisare l'accezione di teologia a cui facciamo riferimento.

Se non ci si riconduce pregiudizialmente a un concetto di teologia dotata, “scientifica”, e comunque posteriore al periodo del Nuovo Testamento, allora si può affermare che la teologia cristiana nasce con il cristianesimo stesso, non dopo il Nuovo Testamento e l'età apostolica.

Di fatto *kerygma* originario ed elaborazione teologica appaiono inseparabilmente intrecciati negli scritti canonici del Nuovo Testamento, come del

<sup>3</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *La figura del teologo*, in ID. (ed.), *Storia della Teologia*, 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Roma, Bologna 1995, 517-523 (bibliografia disseminata, cui aggiungo H.D. SAFFREY, *Les débuts de la théologie comme science (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, in “Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 80 (1996), 201-220).

<sup>4</sup> EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 4,26,7, G. BARDY (ed.), SC 31, Paris 1952, 210. Se dobbiamo credere a Taziano, i pagani del II secolo riconoscevano che Taziano stesso proponeva le dottrine dei barbari (*tà barbáron dógmata*) meglio dei Greci e di tanti altri filosofi: cf. TAZIANO, *Discorso ai Greci*, 35, 15-17, M. MARCOVICH (ed.), *Patristische Texte und Studien* 43, Berlin, New York 1995, 66.

<sup>5</sup> M. SIMONETTI, *Un'intervista*, in “Ricerche Teologiche” 1 (1991), 142.

resto negli apocrifi più antichi e nei Padri apostolici. Così il “teologico” non è aggiunto o giustapposto al “kerygmatico”, ma è interno ad esso, di modo che non vi è frattura tra rivelazione e teologia<sup>6</sup>.

In questo senso i Padri dei primi due secoli sono “teologi”: la loro teologia, che possiamo chiamare “kerygmatica” e “confessante”, è la *gnôsis*, contrapposta alla semplice *pîstis*, eppure interna e funzionale ad essa<sup>7</sup>.

Alla fine del II secolo Clemente Alessandrino definisce da par suo la questione:

«La *fede* è una conoscenza (solo) elementare e per compendio delle cose necessarie. La *gnosi* invece è dimostrazione ferma e sicura di ciò che si è ricevuto per fede [...], e conduce a un indefettibile possesso intellettuale»<sup>8</sup>.

Ma con Clemente entriamo già in una fase nuova del “fare teologia”. Con gli Alessandrini, infatti, cade la “diffidenza antiteologica” della “grande Chiesa”. Cade cioè il pregiudizio avverso all’utilizzazione in ambito di fede delle tecniche razionali di indagine e di conoscenza, proprie della filosofia greca.

Si definisce invece, anche e soprattutto nel confronto con l’eresia, lo “statuto” della teologia cristiana: essa, per usare le parole di Tertulliano, è un *quaerere* (ricercare) «nell’ambito di ciò che è nostro, che viene dai nostri e su ciò che è nostro», ferma restando la *regula fidei*<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Cf. G. VISONÀ, *La prima teologia cristiana: dal Nuovo Testamento ai Padri apostolici*, in *Storia della Teologia...*, op. cit., 23-44 (nota bibliografica, pp. 42-44).

<sup>7</sup> «Si può ben dire insomma che gli scrittori cristiani primitivi, e particolarmente i Greci, riconoscono i limiti di una “teologia filosofica”. Come è stato osservato da E. Lanne, la teologia è prima di tutto “accettazione di una visione globale del dato rivelato, l’armatura razionale essendo solo uno strumento che si può usare in un secondo tempo [...]”; o, secondo le espressioni di P. Evdokimov, a cui il Lanne, scrivendo queste parole, si riferiva: “La visione riceve solo in seconda istanza la sua intelaiatura intellettuale, non è razionale nella sua forma se non per essere stata prima mistica: è la storia di tutti i dogmi. Tutte le eresie invece sono originate da una affermazione prima razionale, che poi si innesta nella fede fuorviandola”. Un significato di teologia, questo, fatto proprio dagli spiriti cristiani autentici d’ogni tempo»: P. SINISCALCO, *Conoscenza di Dio e mistero di Dio*, introduzione a G.L. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri* (= Collana di studi religiosi) (ed. inglese, London 1936), Bologna 1969, pp. XXIV-XXV.

<sup>8</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* 7,10,57,3, O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU (edd.), GCS 17<sup>a</sup>, Berlin 1970, 42.

<sup>9</sup> TERTULLIANO, *La prescrizione contro gli eretici* 12,5, R.F. REFOULÉ (ed.), SC 46, Paris 1957, 105.

Si sa che Tertulliano è preoccupato anzitutto di rivendicare alla Chiesa l'interpretazione esclusiva delle Scritture, negando agli eretici il diritto di possederle, a causa della loro posteriorità rispetto alla Chiesa. È questo il celebre argomento della *praescriptio*, concetto giuridico che Tertulliano – uomo di legge – trasferisce ingegnosamente nel linguaggio teologico<sup>10</sup>.

Ma proprio in questa direzione dell'inscindibile legame tra teologia ed esegesi va considerata la voce pressoché unanime della critica, secondo cui il metodo e la dottrina di Origene hanno definitivamente segnato la teologia dei Padri.

La “svolta origeniana” corrisponde in sostanza alla fondazione della teologia nell'esegesi, o meglio alla perfetta simbiosi tra teologia ed esegesi: «Solo con Origene si giunge», a dire di M. Simonetti, «all'interpretazione sistematica di libri interi della Scrittura o di larga parte di essi, e questo modo di insegnare», cioè di fare teologia,

«si sarebbe perpetuato nella scuola alessandrina, come ci confermano i commenti didimiani da non molto scoperti e solo da poco pubblicati. La conoscenza, ampia se ben lungi che completa, che abbiamo sia delle omelie sia dei commentari di Origene ci permette di conoscere a fondo il modo di insegnare, che s'identifica col suo modo d'interpretare la Scrittura, e anche i temi prediletti del suo insegnamento»<sup>11</sup>.

Rimane, è vero, il *De Principiis*, che si configura come una serie abbastanza organica di discussioni relative a fondamentali argomenti teologici (Dio, l'uomo, il mondo), affrontati in modo da approfondire razionalmente il dato di fede. Ma è altrettanto vero che proprio nel *De Principiis* Origene teorizza l'esegesi spirituale della Bibbia come cardine della conoscenza di fede e della perfezione di vita<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Al riguardo, cf. da ultimo I. CADOPPI, *Sul lessico giuridico nell'Apologeticum di Tertulliano*, in “Acme” 49 (1996), 153-165.

<sup>11</sup> M. SIMONETTI, *Catechesi ed esegesi dal I al III secolo*, in S. FELICI (ed.), *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. II-IV)* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 106), Roma 1993, 26; ID., *La Sacra Scrittura nella Chiesa delle origini (I-III secolo). Significato e interpretazioni*, in “Salesianum” 57 (1995), 63-74 (soprattutto pp. 72-74).

<sup>12</sup> Cf. L. PERRONE, *La legge spirituale. L'interpretazione della Scrittura secondo Origene* («I Principi», IV 1-3), in “Rivista di Ascetica e Mistica” 17 (1992), 338-363. La situazione attuale delle ricerche sull'esegesi origeniana è stata delineata da T. HEITHER, *Origenes als Exeget. Ein Forschungsüberblick*, in G. SCHÖLLGEN, C. SCHOLTEN (edd.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann* (=

In verità la sigla propria del metodo teologico di Origene sembra risiedere appunto nella sua incessante raccomandazione a trascorrere dalla lettera allo spirito delle Scritture per progredire nella conoscenza di Dio<sup>13</sup>: una conoscenza che «porta all'unione, e anzi, è l'unione»<sup>14</sup>. Secondo Origene, il più alto livello della conoscenza di Dio è l'amore. Per dimostrarlo, egli si fonda su un significato ebraico del verbo *conoscere*, utilizzato per esprimere l'atto dell'amore umano: «Adamo conobbe Eva, sua sposa, la quale concepì [...]»<sup>15</sup>.

Tale è la definizione ultima del conoscere, confuso con l'amore nell'unione. Come l'uomo e la donna sono «due in una sola carne», così Dio e il credente divengono due «in uno stesso spirito».

Questa concezione della conoscenza di Dio è senz'altro *di natura mistica*. Si può tuttavia vedere in Origene *un mistico*, nel senso proprio del termine<sup>16</sup>?

La risposta di H. de Lubac stimola la riflessione, senza chiuderla: «Riguardo alla questione se fosse egli stesso un mistico», scrive,

Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 23), Münster Westfalen 1996, 141-153.

<sup>13</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il senso spirituale della Scrittura*, in "Ricerche Teologiche" 5 (1994), 5-9; I. DE LA POTTERIE, *Presentazione dell'introduzione di H.U. von Balhthasar*, *ibidem*, 11-17.

<sup>14</sup> H. CROUZEL, *Origene* (= Cultura cristiana antica) (ed. francese, Paris 1985), Roma 1986, 169.

<sup>15</sup> *Genesi* 4,1. Cf. ORIGENE, *Commento a Giovanni* 19,4,22-23, E. PREUSCHEN (ed.), GCS *Origene* 4, Leipzig 1903, 302.

<sup>16</sup> Com'è noto, lo Pseudo-Dionigi (vissuto, come pare, tra la fine del V e l'inizio del VI secolo) è il primo a parlare espressamente di "teologia mistica". Sulla questione vedi in generale A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1983<sup>2</sup>; T. SPIDLÍK, *Mistica*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 2, Casale Monferrato 1984, coll. 2266-2268; H. EGAN, *I mistici e la mistica. Antologia della mistica cristiana* (ed. americana, Collegeville 1991), Città del Vaticano 1995 (soprattutto pp. 11-15); K. RUTH, *Storia della mistica occidentale*, 1, Milano 1995; B. MCGINN, *The Presence of God. 1. The Foundation of Mysticism*, London-New York 1995. Sullo Pseudo-Dionigi, in particolare, cf. S. LILLA, *Dionigi*, in E. ANCILLI, M. PAPARZZI (edd.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, 1, Roma 1984, 361-398 (bibliografia, pp. 397-398), e ID., *Ps. Dionigi l'Areopagita*, in G. BOSIO, E. DAL COVOLO, M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli V-VIII* (= Strumenti della *Corona Patrum* 5), Torino 1996, 177-222 (bibliografia, pp. 219 ss).

«ci sembra che lo possano mettere in dubbio solo quelli che hanno cominciato a porre una certa dicotomia tra la dottrina e l'esperienza, tal quale è in voga da alcuni secoli. Ma questa dicotomia si giustifica del tutto? Non costituisce qui in ogni caso un anacronismo? Per la qualità e lo slancio del suo pensiero, che non è separabile dal più intimo della sua vita, ci sembra che Origene sia uno dei più grandi mistici della tradizione cristiana»<sup>17</sup>.

Per concludere questo approccio storico-teologico, vorrei tornare su una coincidenza significativa, che già abbiamo avuto modo di sottolineare. Quando si parla di Origene "mistico" è obbligatorio il riferimento alle *Omelie sul Cantico dei Cantici*. Al riguardo si cita in particolare un passaggio della prima *Omelia*, dove Origene confessa:

«Spesso – Dio me ne è testimone – ho sentito che lo Sposo si avvicinava, e si accostava a me in massimo grado; dopo egli se ne andava all'improvviso, e io non potei trovare quello che cercavo. Nuovamente mi prende il desiderio della sua venuta, e talvolta egli torna, e quando mi è apparso, quando lo tengo tra le mani, ecco che ancora mi sfugge, e una volta che è svanito, mi metto ancora a cercarlo [...]»<sup>18</sup>.

Ebbene, un altro illustre commentatore del *Cantico dei Cantici*, Bernardo di Chiaravalle<sup>19</sup>, invita a varcare i secoli, e a considerare – ormai al termine dell'età patristica – la traiettoria della mistica in Occidente.

Com'è noto, la sollecitudine di Bernardo per l'intima e vitale partecipazione del cristiano all'amore di Dio in Gesù Cristo non porta di per sé orientamenti nuovi nello statuto scientifico della teologia<sup>20</sup>. Piuttosto il teologo viene configurato al contemplativo e al mistico. Solo Gesù – protesta Bernardo nel quindicesimo *Sermone sul Cantico dei Cantici* – solo Gesù «è miele alla bocca, cantico all'orecchio, giubilo per il cuore». Nelle estenuanti

<sup>17</sup> H. DE LUBAC, *Préface*, in H. CROUZEL, *Origène et la "connaissance mystique"* (= Museum Lessianum. Section théologique, 56), Bruges 1961, 11.

<sup>18</sup> ORIGENE, *Omelia sul Cantico dei Cantici*, 1,7, ed. O. ROUSSEAU, SC 37 bis, Paris 1966<sup>2</sup>, 94-96: cf. – anche in riferimento a questo passo – C. NOCE, *La ricerca di Dio in Origene*, in "Parola spirito e vita" 35 (1997), 207-221.

<sup>19</sup> Cf. R. GRÉGOIRE, *Bernardo*, in E. ANCILLI, M. PAPARZZI (edd.), *La mistica...*, op. cit., 399-417 (bibliografia, pp. 417-418).

<sup>20</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *La figura del teologo*, in ID. (ed.), *Storia della Teologia...*, op. cit., 523.

battaglie tra nominalisti e realisti, l'abate di Clairvaux non si stanca di ripetere che uno solo è il nome che conta, quello di Gesù Nazareno.

«Arido è ogni cibo dell'anima, se non è condito con questo olio; insipido, se non è condito con questo sale. Quello che scrivi non ha sapore per me, se non vi avrò letto *Gesù*. Quando discuti o parli, nulla ha sapore per me, se non vi avrò sentito risuonare il nome di Gesù. Gesù: miele nella bocca, canto nell'orecchio, giubilo nel cuore (*mel in ore, in aure melos, in corde iubilus*)»<sup>21</sup>.

Per Bernardo di Chiaravalle la vera conoscenza di Dio è l'esperienza del suo amore.

A questo punto, però, la divaricazione tra *teologia monastica* e *teologia razionale* si fa incolmabile. E certo la teologia monastica, per cui la vera conoscenza è l'esperienza dell'amore di Dio, non riesce a trovare il suo posto accanto a una teologia fondata sulle *quaestiones* e sulle esigenze di una mentalità intenta a capire tutto con le proprie forze<sup>22</sup>.

### 3. Il vocabolario della conoscenza e della contemplazione: Clemente e Origene

L'approccio storico ha fornito basi concrete alla questione in esame, guidandoci fino alle soglie della divaricazione moderna tra filosofia e teologia, tra pensiero e preghiera, in ultima analisi tra conoscenza e contemplazione di Dio<sup>23</sup>.

Tale divaricazione non appare invece nei primi secoli cristiani, nei quali – come si è visto – *pístis* e *gnòsis* rappresentano, per così dire, la trama e l'ordito della *theologhía*.

<sup>21</sup> BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermone sul Cantico dei Cantici*, 15,6, J. LECLERCQ, CH. H. TALBOT, H.M. ROCHAIS, P. VERDEYEN, R. FASSETTA (edd.), SC 414, Paris 1996, 338-340.

<sup>22</sup> Cf. C. LEONARDI, *Bernard de Clairvaux entre mystique et cléricalisation*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, SC 380, Paris 1992, 703-710.

<sup>23</sup> Sul contesto e sulla cause di tale separazione cf. G. OCCHIPINTI, *La figura del teologo*, in ID. (ed.), *Storia della Teologia*, 2. *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Roma-Bologna 1996, 661-665.

Dimostriamo ulteriormente questo asserto prendendo in esame il vocabolario della conoscenza e della contemplazione di Dio in Clemente e Origene<sup>24</sup>.

I termini da considerare sono essenzialmente due: *gnôsis* e *theoría*.

L'etimo delle due parole è scoperto: il primo richiama l'attività del "conoscere", il secondo l'attività del "vedere", o meglio del "contemplare".

Ma occorre subito aggiungere una constatazione, che conferma e completa le riflessioni precedenti: al di là dell'etimo, *theoría* è termine più adatto al linguaggio filosofico, mentre *gnôsis* si riferisce meglio a quello religioso; il *theoretikòs bíos*, infatti, è caratteristico dei filosofi, e "gnostici" sono piuttosto gli "iniziati" nella religione e nei misteri. Di fatto i due termini, *gnôsis* e *theoría*, risultano a tal punto interscambiabili, che si è parlato spesso di una loro sinonimia.

Il termine *theoría*, sconosciuto a Ignazio e ai Padri apostolici, è impiegato molte volte da Clemente Alessandrino. Nel suo vocabolario *gnôsis* e *theoría* appaiono talvolta come sinonimi; più spesso la *theoría* risulta come il punto d'arrivo della "vera gnosi", il grado più alto della vita spirituale. Bisogna raggiungere la *gnôsis* attraverso l'ascesi, ammonisce Clemente, «fino all'*habitus* della *theoría*»<sup>25</sup>.

La "vera gnosi"<sup>26</sup> è un'elaborazione scientifica del contenuto della fede, è l'edificio costruito dalla ragione sotto l'impulso di un principio vitale soprannaturale, che è dato dalla *pístis*. La gnosi è uno sviluppo della fede, operato da Cristo stesso nell'anima unita a lui. Il punto di partenza è san Paolo:

<sup>24</sup> Cf. J. LEMAÎTRE, R. ROQUES, M. VILLER, *Contemplation chez les Grecs et autres Orientaux chrétiens*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, 2, 2, Paris 1953, coll. 1762-1772. Per lo sviluppo della tradizione posteriore a Origene vedi P. MIQUEL, *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> s.* (= *Théologie historique*, 86), Paris 1991.

<sup>25</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* 6,7,61,3; O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU (edd.), GCS 52<sup>4</sup>, Berlin 1985, 462-463.

<sup>26</sup> Sul concetto di gnosi in Clemente cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (= *Texte und Untersuchungen*, 57), Berlin 1952; J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (= *Collana di studi religiosi*) (ed. francese, Tournai 1961), Bologna 1975, 521-540 (*La gnosi in Clemente Alessandrino*).

«Io, o fratelli, non potei parlare a voi come a uomini spirituali<sup>27</sup>, ma come a persone carnali, come a bambini nel Cristo. Vi diedi da bere latte, non cibo solido, che non avreste ancora potuto sopportare»<sup>28</sup>.

Come è noto<sup>29</sup>, Clemente divide i cristiani in due classi: i “semplici” e gli “gnostici”. Non si tratta di una differenza essenziale, ma solo di grado: i primi sono i credenti che vivono la fede in modo comune, gli altri quelli che conducono una vita di perfezione spirituale. Il cristiano, partendo dalla base della fede comune, mediante la ricerca razionale, animato da un principio di vita soprannaturale (dato da Cristo stesso), giunge alla conoscenza razionale delle verità che formano il contenuto della fede. Questa conoscenza diventa nell'anima una realtà vivente, un'unione amorosa trasformante, una comunione con il *Logos*:

«La gnosi, consumandosi nell'amore, già di qui avvicina l'amico all'amico, cioè il conoscente al conosciuto. E forse chi è in questa condizione già di qui anticipa lo stato di “essere uguale agli angeli”»<sup>30</sup>.

Mediante questa comunione, il perfetto gnostico raggiunge la contemplazione: egli si sforza «di conoscere Dio il più possibile», e in questo senso la *theoría* è l'attività più importante<sup>31</sup>.

Clemente, seguendo in parte Filone, riprende l'idea secondo cui il fine ultimo dell'uomo è l'assimilazione a Dio e al divino attraverso la contemplazione e la vita virtuosa. Ciò è possibile grazie alla connaturalità con Dio, che l'uomo ha ricevuto nel momento della creazione, per cui egli partecipa – sia pure imperfettamente – dell'immagine di Dio. Tale connaturalità permette di conoscere le realtà divine, cui l'uomo aderisce anzitutto per la fede, e at-

<sup>27</sup> *Pneumatikoi*, che nel linguaggio di Clemente equivale a *gnostikoi*.

<sup>28</sup> *1 Corinzi* 3,1-2.

<sup>29</sup> Cf. per esempio S. LILLA, *Clemente Alessandrino*, in G. BOSIO, E. DAL COVOLO, M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II-III* (= Strumenti della Corona Patrum, 2), Torino 1996<sup>3</sup>, 237-289 (bibliografia, pp. 288-289), e naturalmente il suo *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (= Oxford Theological Monographs), Oxford 1971.

<sup>30</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* 7,10,57,4-5, O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU (edd.), GCS 17<sup>a</sup>, 42.

<sup>31</sup> Cf. *ibidem*, 2,10,47,4, O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU (edd.), GCS 52<sup>4</sup>, 138.

traverso la pratica della virtù può essere accresciuta fino alla *homóiosis* della beatitudine, che coinciderà con la visione perfetta.

Così Clemente annette all'elemento morale della perfezione tanta importanza quanta ne attribuisce all'elemento intellettuale. L'assimilazione a Dio non viene raggiunta solo con la conoscenza: a questo scopo sono necessarie anche le virtù. Le buone opere devono seguire la gnosi come l'ombra segue il corpo; mai sono separate da quella, e mai la gnosi può sussistere con opere cattive. Clemente cerca di mantenere il perfetto equilibrio fra attività e conoscenza, fra ascesi e scienza, che per lui sono come le due mani, con cui si afferra la perfezione.

Due virtù ornano soprattutto l'animo dello gnostico. La prima è l'*apáttheia*, la libertà dalle passioni, la quale costituisce l'elemento principale della perfezione; l'altra è l'amore, la virtù cristiana per eccellenza: giunto alla perfezione, assicura l'intima unione con Dio. È l'amore a donare allo gnostico la pace perfetta, a renderlo capace dei più grandi sacrifici, anche del sacrificio della vita, a farlo salire di gradino in gradino fino al vertice della "vera gnosi".

Pertanto la ricerca della conoscenza deve procedere di pari passo con la pratica della virtù, che mette il credente nella condizione di attingere a quell'omogeneità con l'oggetto della ricerca, che sola ne permette la conoscenza. Così l'ideale etico della filosofia antica – l'*apáttheia* – viene da Clemente ridefinito e connesso con la gnoseologia nel processo di *homóiosis* a Dio, oggetto ultimo della conoscenza del "vero gnostico".

Origene<sup>32</sup> si muove nella stessa direzione di Clemente e ne perfeziona l'ideale della *homóiosis theô*, consolidando una tradizione teologica destinata a grande sviluppo, soprattutto in Gregorio di Nissa. Sono evidenti le implicazioni di questo approccio: valorizzare l'idea di assimilazione a Dio costituisce un fondamento teologico di particolare solidità, ad esempio per ciò che concerne l'orizzonte etico, ma comporta, ancora una volta, un processo di perfezionamento che non è solo morale, ma anche gnoseologico, secondo lo schema antico per cui la *theoría* è contemplazione anzitutto intellettuale.

<sup>32</sup> Cf. M. SIMONETTI, *Origene*, in E. ANCILLI, M. PAPAROZZI (edd.), *La mistica...*, op. cit., 257-280 (bibliografia, p. 280); M. RIZZI, *La scuola alessandrina: da Clemente a Origene*, in E. DAL COVOLO (ed.), *Storia della Teologia...*, op. cit., 100-115; M. MARITANO, *Origene*, in G. BOSIO, E. DAL COVOLO, M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II-III...*, op. cit., 290-395 (bibliografia, pp. 392-395).

Origene è convinto – più ancora di Clemente – che né la *gnôsis* né la *theoría* possono essere raggiunte con la semplice speculazione umana: esse richiedono un'illuminazione speciale, che eleva l'uomo da se stesso. Origene giunge a dire che non si dà vera gnosi senza una stretta unione con Cristo. Il vero modello dello “gnostico” (ma Origene, a scanso di equivoci, non usa mai questo termine per indicare colui che cresce nella conoscenza di Dio) è per lui l'apostolo Giovanni, che ha posato il capo sul petto di Gesù.

Così non è facile distinguere nella *gnôsis* quello che è dovuto all'impegno dell'uomo da quello che, invece, è dono di Dio. Allo stesso modo nella *theoría* è difficile definire ciò che è speculazione del pensiero e ciò che è esperienza di grazia. Per Origene qualunque conoscenza di Dio è talmente al di là degli sforzi umani, che egli non separa troppo la *gnôsis* e la *theoría*, e neppure traccia una linea netta di demarcazione tra la comune conoscenza religiosa e l'esperienza mistica di Dio.

Nella sua fondamentale monografia su *Origène et la “connaissance mystique”* H. Crouzel si interroga se questa sorta di *mélange* tra speculazione e mistica possa suscitare qualche problema<sup>33</sup>. Richiamandosi a *Contemplation et vie contemplative selon Platon* del padre Festugière<sup>34</sup>, Crouzel rileva che la coesistenza tra conoscenza intellettuale e conoscenza mistica è comune tra i filosofi greci e gli antichi scrittori cristiani. Lo scopo di Origene è certamente mistico – ed è la visione di Dio “faccia a faccia” –, come mistico è il desiderio che percorre il cosiddetto “sistema intellettuale” dell'Alessandrino.

Neppure le discussioni cosmologiche e metafisiche del *De Principiis* interrompono il legame che l'Alessandrino stabilisce tra il punto di vista speculativo e quello spirituale: in ogni caso la conoscenza è orientata alla visione o contatto diretto, che trascende la mediazione del segno, dell'immagine, della parola.

Per Origene, infatti, il processo del conoscere è intimamente connesso con la tricotomia antropologica “corpo – anima – spirito” e con la conseguente classificazione dei cristiani nelle categorie degli “incipienti – progredienti – perfetti”. Non si tratta di una configurazione statica: gli spirituali o perfetti non costituiscono affatto un'*élite* chiusa in se stessa. Al contrario,

<sup>33</sup> Cf. H. CROUZEL, *Origène et la “connaissance mystique”...*, op. cit., 530.

<sup>34</sup> Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (= Le Saulchoir. Bibliothèque de philosophie), Paris 1950<sup>2</sup>, 157-210.

Origene non perde occasione per indicare a tutti i cristiani il cammino della perfezione.

Egli non offre alcuna descrizione precisa e dettagliata dei gradi della vita contemplativa<sup>35</sup>, né propone una vera e propria psicologia della conoscenza mistica, distinta dalla conoscenza naturale di Dio. Anzi il tono mistico, che di solito il linguaggio della conoscenza religiosa assume in lui, rende difficile stabilire sempre con precisione dove egli parla di esperienze mistiche e dove parla di speculazioni filosofico-teologiche con un linguaggio che a noi sembra “mistico”.

Una simile psicologia più descrittiva della mistica la troveremo solo con Evagrio Pontico, verso la fine del IV secolo<sup>36</sup>. Ma che Origene sia al corrente di esperienze mistiche e le descriva brevemente e prudentemente, è un dato non più suscettibile di dubbio, dopo le accurate ricerche di W. Völker<sup>37</sup>.

Chi, mediante la rinuncia e il rinnegamento di sé, ha purificato la propria anima nella vita attiva, dopo aver riconosciuto che in questa vita tutto è solo un passaggio alla vita eterna, può intraprendere il lungo e faticoso cammino verso la gnosi perfetta e l'unione con Dio: così, partendo dalla fede, il progresso del conoscere è continuo, e prosegue oltre la morte, fino alla resurrezione e al perfetto compimento nella beatitudine celeste<sup>38</sup>.

«Non si può dire» tuttavia, osserva a questo riguardo il padre Cruzel,

«che la speculazione sia il cammino che conduce alla visione: di fatto, l'erudizione e la sapienza profana possono aiutare ad acquisire la sapienza di Dio e la comprensione della Bibbia, ma esse non sono indispensabili. La conoscenza che Origene oppone alla semplice fede non è di ordine concettuale e filosofico, ma di ordine spirituale [...]. Essa è opera della grazia.

<sup>35</sup> Vedi pure il “classico” J. LEBRETON, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, in “Recherches de Science Religieuse” 13 (1922), 265-296.

<sup>36</sup> Cf. A. GUILLAUMONT, *Études sur la spiritualité de l'Orient Chrétien* (= Spiritualité Orientale, 66), Abbaye de Bellefontaine 1996, 151-160 («Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique»).

<sup>37</sup> Cf. soprattutto W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu Anfängen christlicher Mystik* (= Beiträge zur historischen Theologie, 7), Tübingen 1931.

<sup>38</sup> Cf. M. VILLER, K. RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica. Un compendio della spiritualità cristiana antica* (= Strumenti, 50) (ed. tedesca, Freiburg im Breisgau 1939), Brescia 1991, 86-87.

L'uomo vi collabora con la sua vita morale e ascetica e la meditazione delle Scritture»<sup>39</sup>.

Quest'ultima caratteristica si ripresenta puntualmente nella letteratura monastica del Medio Evo, che mantiene vivo l'ascolto dei libri sacri, coltivandone i vari *sensi*, insieme all'esercizio della *lectio divina*<sup>40</sup>: una grande erudizione, sacra e profana, può aiutare a vedere la volontà della Parola di Dio, ma lo scopo è quello di entrare nel pensiero divino e di incorporarlo nel proprio essere.

Il versante intellettuale è chiaramente subordinato.

#### 4. L'«unione a Cristo» in Ignazio di Antiochia

Come abbiamo già accennato, la dialettica fra *gnôsis* e *theoria* è assente nelle *Lettere* di Ignazio. In compenso, nessun altro Padre della Chiesa ha parlato come lui dell'unione con Cristo<sup>41</sup>. Confluiscono in Ignazio due «correnti» spirituali: quella di Paolo, o dell'unione con Cristo, e quella di Giovanni, o della *vita* in Cristo. A loro volta queste due «correnti» sfociano nell'*imitazione* di Cristo, più volte confessato da Ignazio come «il mio» o «il nostro Dio»<sup>42</sup>.

Così l'anelito ignaziano all'unione con Cristo e alla vita in lui rappresenta un itinerario di conoscenza e di contemplazione di Dio, che giunge a completare il quadro fin qui delineato della teologia patristica tra II e III secolo.

<sup>39</sup> H. CROUZEL, *Origène et la "connaissance mystique"...*, op. cit., 531-532. Cf. ORIGENE, *Omelia sul Levitico*, 4,6, ed. M. BORRET, SC 286, Paris 1981, 180: da una parte i «fianchi cinti» e gli «indumenti sacerdotali», vale a dire la purezza e l'onestà della vita, dall'altra la «lucerna sempre accesa», cioè la fede e la scienza delle Scritture, rappresentano le condizioni indispensabili per l'esercizio del sacerdozio dei fedeli.

<sup>40</sup> Cf. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo* (= Biblioteca storica) (ed. francese, Paris 1957), Firenze 1983; ID., *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali* (= Di fronte e attraverso), Milano 1990.

<sup>41</sup> M. VILLER, K. RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica...*, op. cit., 38.

<sup>42</sup> Cf. per esempio IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Romani* 6,3, ed. P. TH. CAMELOT, SC 10, Paris 1969<sup>4</sup>, 114: «Lasciate che io sia imitatore (*mimetén*) della Passione del mio Dio!». Al riguardo, vedi P. SERRA ZANETTI, *Dio Padre nelle lettere di Clemente romano e di Ignazio martire*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 14, Roma 1996, 13-36.

Supplicando i cristiani di Roma di non ostacolare il suo martirio, Ignazio formula in questi termini il suo desiderio di congiungersi a Cristo:

«Che io possa gioire delle bestie che mi hanno preparato! Mi auguro di trovarle *pronte* per me! E io le spronerò anche, perché mi divorino *prontamente*, non come alcuni, che, timorose, non toccarono nemmeno. E se esse, restie, non volessero, io le costringerò con la forza. Abbiate compassione di me: so bene quello che mi conviene! Ora comincio ad essere (un vero) discepolo. Nessuna delle cose visibili e invisibili mi trattenga per gelosia dal *congiungermi a Gesù Cristo (hína Iesoû Christoû epitýcho)*. Fuoco e croce e lotte con belve, lacerazioni, slogature di ossa, mutilazioni di membra, stritolamenti di tutto il corpo, perfidi tormenti del diavolo vengano pure su di me, purché io possa soltanto *congiungermi a Gesù Cristo (hína Iesoû Christoû epitýcho)*»<sup>43</sup>.

A dire di F. Bergamelli,

«testi del genere non hanno mancato di suscitare lungo la storia il ribrezzo e la ripugnanza di qualcuno. Effettivamente sono parole di fuoco, espressioni inusitate che fanno impressione, lasciano trasaliti, e si spiegano solamente sulla bocca di un lirico e di un mistico, di un innamorato che vuole a tutti i costi morire per “congiungersi al suo Cristo”»<sup>44</sup>.

Ignazio lo dice subito dopo:

«È bello per me morire verso (*eis*) Gesù Cristo, piuttosto che regnare sino ai confini della terra. Cerco lui, che è morto per noi, voglio lui, che è risorto per noi. E' giunto per me il parto. Abbiate compassione di me, fratelli: non impedito il mio nascere alla vita, non vogliate il mio morire! Uno che vuole essere di Dio non graziatelo al mondo e non raggirarlo con la materia: lasciatemi entrare nella pura luce! Là giunto sarò diventato uomo. Lasciate che io sia imitatore della Passione del mio Dio. Se uno ha Dio dentro di sé, comprenda quello che io voglio e soffra con me, sapendo che cosa mi trattiene»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Romani* 5,2-3, ed. P.TH. CAMELOT, SC 10, 112-114 (corsivi nostri).

<sup>44</sup> F. BERGAMELLI, *L'unione a Cristo in Ignazio di Antiochia*, in S. FELICI (ed.), *Cristologia e catechesi patristica*, 1 (= Biblioteca di Scienze Religiose, 31), Roma 1980, 93. Per il seguito, cf. *ibidem*, 94-98.

<sup>45</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Romani* 6,1-3, ed. P.TH. CAMELOT, SC 10, 114.

L'irresistibile tensione di Ignazio verso l'unione con Cristo fonda una vera e propria «mistica dell'unità». Egli stesso si definisce «un uomo fatto per l'unità»<sup>46</sup>.

Per Ignazio però l'unità è anzitutto prerogativa di Dio. Egli afferma ripetutamente che Dio è unità, e che solo in Dio essa si trova allo stato puro e originario. L'unità che i cristiani devono realizzare su questa terra non è altro che un'imitazione, il più possibile conforme all'archetipo divino<sup>47</sup>.

Si può citare – fra i tanti – un celebre passo del primo capitolo della *Lettera ai Magnesii*: «Canto alle Chiese e prego», scrive il vescovo di Antiochia, «perché vi sia in esse [...] l'unità di Gesù e del Padre, in modo che resistendo e scampando ad ogni assalto del principe di questo secolo, noi raggiungeremo Dio»<sup>48</sup>. Così l'unità di Gesù e del Padre è il fine e il termine supremo di ogni unità su questa terra: diventare una cosa sola come il Cristo e il Padre, nel Cristo e nel Padre.

Per Ignazio, insomma, il traguardo di ogni itinerario di conoscenza e di contemplazione di Dio è sempre lo stesso – per lui che va incontro al martirio, come per i cristiani che vivono nella Chiesa –: è *congiungersi a Cristo* (*Iesoû Christou epitycheîn*)<sup>49</sup> nella sua unità con il Padre.

## 5. Conclusione

Il confronto con la via ignaziana dell'unione a Cristo-Dio – su cui ora non possiamo diffonderci – esalta la portata della cosiddetta *svolta teologica* alessandrina. Occorre riconoscere con E. Junod che all'inizio del III secolo si compie una vera e propria rivoluzione teologica, sulla scia degli Apologisti e in contrappunto alle elaborazioni scientifiche della gnosi. “Con Origene”, in particolare,

«si vede nascere una teologia che pensa, articola e sviluppa le affermazioni chiare del simbolo, una teologia che forgia una dottrina coerente e che non

<sup>46</sup> ID., *Ai Filadelfiesi* 8,1, ed. P.TH. CAMELOT, SC 10, 126.

<sup>47</sup> Cf. P.TH. CAMELOT, *Introduction*, in SC 10,33-36 (*Mystique de l'unité ou mystique de l'imitation?*).

<sup>48</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Magnesii* 1,2, P. TH. CAMELOT (ed.), SC 10, 80.

<sup>49</sup> Cf. R.A. BOWER, *The meaning of EPITYNCHANO in the Epistles of St. Ignatius of Antioch*, in “*Vigiliae Christianae*” 28 (1974), 1-14.

si limita più a narrare e ad esplicitare le tappe dell'economia divina. Il metodo e la dottrina di Origene marcheranno la storia della teologia»<sup>50</sup>.

In verità si tende oggi a sfumare il giudizio, ieri prevalente, di compiuta organicità della costruzione dottrinale origeniana. Ma questo non toglie nulla al fatto che Clemente e Origene, raccogliendo la sfida gnostica, hanno aperto una via nuova alla teologia.

In queste osservazioni conclusive cercheremo di confrontare fra loro le rispettive posizioni dei due Alessandrini, riferendoci a ciò che abbiamo detto sul loro “vocabolario” della conoscenza e della contemplazione di Dio.

Essi sono stati definiti in modo suggestivo «il Giano bifronte della “scuola alessandrina”». Clemente, infatti, «guarda in una direzione culminativa del passato», mentre Origene è

«volto a un differente futuro (ma nonostante la direzione degli sguardi prospettici, la metafora suggerisce anche la continuità e l'omogeneità sostanziale tra le due facce scolpite sulla medesima pietra)»<sup>51</sup>.

Proprio la volontà di rispondere alla “sfida” della gnosi è il primo tratto che accomuna le teologie dei due Alessandrini. Entrambi assumono l'idea, tipicamente gnostica, di una gradazione della conoscenza religiosa, che implica nella comunità dei credenti una coerente distinzione tra chi, per formazione o strutturazione intellettuale, si arresta a una soglia più o meno bassa (i “semplici”), e chi oltre questa soglia progredisce (gli “spirituali” o, secondo il vocabolario di Clemente, i “veri gnostici”). Nessuno dei due accetta però il legame univoco e immediato che la gnosi eterodossa instaurava tra il livello della conoscenza acquisita e l'accesso alla salvezza: in assoluta coerenza con il messaggio evangelico, per Clemente e Origene è la fede nel *Logos*-Figlio che salva l'uomo. Tuttavia, come si è visto, nelle loro teologie si instaura un rapporto alquanto complesso tra fede, conoscenza ed esperienza di Dio, da una parte, e perfezione di vita cristiana, dall'altra.

In secondo luogo, ciò che accomuna Clemente e Origene, tanto da costituire un tratto peculiare della “via alessandrina” di conoscenza e contemplazione di Dio, è l'assunzione del metodo allegorico nell'interpretazione

<sup>50</sup> É. JUNOD, *Des Apologètes à Origène: aux origines d'une forme de “théologie critique”*, in “Revue de Théologie et de Philosophie” 121 (1989), 164.

<sup>51</sup> M. RIZZI, *La scuola alessandrina...*, op. cit., 83. Per il seguito, cf. *ibidem*, 84-91.

delle Scritture. Una simile prassi esegetica – mentre libera il campo dalle critiche mosse al testo biblico per la sua rozzezza stilistica, l'abbondanza degli antropomorfismi e altre ingenuità narrative – permette anche l'utilizzo di categorie, suggestioni, schemi concettuali derivati dall'ambiente culturale e dalle filosofie coeve.

Strettamente connessa con il metodo allegorico è la concezione esemplarista del reale. Come nella Scrittura sono contenuti due livelli di significazione, quello letterale e quello spirituale (corrispondenti a loro volta ai due livelli del processo gnoseologico), anche la realtà sensibile dev'essere letta come "ombra" delle realtà trascendenti ed eterne, spirituali, che entrambi i teologi usano denominare *mystéria*. Nel processo del conoscere-contemplare Dio l'esegesi allegorica e la concezione esemplarista del reale esercitano una reciproca influenza, in cui l'ermeneutica della Scrittura è modello dell'ermeneutica del reale, e viceversa.

Infine, un ruolo del tutto particolare gioca, nello sviluppo del nostro tema e in genere nella teologia alessandrina, l'idea di derivazione platonico-stoica della *homóiosis theô*. Anche questo tratto comune a Clemente e ad Origene è strettamente collegato con i precedenti: alla concezione esemplarista e alla metodologia esegetica allegorica si lega in maniera diretta l'idea della differenziazione dei livelli di conoscenza e di progresso nella perfezione della vita cristiana, sino alla compiuta assimilazione al divino stesso, frutto del superamento dell'ostacolo della lettera nella Scrittura, della carne nella morale, dell'ombra – proiettata dalla realtà creata – nella contemplazione dei "misteri" trascendenti.

Fin qui abbiamo accennato ai tratti comuni dell'itinerario alessandrino di conoscenza e contemplazione di Dio.

Ma esistono anche numerosi e importanti elementi che differenziano l'elaborazione teologica di Clemente e di Origene.

Tra i due Alessandrini si può riscontrare anzitutto un diverso modo di intendere il rapporto tra filosofia e teologia<sup>52</sup>. Per Clemente, la tradizione filosofica greca è, al pari della legge per gli Ebrei, ambito di rivelazione, sia pure imperfetta, del *Logos*, che permette all'uomo di raggiungere i "semi" della verità<sup>53</sup>; per Origene, invece, la filosofia ha funzione prevalentemente

<sup>52</sup> Cf. J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico...*, op. cit., 359-380 ("Filosofia e teologia").

<sup>53</sup> Clemente giunge ad affermare che Dio ha dato la filosofia ai Greci «come un testamento loro proprio» (*Stromati*, 6,8,67,1, O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU (edd.),

strumentale, di attrezzatura concettuale per lo sviluppo dell'indagine teologica ed esegetica, che deve essere sempre verificata alla luce del canone di fede.

Ancora sul piano della definizione della teologia e del suo ruolo, Clemente e Origene si distinguono in qualche misura nel delineare il rapporto che si instaura tra conoscenza teologica e salvezza individuale. Clemente, assai più di Origene, è debitore della concezione (platonica prima e gnostica poi) di una salvezza che coincide con la *theoría*, cioè con la contemplazione intellettuale del divino. Anche se per Clemente alla base di tutto vi è pur sempre la fede nel Salvatore che accomuna i credenti, idea centrale della sua teologia è quella secondo cui la *homóiosis theô* si realizza compiutamente solo per l'anima del fedele gnostico, che dopo la morte raggiunge la piena contemplazione del *Logos*. Per Origene, invece, la distanza che separa i vari livelli di conoscenza umana è assai esigua, se rapportata alla contemplazione di cui godrà lo spirituale dopo la morte; la stessa differenziazione dei gradi della conoscenza teologica non poggia tanto su ragioni intellettuali, quanto invece su ragioni morali e spirituali, su una sorta di tiepidezza nella fede, che impedisce il progresso gnoseologico proprio di una fede intensa. È insomma la dimensione della "dedizione di fede" che caratterizza il cristiano secondo Origene, e la teologia è dipendente (non causa) rispetto ad essa.

Anche in questo caso, come in molti altri, Origene occupa un posto di rilievo nello sviluppo della tradizione.

Egli propone un itinerario spirituale<sup>54</sup> in cui conoscenza, contemplazione ed esperienza mistica di Dio, lungi dal divaricarsi, si compenetrano fra loro e vengono proposte continuamente a ogni cristiano, perché cammini sulla via della perfezione.

GCS 52<sup>4</sup>, 465): cf. al riguardo G.M. VIAN, *Cristianismo y culturas en la época patristica*, in *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica*, Valencia 1995, 69.

<sup>54</sup> F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (= *Théologie*, 23), Paris 1951, sottolinea lo stretto rapporto che Origene individua tra il progresso spirituale e la graduale scoperta di Cristo e delle sue "denominazioni" (*epínoiai*: per il cristiano esse formano come una "scala" nella conoscenza e nell'imitazione del Figlio di Dio). Sulla cristologia di Origene cf. da ultimo M. FÉDOU, *La sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène* (= *Jésus et Jésus-Christ*, 64), Paris 1994.

## IL CORPO: “LUOGO DELL’ESPERIENZA CRISTIANA” NELLA PREGHIERA CORPORALE DI SAN DOMENICO

CATHERINE AUBIN

PATH 7 (2008) 389-405



Qual è la funzione del corpo nella fede cristiana che, fin dai suoi primi vagiti dogmatici, dichiara che «la carne è cerniera della salvezza»<sup>2</sup>? Secondo una tradizione teologica che risale a Sant'Ireneo, ripresa soprattutto dagli autori spirituali, il corpo, l'anima, lo spirito raccontano il mistero della creatura umana, la sua origine in Dio ed il suo completamento in una doppia "economia" o movimento della storia della salvezza: un'economia che è "in-

<sup>1</sup> CODEX ROSSINIANUS 3 (XIV<sup>e</sup>), fols. 5r-13.

<sup>2</sup> TERTULLIANO, *De resurrectione carnis*, 8.

carnazione” e un’economia che è “spiritualizzazione”, cioè vita secondo il Figlio e secondo lo Spirito:

«Corpo, anima, spirito [...] più un autore è spirituale, più ci tiene a questo schema tripartito [...]. Lo schema tripartito è uno schema dinamico [...]. Una tale antropologia distingue tra corpo e spirito, una zona intermedia che è quella dell’umano propriamente detto, con le sue facoltà, la sua libertà grazie alla quale, a partire da un certo stato neutro [...] l’uomo può diventare o terra o dio»<sup>3</sup>.

## 1. Il corpo nella fede cristiana

Secondo quest’idea dell’antropologia cristiana, il corpo porta in se il segno di Dio, poiché creandolo, il Padre contemplava già il Figlio che avrebbe assunto la stessa carne. L’uomo è creato ad immagine di Dio significa che il corpo dell’uomo è creato ad immagine del Figlio che doveva farsi uomo, morire e risuscitare dal suo corpo. Per il fatto stesso di essersi incarnato, «la carne giusta ha riconciliato la carne prigioniera del peccato e l’ha ricondotta nell’amicizia di Dio»<sup>4</sup>. Questa amicizia costituisce la nostra salvezza ed è la base della preghiera.

### 1.1 *Il corpo “luogo dell’esperienza cristiana”*

Per capire l’esperienza spirituale di San Domenico si deve vivere quest’esperienza di relazione nello Spirito con Dio, altrimenti il senso profondo rimane oscuro. Non si può solo leggere l’esperienza di San Domenico, bisogna viverla. Sono due principi che ci introducono alla preghiera cristiana, che è esperienza (non si può solo leggere) e segue la logica del Nuovo Testamento, in altre parole l’Incarnazione, logica che è passaggio dalla parola all’immagine, dal sentito alla vista.

– Dio con noi, Dio fra noi: prima il Verbo si fa vedere nella carne del Figlio<sup>5</sup>, in seguito nel corpo dei cristiani divenuti *cristoformi*.

<sup>3</sup> H. DE LUBAC, in AA.VV., *L’Esprit et l’Église. Catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays confrontent leur science, leur foi et leur tradition: l’avenir de l’Église et l’œcuménisme*, Paris 1969, 327-328 e 329-330.

<sup>4</sup> *Adversus Haereses*, V, 14, 2.

<sup>5</sup> Cf. SANT’IRENEO, *Adversus Haereses*, V, 16, 2: «La verità di tutto ciò apparve quando il Verbo di Dio si fece uomo, rendendosi simile all’uomo e rendendo l’uomo simile a lui

– Dio è Amore: Egli si comunica con il corpo perché è il corpo che geme sotto la minaccia della morte ed è il corpo che glorifica Dio nella testimonianza dell'amore e lo fa partecipare alla resurrezione.

– Dio è Padre, Figlio, Spirito: la preghiera cristiana sarà il luogo di un'esperienza privilegiata della presenza di Dio fra noi, una chiamata a vivere le premesse di una resurrezione che il corpo dovrà annunciare, una manifestazione possibile della comunione dell'uomo con la Trinità. Vale a dire con il Cristo, perché è in Lui che la nostra preghiera diviene relazione con il Padre e incarnazione dello Spirito di figlio.

### 1.2 *Il corpo in preghiera*

Una delle principali attività del cristiano dall'inizio alla fine del suo cammino spirituale deve essere la preghiera attraverso la quale chiede la grazia di Dio, si apre ad essa e rende grazie a Dio per tutti i suoi benefici. È attraverso la preghiera che l'uomo si unisce a Dio ed è nella preghiera che i mistici fanno le più profonde esperienze di questa unione. Il corpo è chiamato a partecipare alla preghiera in diverse forme e livelli. Il corpo in preghiera conduce alla fede, la manifesta.

Quale l'invisibile presenza che si rivela nel corpo in preghiera? Quella di Cristo resuscitato. Perché non si può parlare a un morto. L'uomo che prega manifesta così la sua fede nella resurrezione, e vive come una creatura nuova. Parla a Dio come al suo amico. Nella preghiera si produce un rovesciamento, uno sconvolgimento: Dio è spirito, si adora Dio in Spirito e verità, però si può adorarlo solo in un corpo orientato ad una relazione di salvezza, in attesa della sua trasformazione totale in comunione d'amore. I modi di pregare manifestano l'invisibile scambio che si realizza attraverso la grazia e la presenza. Leggere e vivere, affinché il vedere manifesti o susciti la fede. Dimmi come preghi, ti dirò chi è il tuo Dio: San Domenico pregando ci trasmette una risposta e un segreto. Quando San Domenico si lascia incon-

[...]. In passato l'uomo era bensì detto creato a immagine di Dio, ma non era manifestato, essendo il Verbo, alla cui immagine l'uomo era stato creato, ancora invisibile. Perciò dimenticò facilmente la somiglianza. Ma quando il Verbo si fece carne, confermò tutti questi punti: dimostrò che l'immagine era vera perché lui stesso plasmava la sua immagine e ristabilì la somiglianza rendendo di nuovo l'uomo simile al Padre invisibile per opera del Verbo visibile».

trare, trasformare, agire da Cristo, manifesta e rivela Cristo, invisibile ma presente e vivo.

## 2. La preghiera corporale di San Domenico e l'antropologia biblica

Il cuore nello spazio della preghiera è il fulcro, ed è da esso che parte tutta la dinamica del mistero. La preghiera non consiste nel far svanire persone e cose, ma purifica la relazione del cuore con tutto ciò che esiste, affinché il cuore sia là dov'è il suo tesoro: il suo Signore. La questione determinante della preghiera non è il suo spazio, locale o mentale, ma la presenza che la abita. Ora, questa presenza è nel cuore dove lo Spirito Santo depone e scolpisce Gesù. Quando la Bibbia usa la parola cuore indica tutto l'essere nella sua interiorità, non solo luogo delle emozioni e dell'affettività, ma anche quello dell'intelligenza e dei pensieri<sup>6</sup>.

Secondo la Bibbia, l'essere umano si sviluppa a tre livelli. Il pensiero semitico coglie l'uomo nello svolgimento delle sue reazioni rispetto a quello che lo circonda per scoprirci tre zone principali di vitalità: il mondo dei pensieri, il mondo delle parole e il mondo dei gesti<sup>7</sup>. Il cuore, la lingua e le mani non rinviano solo a tre organi corporali, ma a tre funzioni umane dinamiche: quella dell'intenzione profonda, l'interiorità del cuore e del pensiero, il "dentro" dell'uomo, poi quella dell'espressione parlata, la parola della lingua e del linguaggio, della comunicazione con gli uomini e con Dio, e infine quella della realizzazione concreta.

Lo schema cuore/lingua/mani, unisce il processo di manifestazione che sale dal cuore per apparire sul volto e concretizzarsi attraverso l'opera delle mani. Prendiamo ad esempio la prima maniera di pregare, iniziando per cominciare da quello che San Domenico vede nel suo cuore, poi spiegando le parole della sua preghiera e la sua attitudine corporale.

«La prima maniera<sup>8</sup> consisteva cioè nell'umiliarsi dinanzi all'altare, come se Cristo, che nell'altare è significato, fosse lì presente realmente e personal-

<sup>6</sup> H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975.

<sup>7</sup> B. DE GERADON, *Le cœur, la langue, les mains, une vision de l'homme*, DDB, Paris 1974.

<sup>8</sup> Traduzione italiana in P. LIPPINI, *San Domenico visto dai suoi contemporanei, i più antichi documenti relativi al Santo e alle origini dell'Ordine Domenicano*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1998.

mente e non soltanto in simbolo: secondo quel detto: "La preghiera degli umili penetra le nubi" (*Si* 35, 21). Qualche volta ricordava ai frati quel detto di Giuditte: "La supplica degli umili e dei mansueti Ti fu sempre gradita" (*Jdt* 9, 16) e che la cananea (*Mt* 15, 22-28) e il figliol prodigo ottennero per l'umiltà quanto chiedevano. E aggiungeva: "Io non sono degno che Tu entri sotto il mio tetto"<sup>9</sup> (*Mt* 8, 8) Signore, umilia profondamente la mia anima" perché (*Si* 7, 19), "Io sono totalmente un nulla davanti a Te" (*S* 118, 107). E così, tenendo il tronco eretto, il Padre Santo inclinava umilmente il capo e il dorso al Cristo suo capo e comparando l'eccellenza di lui con la propria schiavitù, si dava tutto a riverirlo.

E insegnava ai frati a fare altrettanto quando passavano davanti all'umiliazione del Crocifisso, affinché Cristo, che tanto si era umiliato per noi, vedesse noi umiliati davanti alla sua maestà. E analogo atto di umiltà lo esigeva dai frati in onore dell'intera Trinità quando recitavano solennemente il *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*. Con questa maniera di inclinarsi profondamente, com'è descritta nella figura corrispondente, egli dava inizio alle sue devozioni<sup>10</sup>.

## 2.1 *Il suo cuore*

In che modo l'autore del manoscritto ci trasmette il modo umile di pregare di San Domenico? Per il primo modo, l'inclinazione, San Domenico si inchina e si umilia davanti al Cristo. In che cosa il suo gesto è risposta

<sup>9</sup> L'inizio di questo primo modo é preso da GUILLELMUS PERALDUS (GUILLAUME PEYRAUT), *Summæ Virtutum ac Vitiõrum*, tomus primus, Venetiis, Apud Franciscum Zilettum, MDLXXI. Tertia pars, tractatus quintus, de justitia, *De oratione*, Pars VII. Cap. 1-10. *Summa de virtutibus*, III, 5, 8.

<sup>10</sup> Ecco il testo latino in S. TUGWELL, *The Nine Ways of Prayer of St Dominic: A Textual Study and Critical Edition*, in "Medieval Studies", 47 (1985), 1-124: «Primus modus orandi, Primus uidelicet humiliando se ante altare, ac si Christus per altare significatus realiter et personaliter esset ibi, non tantum in signo, iuxta illud, Oratio humiliantis se penetrabit nubes. Dicebat aliquando fratribus illud Iudith, Humilium et mansuetorum tibi semper placuit deprecatio. Humilitate optinuit Chananea quod uoluit et filius prodigus. Sed et, Ego non sum dignus ut intres sub tectum meum. Humilia domine ualde spiritum meum, nam domine ante te humiliatus sum usquequaque. Et sic pater sanctus erecto corpore inclinabat caput suum et renes humiliter capiti suo Christo, considerans seruilitatem suam et Christi excellentiam et totum se dans in eius reuerentiam. Et hoc docebat fieri a fratribus dum transirent ante humilitionem crucifixi, ut Christus pro nobis humiliatus maxime uideret nos humiliatos sue maiestati. Item toti trinitati mandabat fratribus sic humiliari cum solemniter diceretur Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto. Et iste modus, ut descriptus est in figura, erat principium deuotionis eius, inclinando profunde». Per la traduzione francese: C. AUBIN, *Prier avec son corps à la manière de saint Dominique*, Paris, Cerf 2005.

all'abbassarsi del Cristo per lui. Il testo fa allusione varie volte all'umiltà del Cristo sulla croce.

Tre grandi avvenimenti della vita di Cristo ci mostrano la Sua umiltà e ci sono narrati nei Vangeli: l'Incarnazione, il Battesimo, e la Crocifissione. La Tradizione interpreta il Battesimo come una delle più grandi manifestazioni della Sua umiltà. Quando Gesù scende nell'acqua, diventa più piccolo del profeta, è come tutti i peccatori. Le rappresentazioni iconografiche ce lo raffigurano più basso di Giovanni Battista. Il luogo dove Cristo è battezzato sarebbe il luogo più profondo della terra; in modo reale e simbolico ciò vuole dire che il Cristo non poteva scendere più basso. Si mette fisicamente più basso degli uomini e Giovanni Battista può inclinarsi solamente verso il basso, verso Gesù che prende il posto di un mendicante. Così San Domenico quando fissa i suoi occhi sull'umiltà del Cristo nella sua Incarnazione, nel suo Battesimo e sulla Croce e gli risponde inclinandosi ed umiliandosi. Il suo gesto trova sorgente ed origine nella sua contemplazione interiore, in quello che lui "vede" con gli occhi del suo cuore. La sua attitudine corporale è una risposta all'umiltà di Gesù.

Per i Padri, l'umiltà costituisce la virtù principale che permette il ritorno a Dio. L'orgoglio è stato il principio della caduta, l'umiltà sarà la chiave di volta per il ritorno dell'uomo a Dio. Secondo Sant'Ambrogio, il Cristo è il principio o l'archetipo di questa virtù, egli che ha preso la forma di schiavo, mentre era in maestà uguale al Padre<sup>11</sup>. Per Sant'Agostino<sup>12</sup>, l'uomo caduto per orgoglio, non può tornare a Dio che per l'umiltà. L'umiltà è la "chiave" che apre il dialogo con Dio poiché mette la creatura al suo giusto posto davanti a Dio. Essendo umile l'uomo si trova in verità cioè in quanto creatura che aspetta dal suo Creatore la vita. L'umiltà permette lo stato di ricettività e di accoglienza della grazia. L'umiltà è la "porta" che deve spalancare l'uomo per ritornare ad essere ad immagine e a somiglianza di Dio, poiché è per orgoglio che si è allontanato per sempre dal suo Creatore e Salvatore. Sull'immagine, dietro San Domenico che si inchina, vediamo una porta aperta, come se questa fosse la porta per la quale il santo era entrato per cominciare il suo dialogo col Cristo.

<sup>11</sup> *De fide* III, 7, 52.

<sup>12</sup> *Enarrationes in psalmos*, 15, 10.

## 2.2 *Le sue parole*

Quando San Domenico prega ad alta voce, la sua parola si rileva estremamente importante perché ci permette di comprendere i personaggi umili con i quali egli si identifica: Giuditta, la cananea, il figliolo prodigo, il centurione. Tutti questi personaggi hanno espresso la loro povertà ed il loro bisogno di essere soccorsi. Ogni volta la loro preghiera e la loro supplica sono state ascoltate ed esaudite. Tutti questi personaggi hanno una caratteristica comune, si pongono in uno stato di richiesta, non possono riuscire da soli. Tutti gridano verso Dio.

## 2.3 *Il suo gesto*

La descrizione di gesti di preghiera fatta nel testo, soprattutto per i primi quattro modi, si appoggia almeno in parte su una "grammatica gestuale" (una serie di indicazioni gestuali) stabilita verso la metà del tredicesimo secolo (dal 1254 al 1263) dal Maestro Generale, Umberto di Romans<sup>13</sup>. Egli giustifica il suo insegnamento sull'inclinarsi, dimostrando che il culto a Dio si deve celebrare attraverso tre elementi, il cuore, la bocca e il corpo. Egli descrive i differenti gradi del gesto dell'umiliazione e spiega le ragioni per le quali si fanno gli inchini. Si fanno

«per rispetto, in ringraziamento, per l'efficacia di una preghiera, per esaltare un altro, in segno di obbedienza, per ricevere l'effetto di una benedizione, per un senso di vergogna, in segno di umiltà»,

ognuna di queste ragioni trova la sua giustificazione in una citazione biblica. Il primo modo di pregare è ispirato da questo inclinarsi del Maestro dell'Ordine e particolarmente in tre punti: primo: inclinarsi per rispetto davanti alla Maestà di Dio; secondo: inclinarsi durante l'ufficio divino; terzo: inclinarsi per obbedienza.

A proposito dell'inchino per obbedienza il testo dice: «Il Padre Santo chinava umilmente il capo e il dorso al Cristo suo». Il verbo latino utilizzato, *inclinò*, è lo stesso che è utilizzato nel *Vangelo di san Giovanni* (19, 30): «e chinato il capo, emise lo spirito». Il suo capo chinato come quello di Cristo

<sup>13</sup> *Expositio super constitutiones fratrum praedicatorum*, in *Opera de vita regulari*, Roma, J.J. Berthier, 1889.

sulla Croce esprime la volontà di rimettere completamente la sua vita nelle mani di Dio. Questo gesto di reclinare la testa è un gesto di sottomissione: manifesta l'accordo della volontà di Cristo a quella del Padre. Per i Padri greci questo gesto si chiama la *συννευσις* e manifesta in senso figurato l'accordo della volontà<sup>14</sup>. Per accentuare e mettere in rapporto reclinare il capo di Cristo sulla Croce e la sua umiltà, che sono fonte e principio dell'umiltà di Domenico, l'autore del manoscritto riprende l'espressione dell'inno ai *Filippesi* (2, 7) e l'applica a Domenico, particolarmente là dove è detto «assumendo la condizione di servo»; là l'autore attribuisce a Domenico gli stessi sentimenti di Cristo. Sembra che egli cerchi di assimilare Domenico a Gesù, applicando a lui gli stessi versetti biblici. La fonte di questa umiltà è l'umiliazione della croce, sulla quale Cristo si è umiliato per noi «fino alla fine».

### 3. La preghiera corporale di San Domenico: una pedagogia di vita spirituale

«Se il granello di frumento caduto in terra non muore, rimane solo; ma se muore, produce molto frutto» (*Gv* 12, 23).

Le “nove maniere” di pregare di San Domenico riuniscono in modo sistematico una serie di gesti che obbediscono ad una logica spirituale libera. C'illustrano posizioni e gesti che caratterizzano differenti modalità della preghiera, che a loro volta descrivono una serie di varianti possibili; questo ci mostra che il *Santo*, quando prega, si muove. Il manoscritto non presenta prima di tutto delle posizioni: attraverso figure che di solito rappresentano posizioni statiche, esso vuole illustrare un movimento interiore. Questi modi di pregare non sono sovrapposti, né separati gli uni dagli altri, sono piuttosto legati fra loro e si succedono seguendo una progressione logica, le cui tappe obbediscono ad un movimento interno. Si può dire che le “nove maniere” sono un cammino, un percorso o meglio ancora una pedagogia dell'incontro dell'uomo con Dio, in cui possiamo distinguere tre tappe.

#### 3.1 *Prima tappa: dall'umiltà alla fiducia, all'inclinarsi alla genuflessione*

Nelle prime quattro maniere sono indicate quattro posizioni del corpo: l'inchino, la prostrazione, la flagellazione, la genuflessione, accompagnate da quattro posizioni spirituali: l'umiltà, la compunzione del cuore, la disciplina

<sup>14</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorsi* 27-31.

(in senso biblico), la fiducia. In queste quattro posizioni, il rapporto con la terra è sottolineato più o meno intensamente: ogni volta il corpo mostra una posizione diretta verso il basso, verso la terra: inchino la schiena è curva; nella prostrazione il corpo è steso in terra (in entrambi le posizioni, lo sguardo è verso la terra); per la disciplina e la genuflessione, le ginocchia sono in contatto con il suolo.

Simbolicamente la terra rappresenta il luogo del limite, della contingenza umana, è il luogo in cui abita l'uomo per opposizione al cielo dove dimora Dio. L'uomo nella concezione biblica è fatto con la polvere della terra: «Perché il Signore Dio conosce la nostra natura e si ricorda che siamo polvere» (*Sal* 103, 14), «Egli che formò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (*Gn* 2, 7)<sup>15</sup>.

Inscrivendo in una posizione del corpo l'atteggiamento dell'uomo rivolto verso terra, san Domenico ci indica una legge spirituale fondamentale: l'uomo è uscito delle mani di Dio, non è l'origine di se stesso, egli riconosce ciò che deve alla terra, che lo porta, lo nutre. Le prime quattro disposizioni spirituali vanno nello stesso senso.

Il primo modo insiste sull'umiltà; la parola latina *Humus* vuole dire la terra; l'umile è colui che è in contatto con la terra, cioè con i suoi limiti, si riconosce creatura e non Creatore. Sia con la disposizione spirituale, l'umiltà, sia con la posizione del corpo, l'inchinarsi, il percorso comincia col mettere l'uomo "al posto giusto" non soltanto verso Dio, ma anche verso gli altri e verso se stesso. Quando l'uomo s'inchina, si riconosce creatura. La posizione fisica manifesta una docilità che significa ricettività, accoglienza.

Il secondo modo continua nello stesso movimento: è la compunzione del cuore. San Domenico schiacciato dai suoi peccati piange, geme e si getta per terra. Quando piange i suoi peccati, fa vedere così l'intensità della sua relazione con Dio. Riconoscersi peccatore è un atteggiamento di verità verso

<sup>15</sup> *Lettera Orationis formas su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 15 ottobre 1989: «Per accostarsi a quel mistero dell'unione con Dio, che i padri greci chiamavano divinizzazione dell'uomo, e per cogliere con precisione le modalità secondo cui essa si compie, occorre tenere presente anzitutto che l'uomo è essenzialmente creatura, e tale rimane in eterno, cosicché non sarà mai possibile un assorbimento dell'io umano nell'io divino, neanche nei più alti stati di grazia. Si deve però riconoscere che la persona umana è creata "ad immagine e somiglianza" di Dio, e l'archetipo di questa immagine è il Figlio di Dio, nel quale e per il quale siamo stati creati» (Cf. *Col* 1, 16).

se stesso e verso Dio, permette un incontro senza illusione, una relazione senza ipocrisia.

Il terzo modo indica il bisogno di essere corretto, di essere ripreso da un altro.

Da ultimo, nel quarto modo, la fiducia nella misericordia di Dio verso Lui stesso, verso i suoi fratelli e verso i peccatori fa nascere nel santo un movimento ripetuto di genuflessioni di supplica.

Umiltà, compunzione, disciplina e fiducia sono tutte delle disposizioni che riconoscono una dipendenza da Dio. Tutte questi atteggiamenti spirituali manifestano che il primato è di Dio; sono tappe per ritrovare l'immagine e la somiglianza con il Creatore. Costituiscono ognuna un modo di porsi in verità davanti a Dio, sono come una preparazione all'incontro. Formano un tutto attorno ad un atteggiamento principale, quello dell'accoglienza, accoglienza della propria condizione di creatura davanti a Dio, accoglienza di Dio come Creatore e Salvatore, accoglienza dei propri limiti umani davanti a Colui che è infinito.

### *3.2 Seconda tappa: dall'ascolto all'intimità, in piedi*

Le tre maniere che seguono mostrano San Domenico in piedi. Il suo sguardo è rivolto verso il crocefisso o verso il cielo. Non è più un rapporto con la terra ma è ora verso il cielo. Il suo corpo si è progressivamente alzato per essere in piedi e lasciarsi attirare verso l'alto. Le sue braccia, le sue mani manifestano l'ascolto, il raccoglimento, l'accoglienza di un altro fino a che la presenza stessa di Cristo si iscriva totalmente nel gesto delle braccia stese a forma di croce. Poi le sue braccia si dirigono verso il cielo, e in un certo modo tutto il suo corpo. Certamente il settimo modo è il culmine del manoscritto. I tre modi di pregare in piedi, costituiscono il momento dell'incontro con Dio e un dialogo faccia a faccia in cui l'uomo con il suo atteggiamento mostra che anche il Signore è rivolto verso di lui.

Sul piano spirituale la disposizione interiore del quinto modo di pregare è costituita essenzialmente da un ascolto meditativo della parola di Dio. In un atteggiamento di raccoglimento intenso San Domenico ascolta, scruta, si raccoglie, si concentra in se stesso per rimanere fermo sull'ascolto della parola di Dio. Poi il suo corpo manifesta dall'interno il frutto della sua meditazione e cioè Cristo sulla Croce. Il santo si identifica totalmente al Salvatore, prega corporalmente come Gesù stesso nel momento culminante della

sua vita, e pregando così, è un altro Cristo. La sua tensione continua a causa della grazia che gli è accordata, quella di contemplare la gloria di Dio, "d'entrare nel santo dei santi fino al terzo cielo". Come gli angeli in piedi vedono il volto di Dio, così San Domenico è rapito nella visione beatifica.

Questi tre modi in cui San Domenico è in piedi indicano l'intimità della relazione con Dio. Al lettore non è dato soltanto di vedere il fondatore mentre prega, ma anche e soprattutto gli è mostrata la presenza stessa di Cristo che agisce e vive in lui. È un faccia a faccia con Dio e con suo Figlio Gesù, come San Domenico ci indica. Come la preghiera ebraica passa dall'atrio esterno all'atrio più interno che è il santo dei santi, luogo della presenza di Dio, così la preghiera di Domenico introduce a un incontro ineffabile fra Dio e il suo amico. I tre modi di pregare in piedi possono sintetizzarsi in una caratteristica, quella dell'incontro, incontro faccia a faccia con Dio e suo Figlio.

### *3.3 Terza tappa: dalla lettura amorosa alla predicazione sulle strade*

I due ultimi modi di pregare trasmettono la continuità dell'incontro intimo con Dio in una posizione semplice e familiare, vale a dire seduto o camminando. La posizione seduta e poi in cammino riporta San Domenico verso il suo cuore per un dialogo vivente e ricco che continua in ogni occasione. La preghiera si concentra verso l'interno, cioè verso il cuore. Il Signore abita il cuore di San Domenico, la sua lettura pregata è dialogo, oltre che ascolto e nutrimento. Come le posizioni, seduto e in piedi, sono familiari a ogni essere umano, così le disposizioni interiori vogliono manifestare questa stessa semplicità e familiarità.

San Domenico mostra così l'amicizia di Gesù con i suoi intimi, un'amicizia in cui non solo si trova il tempo di sedersi insieme, ma anche di camminare insieme sulle strade. Questi ultimi due modi, con il ritorno al cuore, indicano un movimento verso l'altro e anche verso tutti gli altri. Il suo movimento di conversione interiore è in realtà un'apertura per donare e donarsi nella predicazione: esse possono sintetizzarsi in un atteggiamento di dono.

## **4. La preghiera corporale di san Domenico: una manifestazione dell'Invisibile**

«È Cristo che vive in me» (*Gal 2, 20*).

Nella sua preghiera San Domenico indica che il suo corpo non è solo uno strumento per l'azione ma anche uno strumento d'espressione. È attraverso il suo corpo che si manifesta la sua vita interiore e che il suo cuore diventa percepibile. Il suo corpo "traduce" il suo cuore. Tutto il corpo di San Domenico è portatore di significato spirituale, diviene in certo modo immagine della sua anima, un segno del suo mistero di intimità con Dio. San Domenico pone il suo corpo al servizio dell'unione e della comunione con Dio, è orientato a questo fine, aiutare la comunione con Dio, come spiega Sant'Atanasio:

«Il corpo ha occhi per contemplare la creazione e per conoscere il Creatore, grazie a questo ordine di un'armonia meravigliosa; ha orecchie per ascoltare la parola di Dio e la legge di Dio; ha mani per realizzare i compiti essenziali e per elevarsi nella preghiera a Dio»<sup>16</sup>.

I gesti di San Domenico diventano strumenti di comunicazione e di comunione perché rivelano qualche cosa del suo mistero. Le attitudini corporee del santo non sono semplicemente un'interiorizzazione della preghiera; i suoi gesti sono la sua preghiera stessa e soprattutto una preghiera costruita da una presenza, la Presenza di Dio che dimora in lui, con Gesù Cristo<sup>17</sup>.

1. Il primo modo di pregare dà la chiave di lettura e d'interpretazione della fonte di tutta la sua preghiera corporea. Il Cristo viene nominato sei volte per sottolineare che è Lui il modello dell'umiltà. Cominciare dall'umiltà è in qualche modo indicare l'origine, l'inizio, la fonte della preghiera. In uno stesso movimento, ci è rivelata la disposizione spirituale vitale per entrare in comunione con Cristo, cioè l'umiltà, e nello stesso tempo l'origine della preghiera, cioè Cristo nella sua passione. Lo sguardo di San Domenico è fisso sul crocifisso, più profondamente su Colui che è fissato alla Croce, Cristo. Ecco perché quando s'inchina, risponde all'umiltà di Cristo che si è umiliato per noi sulla croce. Il suo gesto non è volontario, nel senso di una decisione presa in maniera autonoma: il suo inchino profondo è guidato

<sup>16</sup> *De Incarnatione Verbi*, PG 25, 95-128.

<sup>17</sup> Come scrive S. TOMMASO: «[...] proprius effectus huius sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum Apostolo: Vivo ego, iam non ego; vivit vero in me Christus» (*Gal 2, 20*), in *IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1.

dall'umiltà di Cristo sulla Croce quando reclina la testa prima di rendere lo Spirito (*Jn* 19, 30).

2. Quando San Domenico si getta per terra e piange, il peccato lo schiaccia, è commosso di compunzione nel suo cuore, però il suo atteggiamento è anche una risposta a Gesù stesso, che anche ha pianto su Gerusalemme (*Lc* 19, 41-44).

3. Nel terzo modo, San Domenico riceve la disciplina. Di nuovo, san Domenico non riceve la disciplina per obbedire a una regola esterna, ma per entrare in comunione più profonda con il Cristo che ha sofferto per lui quando fu flagellato.

4. Il santo si inginocchia nel quarto modo con un movimento di supplica interiore, come Stefano nel momento del suo martirio, ma anche come Gesù stesso quando era in agonia nell'orto degli olivi. Gesù supplica il Padre di «allontanare da Lui quel calice [...] la sua angoscia era tale che il suo sudore divenne come sangue rappreso che cadeva in terra» (*Lc* 22, 42.44). È allora che Gesù si rialza e esorta i suoi discepoli alla preghiera, avendo ritrovato, nel rimettere la sua vita tra le mani del Padre, la forza di andare incontro alla Passione. San Domenico, inginocchiandosi ripetutamente, prende a modello il Cristo in questo momento della sua agonia.

5. Nel quinto modo il santo si alza per leggere poiché «Gesù secondo il suo solito entrò un giorno di sabato nella sinagoga e si alzò a leggere» (*Lc* 4, 6). La ragione di questa posizione in piedi non potrebbe essere più chiara e precisa: San Domenico si alza, come Gesù alla sinagoga.

6. Quando San Domenico prega a mani e braccia aperte, più larghe possibile, a forma di croce, l'autore del manoscritto non riporta più le parole del fondatore, e dunque l'atteggiamento del suo corpo manifesta totalmente la presenza invisibile che l'anima. La sua persona in un certo senso "scompare" in un movimento d'oblazione totale, per lasciare che Cristo stesso imprima la forma della croce nel suo corpo. Pregando così, Domenico lascia trasparire totalmente Colui che è il suo modello e la sua fonte, il Cristo morto e risorto che vive e agisce in lui. Certamente questa posizione è l'esempio più illuminante per comprendere fino a che punto, quando la preghiera si iscrive in tutto il corpo, essa rifletta Dio che è presente e agisce; essa ci illustra il versetto di San Paolo: «Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo?» (*1 Cor* 6)

7. Nel settimo modo la tensione sale con la preghiera del corpo, che è tutto uno slancio verso Colui che è la fonte del suo desiderio, della sua estasi.

Il suo corpo come una freccia indica Colui che è assiso alla destra del Padre e che, sempre vivente, intercede per i peccatori.

8. Ecco perché, dopo una simile ascesa, San Domenico riprende un atteggiamento semplice e familiare, quello dell'uomo invitato da Gesù a sedersi con lui alla tavola dei peccatori. Il santo si siede non per riposarsi da solo, ma per rimanere nell'intimità con Colui che attorno ad una tavola ha spezzato il pane con i suoi discepoli. San Domenico continua questo dialogo di amicizia camminando, seguendo Gesù che è egli stesso "la Via". Camminare è anche seguire Gesù che accompagna chi cammina (come i pellegrini di *Emmaus*) ed è anche obbedire al suo ordine di annunciare la sua buona novella.

Il suo corpo appare, si manifesta, la sua visibilità mostra profondità e interiorità. Questa *epifania* è descritta nel testo delle "nove maniere". L'attitudine stessa di Domenico e la descrizione che ce ne dà il testo invita a passare dalla visibilità all'interiorità. Il superamento avviene perché c'è passaggio: lo spirituale e il divino si danno alla contemplazione attraverso gli umili segni del corporeo e dell'umano.

La *teologia fenomenologica* del corpo sviluppata da Giovanni Paolo II<sup>18</sup> fornisce considerevole arricchimento all'interpretazione della preghiera di San Domenico. Secondo la sua intuizione centrale, il corpo ha un significato sponsale, è segno di un dono: «L'essere umano appare nel mondo visibile come l'espressione più alta del dono divino perché racchiude in sé la dimensione interiore del dono». Così che il corpo è solamente lui «è capace di rendere visibile ciò che è invisibile: lo spirituale e il divino».

Attraverso tutto il suo corpo in preghiera San Domenico rivela l'invisibile Presenza che lo abita. In questo senso chiarisce l'affermazione di Giovanni Paolo II: «il corpo è sacramento» secondo questa definizione: «segno che trasmette efficacemente nel mondo visibile il mistero invisibile nascosto in Dio di tutta l'eternità». In effetti il sacramento coniuga un elemento fondamentale – essere segno e segno visibile d'una realtà invisibile che è il mistero di Dio – con un secondo elemento – essere causa efficace –. Il corpo è dunque sacramento non solo della persona, ma anche del mistero divino stesso.

<sup>18</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma 2003.

## 5. La preghiera corporale di San Domenico e le 4 corde del suo cuore

«Chiunque fa la volontà del Padre mio, che è nei cieli, mi è fratello, sorella e madre» (Mt 12, 50).

Questo percorso è interpretato nell'Amore di Gesù, nella più profonda imitazione di Gesù, una imitazione che non è mai esteriore, superficiale, ma interiore, nello Spirito Santo. Simbolicamente, San Domenico portava sempre il *Vangelo di San Matteo* sul suo cuore, nella tasca del suo abito e lo rileggeva instancabilmente.

Santa Teresa di Lisieux paragona spesso il suo cuore ad uno strumento di musica a corde: una lira, della quale l'Amore di Gesù fa vibrare le corde<sup>19</sup>. Come un violino, questa lira ha quattro corde, che sono precisamente quelle dell'Amore Filiale e dell'Amore Fraterno e dell'Amore Sponsale e dell'Amore Materno. Ogni uomo ha un cuore di figlio e di fratello e di sposo e di padre. Sono gli aspetti più essenziali dell'immagine e della somiglianza di Dio Amore nel cuore umano. Siamo tutti chiamati ad amare con tutto il nostro cuore, cioè con tutte queste "corde". Nel cuore di Domenico come nel cuore di Santa Teresa queste quattro corde suonano nel modo più meraviglioso. Possiamo considerare successivamente nel cuore di Domenico: l'amore filiale, l'amore fraterno, l'amore sponsale, l'amore materno.

1. San Domenico ci mostra visibilmente come ama con tutto il suo cuore. La prima tappa quella dell'accoglienza corrisponde all'amore filiale: le disposizioni interiori, l'umiltà, riconoscimento delle proprie colpe, docilità e fiducia sono le stesse del Figlio nei confronti di suo Padre. Il suo amore era l'amore per il Padre, fondamento del suo amore di Salvatore per la Chiesa, per tutta l'umanità redenta da Lui. Nel Cuore umano di Gesù, questo amore filiale si esprime essenzialmente come obbedienza, obbedienza al Padre fino alla morte della Croce.

2. La seconda tappa, quella dell'incontro, ci fa entrare nell'amore fraterno: San Domenico ama Gesù come il suo miglior amico, nell'ascolto, il dialogo, il rispetto. Siamo tutti chiamati ad amare con tutto il nostro cuore, a realizzare pienamente la nostra umanità, come uomini e donne, nella carità, nell'unico Amore di Gesù e del prossimo.

<sup>19</sup> Cf. F.M. LETHEL, *L'Amore di Gesù. La cristologia di santa Teresa di Gesù Bambino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

3. Nella terza tappa “gioca” con le due ultime corde: quella dell’amore sponsale e quella dell’amore paterno. Nell’ottava maniera il santo non nasconde il suo amore per Cristo dal quale si sente amato di amore folle. Lo Spirito Santo fa vibrare la corda sponsale del cuore, nel modo più forte, più puro e più bello, lo Spirito Santo che procede eternamente come l’Amore reciproco di Gesù Figlio e del suo Padre nella Trinità, viene mandato come Amore reciproco di Gesù Sposo della Chiesa sua Sposa. Egli ci presenta questa dimensione sponsale all’interno della Chiesa considerata come Sposa di Cristo. È proprio a questo titolo che noi siamo tutti chiamati a divenire sposi e spose di Cristo. Nella sua prospettiva, un cuore puro è un cuore talmente innamorato di Gesù, attaccato a Gesù. Così, l’amore sponsale di Gesù è la principale fonte di purezza, o piuttosto è l’essenza della purezza, è ciò che unifica la persona nell’amore. Nella nona maniera cammina sulle strade per trasmettere ciò che ha contemplato, diventa Padre dei suoi fratelli e di quelli verso i quali il Signore lo invia. L’amore di Domenico per Gesù è totalmente oblativo e possessivo, e solo così il suo amore verso gli altri può essere solo oblativo, e mai possessivo. È assolutamente necessario dare tutto il nostro cuore a Gesù, senza riserve, per accogliere il suo Amore, Domenico è sposo e padre, sposo per essere padre. Nel suo cuore, l’amore sponsale di Gesù è fonte di paternità spirituale: è un amore fecondo. Questa intimità personale ed esclusiva dell’amore sponsale è paradossalmente la più profonda apertura del cuore a tutti gli uomini nella dimensione dell’amore paterno. Domenico chiamava i peccatori non solo “i miei fratelli”, ma anche “i miei figli”.

## 6. Conclusione

La preghiera vissuta come trasfigurazione e resurrezione pone i fondamenti teologici di una vita spirituale più gioiosa e più affascinante. Essa crede nell’unità dell’uomo, anima-corpo-spirito. È attraverso questo corpo che noi manifestiamo le realtà interiori, la conversione, la carità, ma anche la giustizia e l’arte, ecc. Nella preghiera, in vari modi, i santi esprimono sempre la stessa verità: la loro vita può essere interamente vissuta in Dio e diventare “segno della Sua presenza”. Nel modo di pregare dei santi, traspare un insegnamento sull’antropologia cristiana, quella dell’uomo che vive in relazione con Dio vivente e che dà la vita.

«Figlio della Resurrezione» (*Lc* 20, 36), il cristiano ha il compito di incarnare nel mondo lo splendore della nuova creatura e annunciare le realtà

del Regno futuro rendendole manifeste, come se già segretamente presenti. La fede cristiana si è portata a parlare del "mistero della salvezza": nel corpo facciamo l'esperienza della fragilità della carne e della forza dello Spirito. Nella fede il capovolgimento è totale: tutto è possibile poiché lo Spirito ci è stato dato. Tutto è possibile alla carne che lo Spirito ha sposato: anche di risuscitare. La resurrezione è veramente il segreto finale della preghiera e quindi del mistero della fede: il mistero di Dio che ci apre all'intelligenza del mistero dell'uomo.

«Colui che è stato iniziato alla potenza nascosta della resurrezione conosce lo scopo in vista del quale Dio ha predisposto l'inizio di tutte le cose»<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Centurie sulla teologia*, I, 66.



# THEOLOGIE ET EXPERIENCE DANS LA DOCTRINE DE SAINT LOUIS-MARIE DE MONTFORT

ETIENNE RICHER

PATH 7 (2008) 407-425

## 0. Introduction

Dissipant d'injustes préjugés, le Serviteur de Dieu Jean-Paul II (1920-2005) n'a pas hésité à reconnaître la présence d'une *doctrine*<sup>1</sup> dans les écrits de saint Louis-Marie de Montfort (1673-1716), ardent prédicateur de la «science suréminente de Jésus» qui est la «grande science des saints»<sup>2</sup>. La présente contribution vise à montrer d'une part que l'auteur du *Secret de Marie*, mérite objectivement le qualificatif de «théologien de classe»<sup>3</sup> qui lui a été reconnu par ce Pape héritier et promoteur de son *totus tuus* (VD 216, 233, 266), et d'autre part que la *doctrine vécue* de ce saint missionnaire orienté vers les plus pauvres est une alliance indissoluble de théologie et

<sup>1</sup> Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Rosarium Virginis Mariae*, 16 octobre 2002, n. 15; ID., Lettre *Aux religieux et religieuses des congrégations montfortaines sur la doctrine mariale de leur fondateur* (désormais: LFM), 8 décembre 2003, n. 1, in "L'Osservatore Romano", éd. en langue française, 20 janvier 2004, 2-3. Proclamé bienheureux par Léon XIII en 1888, puis déclaré saint par Pie XII en 1947, saint Louis-Marie de Montfort a vu sa mémoire liturgique inscrite au calendrier liturgique romain, sur décision de Jean-Paul II, en 1996 (cf. "Notitiae" 32 (1996), 658).

<sup>2</sup> SAINT L.-M. GRIGNON DE MONTFORT, *L'Amour de la Sagesse Eternelle*, n. 8. 9. et 93. Désormais les références aux écrits du saint seront indiquées par sigles entre parenthèses dans le corps du texte: VD = *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*; SM = *Le Secret de Marie*; ASE = *L'Amour de la Sagesse Eternelle*; SR = *Le Secret admirable du très saint Rosaire*; LAC = *Lettre aux amis de la Croix*; PE = *Prière embrasée*; C = *Cantiques*; RCM = *Règles des prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie*. Nous citons selon l'édition critique des Œuvres Complètes (Paris, 1966, ed. du Seuil).

<sup>3</sup> JEAN-PAUL II, *Ma vocation, don et mystère*, Cerf/Mame, Paris 1996, 42.

d'expérience de l'«Amour de Jésus que nous cherchons par Marie» (VD 67), dont elle offre une science vraie, si ce n'est éminente<sup>4</sup>.

Pour ce faire, nous prendrons en considération ce que l'enseignement de Louis-Marie doit à la profondeur mystique de son expérience personnelle, sur laquelle il reste, à l'instar de Jean de la Croix, fort discret, tout en examinant la qualification proprement doctrinale de sa mystagogie. Si, pour être vraie, une pédagogie de sainteté se doit d'être nourrie par l'expérience humaine et spirituelle, elle n'en requiert par moins une expression objective, fondée sur la vérité de la foi, enracinée dans l'Écriture interprétée en Église. En l'occurrence, la spiritualité mariale montfortaine s'enracine en Jésus-Christ en tant qu'Il est la Vérité et «l'abîme de toute la science» (ASE 12) et elle se laisse découvrir dans des écrits qui s'avèrent être l'écrin d'une *doctrine* au service du chemin de sanctification de tous les baptisés. En supposant connus les différents écrits qui forment le *corpus* montfortain<sup>5</sup>, nous nous proposons de vérifier le bien-fondé et le sens de la qualité de «théologien de classe» (1) bien méritée par saint Louis-Marie pour sa vraie science d'Amour de Jésus en Marie (2), précieux viatique pour les chrétiens du nouveau millénaire.

## 1. Un théologien de classe

Dès l'immédiat après Concile, alors qu'un professeur du renom de Karl Rahner crut, trop hâtivement, pouvoir discerner chez Grignon de Montfort quelque défaut d'«unilatéralité»<sup>6</sup>, bien d'autres commentateurs s'employèrent à souligner au contraire l'harmonie entre sa doctrine et l'enseignement du Concile Vatican II<sup>7</sup>. Au dire de cet artisan du renouveau conciliaire que

<sup>4</sup> L'expression «Amour de Jésus en Marie» empruntée à F.-M. Léthel (cf. *L'Amour de Jésus en Marie*, Ad Solem, Genève 2000, 2 vol.) indique la dynamique christocentrique et l'intériorité mariale des écrits du saint.

<sup>5</sup> Pour une présentation du *corpus* montfortain: cf. M. DORIO HUOT, *Il corpus degli scritti di S. Luigi Maria di Montfort*, in «Spiritualità Monfortana» 2 (2003), 59-95.

<sup>6</sup> Cf. K. RAHNER, *Saggi di spiritualità*, Roma 1965, 172; ID., *Saggi di cristologia e di mariologia*, ed. Paoline, Roma 1965, 299.

<sup>7</sup> Cf. H.-M. MANTEAU-BONAMY, *De Grignon de Montfort à Vatican II*, in «Cahiers marials» 10 (1966), 120-126; A. RUM, *Il Trattato della vera devozione a Maria alla luce del Vaticano II*, in «La Madonna» 14 (1966), 3, 17-23; F.-M. LÉTHEL, *Marie Toute Sainte et Immaculée dans le mystère du Christ et de l'Église: la doctrine de saint Louis-Marie de Montfort à la lumière du Concile Vatican II*, in PATH 3 (2004), 507-556.

fut le pape Jean-Paul II cette «pensée mariale s'enracine dans le Mystère trinitaire et dans la vérité de l'Incarnation du Verbe de Dieu»<sup>8</sup>:

«Oui, Marie nous rapproche du Christ, nous conduit à Lui, à condition que l'on vive son mystère dans le Christ. Le traité de saint Louis-Marie Grignion de Montfort peut déconcerter par son style un peu emphatique et baroque, mais la substance des vérités théologiques qu'il contient est incontestable. Cet auteur est un théologien de classe»<sup>9</sup>.

Un examen attentif de ce titre permet de prendre la mesure du souffle doctrinal qui fonde et anime la pédagogie de sainteté de Louis-Marie<sup>10</sup>, inscrite dans une véritable théologie de l'Amour de Jésus en Marie, qui mérite d'être appréciée à sa juste valeur.

### 1.1 Une injustice dissipée

Sous la plume de Jean-Paul II, Louis-Marie de Montfort se voit considéré non seulement comme un saint vénéré comme tel dans l'Eglise, ou comme un maître de vie spirituelle recommandable, mais aussi comme un «théologien de classe», dont la valeur, en tant que tel, appelle une meilleure et progressive reconnaissance. Une telle évaluation, choisie bien sûr à dessein, traduit l'intention de dissiper une injustice<sup>11</sup>. Le caractère inédit de la formule ne doit cependant pas tromper: pour une part, ce qu'exprime le titre de «théologien de classe» s'inscrit dans une réelle continuité avec le jugement clairvoyant de bien des interprètes des écrits de Montfort depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle.

Dès 1902, A. Lhoumeau affirmait que la *Vraie dévotion* enseignée par Montfort est «une vraie somme de théologie mariale»<sup>12</sup>. Il convient de rappeler les termes de l'homélie de la messe de canonisation de Louis-Marie, qui, au dire du pape Pie XII, «savait mettre à la portée des plus simples le

<sup>8</sup> JEAN-PAUL II, *Ma vocation, don et mystère*, op. cit., 42.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cf. E. RICHER, *La pédagogie de sainteté de saint Louis-Marie de Montfort*, Téqui, Paris 2003.

<sup>11</sup> Cf. G. MUCCI, *San Luigi Maria Grignion di Montfort - La dottrina cristologico-mariana*, in «La Civiltà Cattolica» 152 (2001), I, 265.

<sup>12</sup> A. RUM, *La spiritualità mariana di s. Luigi-Maria Grignion da Montfort*, in AA.VV., *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, Roma-Milano 1984, 578.

trésor d'une *théologie solide et profonde* – en quoi il excellait<sup>13</sup>. Dans une thèse soutenue en cette même année 1947, le montfortain hollandais J. M. Hermans, puis plus récemment R. Laurentin, reconnaissent ouvertement à Louis-Marie la qualité de théologien, en précisant qu'il ne s'agit pas d'une théologie universitaire<sup>14</sup>. A l'occasion du quatrième Congrès intermontfortain (1992), le professeur P. Coda use d'une formule qui annonçait en substance le mot de Jean-Paul II: «Il Montfort, in realtà, non è solo un grande spirituale, ma è anche teologo di razza»<sup>15</sup>. En 1993, F.-M. Léthel donna à Lisieux une conférence ayant pour titre *Thérèse de Lisieux et Louis-Marie de Montfort: deux docteurs pour notre temps*<sup>16</sup>.

Dans leur variété et leurs accents propres ces essais de qualification se trouvent à la fois intégrés, dépassés ou confirmés par l'expression "théologien de classe" adoptée par Jean-Paul II: au jugement du postulateur de la cause, il s'agit à la fois d'un point d'arrivée et d'un nouveau point de départ<sup>17</sup>. Si cette expression est employée dans un livre autobiographique et non dans un document magistériel officiel, elle n'en a pas moins suscité une nouvelle vague d'études montfortaines approfondies qui ont préparé la rédaction du *Supplex libellus*<sup>18</sup>. Il est fort significatif que ce dernier reprenne ce titre de "théologien de classe", en énonçant clairement les arguments dogmatiques et didactiques qui plaident en ce sens: fidélité à la Révélation, présentation historico-salvifique, sens de la globalité et de la hiérarchie des vérités, conscience équilibrée du rôle de Marie dans l'histoire du salut, clarté de la structure de pensée et précision du langage, orientation pratique, présentation du mystère chrétien dans son entier. Le fait que le *corpus* montfortain

<sup>13</sup> PIE XII, *Homélie aux pèlerins à l'occasion de la canonisation de Louis-Marie Grignion de Montfort*, in "Acta Apostolicae Sedis" 39 (1947), 411. (Nous soulignons).

<sup>14</sup> Cf. J.-M. HERMANS, *La méthode de saint Louis-Marie Grignion de Montfort*, in "Documentation montfortaine" 6 (1961), n. 28, 6; R. LAURENTIN, *Dieu seul est ma tendresse - La vie et l'expérience spirituelle de L.-M. de Montfort*, F.-X. De Guibert, Paris 1984, 141.

<sup>15</sup> P. CODA, *La SS.ma Trinità e Maria nel 'Trattato della vera devozione' di Grignion de Montfort*, in "Nuovà Umanità" XV/86 (1993), 15.

<sup>16</sup> Cf. F.-M. LÉTHEL, *Thérèse de Lisieux et Louis-Marie de Montfort: deux docteurs pour notre temps*, in "Vie Thérésienne" 34 (1994), 134.

<sup>17</sup> Cf. B. CORTINOVIS, *Presentazione*, in "Spiritualità Monfortana" 2 (2003), 7.

<sup>18</sup> CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Concessionis tituli doctoris ecclesiae universalis Sancto Ludovico Mariae Grignion de Montfort Summo Pontifici Johanni Paulo II Supplex Libellus*, 6 janvier 2000, 20 p.

satisfasse à ces critères fondamentaux vient étayer solidement la légitimité et l'exactitude de cette qualification.

## 1.2 *Serviteur de la Révélation dans la Tradition vivante*

Le *Supplex libellus*, emboîtant le pas des experts, met en valeur le fait que Louis-Marie puise à la source unique de la Révélation à travers l'Écriture et la Tradition, dans l'obéissance au Magistère:

«Formé à l'étude de la théologie selon les directives du Concile de Trente, Grignion de Montfort prend soin de fonder chacune de ses affirmations sur la Parole de la Révélation [...]. Outre les Évangiles [...] les plus souvent cités, nous découvrons – et c'est un peu surprenant dans le contexte historique qui est le sien – qu'il utilise les livres sapientiaux, dont il se sert pour parler de Jésus-Christ, Sagesse éternelle et incarnée, et pour exhorter les chrétiens à rechercher la vraie sagesse [...]. La valeur de sa théologie vient avant tout de sa fidélité à la Révélation [...]»<sup>19</sup>.

Louis-Marie de Montfort s'est bien gardé des formulations prolixes et encombrées de révélations privées. Curieusement sa fidélité à la Révélation et son attention constante à l'histoire du salut qui culmine en Jésus-Christ ne fut pas toujours suffisamment perçue avec toute l'acuité requise. A titre d'exemple, un jugement critique formulé jadis par Y.-M. Congar au sujet du *Traité de la vraie dévotion* mérite discussion.

### 1.2.1 *Intelligence croyante du donné révélé et dévotion*

Dans un manuel dont il est l'auteur, Congar énonce en effet l'avis suivant:

«Un certain type de "théologie spirituelle" se déploiera dans des œuvres où le développement des idées obéit directement, non au Donné révélé, mais aux indications de la dévotion, par exemple le *Traité de la vraie dévotion* de saint Louis-Marie Grignion de Montfort (+1716), et beaucoup de traités mariologiques qui se multiplient à partir de la Réforme»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Ivi*, 9-12.

<sup>20</sup> Y.-M. CONGAR, *La foi et la théologie*, Desclée, Tournai 1962, 261.

Un tel jugement sur l'articulation, chez Montfort, entre l'intelligence croyante du donné révélé et la dévotion, appelle plusieurs remarques.

Tout d'abord l'on ne peut que se féliciter de ce que Congar, après avoir nommé précédemment Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, fasse ainsi explicitement mention de Montfort parmi les "théologiens spirituels" de la période moderne. Dans les manuels, le fait est suffisamment rare pour être apprécié. Que les traités spirituels publiés après la Réforme ne soient pas tous d'égale valeur, qu'un certain nombre présentent un défaut d'objectivité et d'équilibre parce qu'ils tendent à majorer tout ce qui peut servir à proposer une expérience religieuse particulière, un donné intérieur subjectif, parfois sans enracinement suffisant dans le donné de la Révélation elle-même, soit. Mais il serait gravement injuste de ranger le *Traité* de Montfort dans une telle catégorie. Dans une étude visant à vérifier si la piété mariale catholique savait toujours éviter la tentation d'une tendance monophysite tout en tenant de bouche et d'intention les formules christologiques de Chalcédoine, le même Congar constatait d'ailleurs lui-même que le *Traité* de Grignon de Montfort «est beaucoup mieux équilibré»<sup>21</sup> que certaines pages d'autres auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle connus de lui. Louis-Marie «plus attaché à la science des saints qu'à la théologie»<sup>22</sup>, lisait beaucoup de ces livres traitant de la vie spirituelle, et au dire des historiens ce n'était somme toute pas plus mal: au XVII<sup>e</sup> siècle la réflexion sur le mystère chrétien avait souvent plus avancé dans les écrits spirituels que dans les manuels de théologie, se démarquant rarement d'une répétition figée, tout au moins en France.

Affirmer que sous la plume de Louis-Marie le développement des idées n'obéit pas directement au donné révélé, mais plutôt à la lumière en quelque sorte "autonome" de la dévotion n'est pas seulement sévère mais rigoureusement inexact: pour s'en convaincre il suffit de considérer son rapport privilégié à cette médiation objective de la vérité révélée qu'est l'Écriture. Certes, la doctrine de Louis-Marie s'enracine fortement aussi dans le donné intérieur de son expérience spirituelle et il ne craint d'ailleurs pas de parler souvent à la première personne du singulier, tout en demeurant plutôt avare de confidences. Mais pour ne pas se méprendre sur la relation entre donné révélé et dévotion chez Montfort et donc pour découvrir et mesurer dans

<sup>21</sup> Y.-M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, DDB, Paris 1952, 85, note 39.

<sup>22</sup> J. B. BLAIN, *Abrégé de la vie de Louis-Marie Grignon de Montfort* (Documents et Recherches II), Rome 1973 (ms rédigé entre 1722-1724), 184-189.

toute son ampleur son charisme de sagesse, il nous apparaît particulièrement opportun de respecter le principe contenu dans l' "Avis du *Teresianum*" en faveur du Doctorat de Thérèse de Jésus:

«à l'évidence la science sacrée jaillissant dans l'Eglise des choses révélées est non seulement une science des Paroles de Dieu (on veut dire des vérités et notions consignées dans les livres saints), mais aussi une science des choses et du mystère lui-même du salut enfoui dans les entrailles de l'Eglise, découvert par la contemplation et l'intelligence de l'expérience»<sup>23</sup>.

Dans cette perspective, l'étude de son rapport à l'Écriture permet de reconnaître chez Grignon de Montfort comme déjà chez François d'Assise, Thérèse d'Avila ou Thérèse de Lisieux une véritable «alliance indissoluble de doctrine et d'expérience»<sup>24</sup>. La science du Père de Montfort, qui énonce lui-même l'ordre des priorités entre les sources auxquelles il puise, est toute entière relative à la vérité divine du mystère révélé auquel il adhère dans la foi et l'amour: «Je lis, *après* l'Écriture, /Des livres de piété/Dont la doctrine soit pure/Et pleine de charité; /Non pour goûter leur langage, /Mais pour en être plus sage» (C 139, 56).

### 1.2.2 *Lecteur amoureux de la Parole*

Louis-Marie n'oublie jamais le primat de l'Écriture. Certes, il ne pratique aucunement la nouvelle lecture critique prônée par son contemporain Richard Simon (1638-1712), oratorien antibérullien alors en suspicion et condamné par Bossuet (1627-1704), mais il s'attache à une véritable *lectio divina* héritée des Pères et des moines, à une écoute religieuse et à une lecture amoureuse de la Parole, et ainsi à une appropriation personnelle de l'Écriture dont tous ses écrits, de manières diverses, sont imprégnés. Dans le *Traité de la vraie*

<sup>23</sup> «scientiam videlicet sacram in Ecclesia ex revelatis erumpentem non modo esse scientiam Verborum Dei (utputa veritatum et notionum in Sacris Libris consignatarum) sed et scientiam rerum ipsiusque mysterii salutis in visceribus Ecclesiae reconditi, contemplatione et experimentalis intelligentia explorati», in CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Concessionis tituli doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam Ecclesiam, necnon officii et missae de communi Doctorum Virginum in honorem S. Teresiae Abulensis Virginis, ordinis Carmelitarum Discalceatorum Parentis*, Romae 1969, 66-67. (Nous traduisons).

<sup>24</sup> J. CASTELLANO, *Eminens doctrina: une condition nécessaire pour être Docteur de l'Eglise*, in "Vie Thérésienne" 35 (1995), 140, 14.

*dévotion*, les citations bibliques explicites ou implicites, de l'Ancien comme du Nouveau Testament, sont abondantes (140 citations explicites, plus de 300 allusions). Il en est de même dans le *Secret de Marie*. Dans le *Secret admirable du très saint Rosaire*, il est significatif que la densité des références bibliques s'accroît considérablement dans les pages les plus authentiquement montfortaines (SAR 116-154). La *Prière embrasée*, imprégnée des *Psaumes*, est toute entière d'inspiration biblique (31 citations, une quinzaine d'allusions).

Une étude de M. Gilbert a souligné à quel point dans *L'Amour de la Sagesse éternelle*<sup>25</sup>

«le texte biblique est au départ de la réflexion [...] (il) ne sert pas de confirmation à une doctrine déjà construite; il en est la base, le fondement et la source même. Montfort ne fait qu'explicitement le texte scripturaire [...]. Il est surprenant en vérité de constater l'impact du *Livre de la Sagesse* sur le traité de Montfort»<sup>26</sup>.

Ce premier *opus* montfortain est d'autant plus précieux qu'aucun commentaire patristique du *Livre de la Sagesse* n'a été conservé. Celui de Louis-Marie propose, explique Gilbert, une lecture chrétienne de l'ensemble de la tradition sapientielle biblique<sup>27</sup>.

S'il est certain que dans le *Traité de la vraie dévotion* ou dans le *Secret* la réflexion de Montfort ne part plus d'un livre biblique précis, cela ne signifie aucunement que sa pensée aurait cessée d'être biblique. Au contraire sa pensée, nourrie de l'Écriture et des Pères, est parvenue à sa pleine maturité. Désormais il a suffisamment assimilé l'Écriture au point d'en faire son propre langage: il est caractéristique que

«les allusions sont le plus souvent incorporées à sa pensée, elles entrent spontanément dans le mouvement de sa phrase, façonnent son langage et font ainsi de son style un véritable style biblique»<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Les arguments avancés en soliste par B. Guitteny (cf. *Nouvelle Revue Théologique* 125 (2003), 99-114) pour contester l'attribution de ce traité à saint Louis-Marie se sont avérés plus troublants que convaincants.

<sup>26</sup> M. GILBERT, *L'exégèse spirituelle de Montfort*, in "Nouvelle Revue Théologique" 104 (1982), 680-684.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 687-688.

<sup>28</sup> J.-P. MICHAUD, *Bible/Parole de Dieu*, in *Dictionnaire de Spiritualité Montfortaine*, Novalis, Ottawa 1994, 187.

La plupart des textes bibliques sont interprétés pour exprimer le rôle de la Vierge Marie dans toute l'économie du salut et dans la vie spirituelle des chrétiens:

«si, comme une harpe, tout le corps de l'Écriture retentit du nom et du mystère de Jésus-Christ, l'oreille exercée de Montfort en perçoit les harmoniques mariales. Et il partage ses découvertes aux autres. Mais, il l'a dit et redit, c'est toujours pour ramener à la musique fondamentale»<sup>29</sup>.

Nulle part dans les écrits du Père de Montfort il n'est dit que la Vierge Marie serait elle-même la Sagesse: «non pas qu'elle soit au dessus de la divine Sagesse, vrai Dieu, ou qu'elle l'égal» (ASE 205) mais «Elle est devenue la Mère, la maîtresse et le trône de la divine Sagesse» (ASE 203). Lorsque Montfort considère *de facto* certains textes sapientiaux (*Pr* 8, 22-35; *Pr* 9, 1; *Ps* 46 (45), 6; *Si* 24, 5-16) comme de véritables lieux bibliques de la mariologie, c'est parce qu'il se situe, *lex orandi lex credendi*, dans le droit fil de la tradition liturgique.

A ce propos un témoignage éloquent du futur pape Benoît XVI, qui vient confirmer la justesse de la lecture montfortaine des sapientiaux, doit être signalé. Après avoir fait sienne provisoirement, sous l'influence de la critique de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle, la lecture exclusivement christologique des textes sur la Sagesse, y compris ceux adoptés par la liturgie pour certaines fêtes de la Vierge (*Pr* 8; *Si* 24), le cardinal Ratzinger discerna qu'une telle lecture tendait à méconnaître la spécificité de ces textes et s'en expliqua en ces termes:

«du point de vue du Nouveau Testament, la sagesse renvoie, d'une part au Fils en tant que Parole en qui Dieu crée, d'autre part aussi à la créature, au véritable Israël personnifié dans la servante humiliée dont tout l'être prend le visage du *Fiat mihi secundum verbum tuum*. La *sophia* renvoie au *logos*, à la parole qui fonde la sagesse, mais aussi à la réponse féminine qui reçoit la sagesse et la fait fructifier. Extirper les aspects mariaux de la sophiologie efface en définitive toute une dimension biblique et chrétienne»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> *Ivi*, 191.

<sup>30</sup> J. RATZINGER, *La Fille de Sion - Considérations sur la foi mariale de l'Église*, Paris 2002, 42-43.

Il serait difficile de ne pas reconnaître en cette explication une confirmation lumineuse de la lecture mariale de ces textes, que Montfort méditait et commentait avec prédilection. Le fait de l'Incarnation, évènement indissociablement christologique et marial, n'est-il pas l'évènement biblique par excellence, fondamental, autour duquel est construit tout le chef-d'œuvre de Grignion de Montfort? A l'évidence, ce serait donc juger sur les apparences et opérer un grave contresens que de conclure que le développement des idées de l'auteur du *Traité de la vraie dévotion* n'obéit pas directement au donné révélé. La théologie montfortaine est sans cesse fondée, animée et finalisée par l'Écriture, médiation objective de la vérité révélée, en vertu de l'autorité que lui confère la personne du Verbe Incarné et que le témoignage apostolique confirme.

En outre, comme l'a souligné le *Supplex libellus*, et ainsi qu'en témoignent le plan et l'organisation de l'exposé des traités montfortains eux-mêmes (cf. VD 60-89; SM 6-22), Louis-Marie possède un sens très aigu de la globalité et de la «hiérarchie des vérités de la doctrine catholique»<sup>31</sup> sans jamais perdre de vue qu'aucune d'elles ne saurait être omise ou mise en doute par le chrétien. En cela l'enseignement du Père de Montfort traduit bien sa fidélité au *Contrat d'alliance avec Dieu*<sup>32</sup> qu'il proposait à tous durant ses missions populaires. Ceci n'est pas sans conférer au message montfortain les qualités d'une synthèse apte à affermir et éclairer la foi des fidèles comme des pasteurs.

### 1.3 Une synthèse au service de la foi

Dans la description de sa propre expérience spirituelle, Jean-Paul II a pris soin de préciser un fait important auquel il convient de prêter la plus grande attention:

«Il y eut une période où je remis en cause dans une certaine mesure mon culte pour Marie, considérant que développé excessivement, il finirait par compromettre la suprématie du culte dû au Christ. C'est alors que le livre de saint Louis-Marie Grignion de Montfort intitulé *Traité de la vraie*

<sup>31</sup> Décret *Unitatis Redintegratio* 11; CEC 90 et 234.

<sup>32</sup> Cf. *Le Contrat d'Alliance avec Dieu*, in *Œuvres Complètes*, op. cit., 823-827.

*dévotion à la Sainte Vierge fut pour moi une aide précieuse. J'y trouvai la réponse à mes doutes*<sup>33</sup>.

Un tel constat, outre sa vérité autobiographique, revêt un intérêt tout particulier dans la perspective d'une évaluation de la force mystagogique ainsi que d'une reconnaissance possible de l'éminence de la doctrine de Louis-Marie: en effet, celle de la doctrine des quatre premiers Docteurs de l'Eglise d'Occident (Augustin, Ambroise, Jérôme, Grégoire le Grand) a été justement reconnue parce que par leur apport doctrinal respectif *errorum tenebrae profligatae, obscura fuerint dilucidata, dubia declarata, Sripturarum aenigmata reserata sunt*<sup>34</sup>. Toutes proportions gardées, telle est aussi l'expérience que Karol Wojtyła, partage avec tant d'autres avant et après lui, depuis la redécouverte du *Traité*. Conforme à l'ordre des vérités de la doctrine catholique, dont elle constitue une synthèse particulièrement harmonieuse et éclairante, le message montfortain présente cette vertu de dissiper les doutes et d'affermir la foi et la dévotion authentiques.

Non seulement la qualification de "théologien de classe" que Jean-Paul II a su reconnaître à Louis-Marie ne saurait être considéré comme un excès d'emphase, mais elle ressemble fortement au témoignage de saint Bonaventure s'inclinant devant la supériorité de la science non universitaire de saint François d'Assise<sup>35</sup>. Saint Louis-Marie, dont le charisme d'enseignement s'est déployé à travers l'exercice d'un ministère d'annonce missionnaire de l'Évangile et de fondateur, a reçu de Dieu, à l'instar du *Poverello*, une sage intelligence des Écritures qui fait de lui un "théologien" de la "classe" des amis de Dieu qui puisent leur science dans une connaissance intérieure de son Mystère.

## 2. Une vraie science d'Amour de Jésus en Marie

Dès le premier traité de Louis-Marie, l'accent est mis sur l'Amour de la Sagesse divine. Celui que Louis-Marie cherche à connaître et à faire connaî-

<sup>33</sup> JEAN-PAUL II, *Ma vocation, don et mystère*, op. cit., 42.

<sup>34</sup> P. LAMBERTINI, *De servorum Dei Beatificatione et de beatorum canonizatione*, lib. IV, pars. II, in *Opera omnia*, editio novissima, Prati 1841, 513.

<sup>35</sup> Cf. *Legenda Major*, ch. 11, n. 2, in FRANÇOIS D'ASSISE, *Documents - Ecrits et premières biographies*, rassemblés et présentés par Th. Desbonnets et D. Vorreux, Paris 1968<sup>2</sup>, 660-662.

tre pour l'aimer et le faire aimer, c'est Jésus, Sagesse éternelle et incarnée. La pleine connaissance de Dieu n'est pas une "gnose", une spéculation humaine sur les grandeurs insondables de Dieu, mais une découverte de son Amour à travers les mystères de la vie, de la mort et de la gloire de Jésus, la Sagesse incarnée:

«Peut-on aimer ce qu'on ne connaît pas? Peut-on aimer ardemment ce qu'on ne connaît qu'imparfaitement? Pourquoi est-ce qu'on aime si peu la Sagesse éternelle et incarnée, l'adorable Jésus, sinon parce qu'on ne la connaît pas, ou très peu? Il n'y a presque personne qui étudie comme il faut, avec l'Apôtre, cette science suréminente de Jésus, qui est cependant la plus noble, la plus douce, la plus utile et la plus nécessaire de toutes les sciences et connaissances du ciel et de la terre [...]. Savoir Jésus-Christ la Sagesse incarnée, c'est assez savoir; savoir tout et ne pas le savoir, c'est ne rien savoir [...]. De quoi nous serviront toutes les autres sciences nécessaires au salut si nous ne savons celle de Jésus-Christ, qui est l'unique nécessaire et le centre où toutes doivent aboutir?» (ASE 8-12).

Cette fervente élévation extraite de *L'Amour de la Sagesse éternelle* traduit bien la communion aimante de Louis-Marie au mystère de Jésus dans l'Esprit Saint et l'enracinement de sa pensée et de sa catéchèse dans l'Écriture lue en Église. La science, objet de la quête de notre auteur, c'est la «science suréminente de Jésus» (ASE 8). Nous ne saurions trop souligner à quel point le rôle de Marie est toujours mis en lien avec la mission de son Fils et avec l'ensemble de l'économie du Salut. La pensée montfortaine, qui présente la véritable dévotion à la sainte Vierge comme «le plus grand des moyens et le plus merveilleux de tous les secrets pour acquérir et conserver la divine Sagesse» (ASE 203), s'accorde avec ce caractère essentiellement christologique de la pensée patristique concernant la Vierge Marie.

Il s'agit d'une *science*, car nul ne peut aimer s'il ne connaît. Grignon de Montfort croyait, explique Lhoumeau, que

«l'on aime comme on voit, et que l'on agit comme on aime; que si la science n'est pas la mesure de la sainteté, elle en est le premier principe; qu'elle est un puissant moyen de sanctification, et qu'un certain degré de connaissance acquise ou infuse est nécessaire pour progresser dans l'union divine»<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> A. LHOUMEAU, *La vie spirituelle à l'école du B<sup>x</sup>L.* - M. Grignon de Montfort, Tours 1932<sup>6</sup>, 27.

Dans la *Lettre circulaire aux Amis de la Croix* comme dans *L'Amour de la Sagesse éternelle*, une telle science est qualifiée de *suréminente* (LAC 26). On doit reconnaître chez Grignon de Montfort, ainsi que l'avait perçu Lhoumeau,

«non seulement une érudition, mais (ce qui est plus rare) un sens théologique remarquable. Il l'a puisée sans doute dans l'étude des auteurs et de la patrologie, mais aussi dans ces lumières d'un autre ordre que la contemplation donne aux saints»<sup>37</sup>.

En cela Louis-Marie confirme à sa manière à quel point, selon l'expression de Christoph Schönborn, «les deux chemins de la théologie, celui de l'expérience de Dieu et celui de l'«érudition divine», restent intimement liés»<sup>38</sup>.

### 2.1 *Un sens théologique remarquable*

Loin de cultiver l'anti-intellectualisme que certains biographes ou commentateurs de la fin du XX<sup>e</sup> siècle ont parfois osé lui prêter, saint Louis-Marie était loin d'être insensible à la connaissance vivante du dogme, autrement dit au soin et au sérieux avec lequel le contenu de la Révélation elle-même est assimilé et enseigné à travers la dévotion vécue qui se doit d'être *vraie*. Bien qu'il ait opté, précise S. de Fiores,

«plus pour la «science des saints» que pour celle des savants, il a fait de solides études de théologie; il a pu ainsi accumuler et notamment au plan marial, une documentation importante qui lui permettra plus tard de traduire et de communiquer son expérience spirituelle en quelques œuvres majeures»<sup>39</sup>.

Il convient de reconnaître au Père de Montfort, justement qualifié, depuis Brémond (+1933), de «dernier des grands bérulliens»<sup>40</sup>, une peinture

<sup>37</sup> A. LHOUMEAU, op. cit., 20-21.

<sup>38</sup> CH. SCHÖNBORN, *L'unité de la foi*, Mame, Paris 1993, 36.

<sup>39</sup> S. DE FIORES, «Louis-Marie Grignon de Montfort», in *Dictionnaire de Spiritualité Montfortaine*, op. cit., 804.

<sup>40</sup> H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, IX, Bloud et Gay, Paris 1932, 272.

doctrinale. Si Bérulle n'est ni un saint canonisé, ni par conséquent un docteur de l'Eglise, sa carrure de théologien et d'“initiateur mystique” (P. Cochois)<sup>41</sup> n'est cependant guère contestable. Au jugement du père Congar, la spiritualité bérullienne est «très dogmatiquement fondée, surtout dans la christologie»<sup>42</sup>. Or, Louis-Marie su tirer le meilleur profit, entre autres, des grandes perspectives doctrinales et mystiques bérulliennes: sens de l'absolu de Dieu, christocentrisme mystique, récapitulation de la Création, contemplation de la Croix dès *l'ecce venio*, grande dévotion à Marie Mère du Verbe Incarné, paradoxe liberté/esclavage, rénovation des vœux du baptême, haute estime du sacerdoce et de la sainteté sacerdotale, goût pour la science des saints et notamment des Pères de l'Eglise, esprit apostolique.

Le style de Grignion de Montfort est certes plus populaire que celui de Bérulle, mais cela ne signifie aucunement que Louis-Marie serait moins bon théologien ou simple vulgarisateur ou répétiteur sans génie propre ou sans apports originaux. De même que Thérèse de l'Enfant-Jésus, dont l'originalité est incontestée, a eu le mérite de traduire dans un langage pauvre et simple la profonde mais difficile doctrine de Jean de la Croix, le Père de Montfort a su décanter et traduire la valeur universelle de la doctrine bérullienne en la rendant accessible à tout le peuple de Dieu, spécialement aux plus pauvres et aux plus petits. Telle est la “grandeur” bérullienne de Louis-Marie. Qualifier Grignion de Montfort de “dernier des bérulliens” signifie affirmer, comme en passant, que l'étoffe de “mystique théologien” ne saurait lui manquer.

## 2.2 Une mystique contemplative et missionnaire

L'affirmation fondamentale de Montfort, selon laquelle «pour trouver la grâce de Dieu, il faut trouver Marie» (SM 6), s'enracine de façon indubitable dans l'expérience personnelle de Louis-Marie lui-même: seul un éveil profond, intime et surnaturel de «l'instinct filial de la grâce vers celle qui en est la Mère»<sup>43</sup> a pu communiquer à Louis-Marie un tel secret, ainsi que la grâce de le comprendre et de l'expliquer comme il l'a fait. C'est pourquoi

<sup>41</sup> P. COCHOIS, *Bérulle et l'Ecole française* (Maîtres spirituels 31), Paris 1963, 164.

<sup>42</sup> Y.-M. CONGAR, *La foi et la théologie*, op. cit., 163.

<sup>43</sup> F. RETORÉ, *La découverte contemplative de la Vierge*, in AA.VV., *Marie Mère de Dieu*, éd. du Carmel, Venasque 1988, 282.

ses écrits, au jugement de Mons. Piero Coda, «ne jette pas seulement ses racines dans le patrimoine de la tradition théologique et spirituelle de l'Église [...], mais aussi dans l'expérience spirituelle et mystique personnelle de l'auteur»<sup>44</sup>. Nous sommes en présence de la théologie spirituelle vécue d'un saint, qui partage les richesses de sa «découverte contemplative de la Vierge et de cette union avec Marie par l'amour et le regard contemplatif»<sup>45</sup>, selon l'expression de Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus (1894-1967). Si ce dernier a certes forgé cette expression en se référant surtout à l'enseignement carmélitain de Michel de Saint-Augustin (1621-1682) et sa fille spirituelle Marie de Sainte-Thérèse (1670), il n'en a pas moins ajouté aussitôt:

«Les traités de saint Grignon de Montfort procèdent d'une expérience qui doit avoir la même profondeur, bien qu'elle s'explique en un langage différent parce que destiné à l'ensemble du peuple chrétien»<sup>46</sup>.

Le lecteur de *Secret de Marie* ne peut ignorer les renvois et allusions à l'expérience vécue:

«(53) L'expérience t'en apprendra infiniment plus que je t'en dis [...] (57). Marie devient toute chose à cette âme auprès de Jésus-Christ: elle éclaire son esprit par sa pure foi. Elle approfondit son cœur par son humilité, elle l'élargit et l'embrace par sa charité, elle la purifie par sa pureté, elle l'anoblit et l'agrandit par sa maternité. Mais à quoi est-ce que je m'arrête? Il n'y a que l'expérience qui apprend ces merveilles de Marie, qui sont incroyables aux gens savants et orgueilleux, et même au commun des dévots et dévotes [...]» (SM 57).

Si Montfort n'emprunte guère le style autobiographique direct, il serait difficile de ne pas voir à travers ces lignes une allusion à sa propre expérience contemplative du mystère de la maternité de Marie. Remarquons la conscience qu'a Montfort de l'objectivité et de l'ineffabilité qui caractérise une telle grâce. Dans le *Traité* et le *Secret*, nous recueillons le fruit d'une telle «découverte contemplative de la Sainte Vierge», connaissance vécue

<sup>44</sup> P. CODA, *La SS.ma Trinità e Maria nel Trattato della vera devozione di Grignon de Montfort*, in "Nuova Umanità", XV/86 (1993), 15. (Nous traduisons).

<sup>45</sup> MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, éd. du Carmel, Venasque 1998<sup>8</sup>, 898.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

qui «crée une attitude intérieure et produit un mouvement filial qui jaillit des profondeurs»<sup>47</sup>. Il ne s'agit pas d'une lumière acquise, mais d'un don gratuit de Dieu, qui exige le don complet à Marie:

«(1) voici un secret que le Très-Haut m'a appris, et que je n'ai pu trouver en aucun livre ancien ni nouveau [...] (20). Heureuse et mille fois heureuse est l'âme ici-bas, à qui le Saint-Esprit révèle le secret de Marie pour le connaître [...]. Cette âme ne trouvera que Dieu seul, sans créature, dans cette aimable créature; mais Dieu infiniment saint et relevé, infiniment condescendant et proportionné à sa faiblesse» (SM 1; 20).

La grâce charismatique et mystique que Montfort évoque, consiste en une connaissance amoureuse de Dieu en Marie, connaissance intime et transcendante, vécue et reçue avec certitude et immédiateté. Au jugement de Garrigou-Lagrange

«sa manière d'écrire fait penser que le bienheureux Louis-Marie de Montfort [...] avait la contemplation infuse de ce qu'il écrivait: contemplation circulaire, qui comme l'explique saint Thomas (I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, qu.180, a.6) retourne toujours sur les mêmes vérités pour mieux en démontrer la luminosité»<sup>48</sup>.

La science montfortaine s'inscrit dans cet *integre conoscere*, ce connaître total imprégné d'amour, qu'évoque Bernard de Clairvaux dans l'un de ses célèbres sermons sur le *Cantique des Cantiques*<sup>49</sup>. Louis-Marie lui-même emprunte d'ailleurs souvent le langage du *Cantique des Cantiques* pour évoquer le mystère de Marie. Quant à sa pédagogie elle n'est pas celle d'un professeur mais d'un aventurier de Evangile et d'un prédicateur populaire qui a su mettre en pratique ce qu'il demande dans les *Règles des prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie*:

«Le missionnaire apostolique prêche [...] avec sainteté, n'ayant que Dieu seul en vue, sans intérêt que celui de sa gloire, et en pratiquant le premier ce qu'il enseigne aux autres: *coepit Jesus facere et docere*» (RCM 62).

<sup>47</sup> MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Les Frères de Notre Dame*, 29-30. Cité in F. RÉTORÉ, op. cit., 278 ss.

<sup>48</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *I cento anni di un grande libro*, in "L'Osservatore Romano", 22/04/1942.

<sup>49</sup> Cf. SAINT BERNARD, *Sur le Cantique VIII*, 5, in *Œuvres mystiques*, Seuil, Paris 1953, 135.

Le contenu et les formes de l'enseignement oral et écrit du père de Montfort sont indissociables de ce mode de vie "à l'apostolique" qui vise à «renouveler l'esprit du christianisme dans les chrétiens» (RCM 56; 60).

Authentique écrivain spirituel, Louis-Marie poursuit un but de nature missionnaire, et non d'ordre littéraire. A aucun moment son propos ne manque d'une telle empreinte pastorale et évangélisatrice. Certains commentateurs estiment que du point de vue méthodologique «la nouveauté montfortaine consiste dans le génie synthétique qui unit plus explicitement les principes théologiques de l'Ecole française aux applications pratiques du missionnaire»<sup>50</sup>.

En vertu de ce double caractère à la fois mystique et missionnaire le Père de Montfort exprime souvent sa pensée, ainsi que l'a souligné Jean-Paul II, «dans un style vif et ardent, qui a souvent recours à des images et des symboles» (LFM 1). Doté d'une vertu particulière pour évoquer les rapports de la nature et de la grâce, puisque pour exprimer l'action de cette dernière on fait usage d'images empruntées aux réalités de la création (jardin, arbre...) et de l'expérience sensible (moule, esclavage...), le langage symbolique convient *a fortiori* d'autant mieux pour évoquer le mystère de la maternité virginale de Marie «l'excellent chef-d'œuvre du Très-Haut [...] le miracle des miracles de la grâce, de la nature et de la gloire» (VD 12).

Si saint Louis-Marie fait un usage abondant des images, des symboles et des paraboles<sup>51</sup>, son intelligence contemplative des Mystères de la foi fait aussi bonne place à la connaissance conceptuelle indispensable à la sagesse théologique de l'Eglise: l'emploi de concepts comme "union hypostatique", "nécessité hypothétique", "médiateur", "substance", "création", "incarnation", "rédemption", "Homme-Dieu", "hérésie", "hyperdulie", "mérite", "ministère" etc., est significatif à cet égard. Si le style théologique de Louis-Marie associe si bien symboles et concepts, sans absolutiser ni les premiers ni les seconds, c'est parce que son message et sa contemplation unissent harmonieusement l'intelligence de la foi (*intellectus fidei*) et la connaissance de l'amour (*cognitio amoris*), la connaissance per *modum cognitionis*, c'est-à-

<sup>50</sup> G. GIACOMETTI, P. SESSA, *La novità della devozione monfortana alla Madonna*, in "Rivista di ascetica e mistica", 12 (1967), 35. (Nous traduisons).

<sup>51</sup> Cf. B. PAPASOGLI, *Simboli ed immagini nei Cantici del Padre di Montfort*, in "Quaderni Monfortani", 6 (1989), 76-82; P. MOSTARDA, *Giardino chiuso tu sei (Ct 4, 12) - Un simbolo in Montfort e Teresa di Lisieux*, in "Spiritualità Monfortana" 8 (2007), 51-85.

dire par mode de connaissance conceptuelle, et la connaissance *per modum inclinationis*, c'est-à-dire par connaturalité amoureuse et supraconceptuelle aux profondeurs de Dieu.

Une lecture attentive du *Traité de la vraie dévotion* permet d'ailleurs de remarquer que les trois niveaux de langage spéculatif, symbolique et mystique ne manquent pas de s'y entrecouper et de s'y chevaucher. Bénéficiaire d'une solide formation scolastique, Louis-Marie a su en tirer le meilleur parti pour assurer les fondements de la "vraie dévotion", tout en privilégiant le langage imagé et symbolique, plus apte à traduire son message<sup>52</sup>. Bien que son vocabulaire soit littérairement beaucoup plus pauvre que celui de Jean de la Croix, le Père de Montfort partage avec lui l'option préférentielle pour un tel langage, privilégié par Celui même qui est la Sagesse éternelle et incarnée pour exprimer son propre mystère.

### 3. Conclusion: Une alliance indissoluble de doctrine et d'expérience

L'apport de Louis-Marie de Montfort est indissociablement celui d'un maître et d'un témoin: maître d'une théologie imprégnée de sagesse et d'esprit pastoral, et témoin d'une spiritualité fortement imprégnée de théologie, pleinement enracinée dans la Révélation. Qui cherche à qualifier l'expérience et la sagesse montfortaines doit tenir compte du fait que chez Louis-Marie sainteté et doctrine ne sauraient être étrangères l'une à l'autre: il s'agit d'une «doctrine conforme à la piété» (1 *Tm* 6, 3). Son caractère populaire parce que missionnaire, n'enlève rien à cette sûreté doctrinale. La qualité de ce message montfortain ne saurait être réduite à celle d'une habile compilation, fruit des études et lectures de son auteur. S'il a su tirer le meilleur profit de ces dernières, c'est en intégrant les connaissances ainsi acquises dans une sagesse supérieure. Son regard a pénétré en Dieu en de telles profondeurs, a vu en une si pure clarté le chemin marial qui y conduit, qu'il a pu exprimer ses découvertes en un langage accessible à tous<sup>53</sup>. Par suite, pour reconnaître la valeur doctrinale du message montfortain, il est indispensable de faire référence à une conception de la théologie qui, selon le vœu du cardinal Schön-

<sup>52</sup> Cf. F.-M. LÉTHEL, *L'Amour de Jésus en Marie*, I, Ad Solem, Genève 2000, 27.

<sup>53</sup> Cf. E. RICHER, *Suivre Jésus avec Marie - Un secret de sainteté de Grignon de Montfort à Jean-Paul II*, éd. des Béatitudes, Nouan-le-Fuzelier 2006. Préface de F.-M. Léthel, OCD. Thèse de doctorat en théologie spirituelle présentée à l'Institut Pontifical du Teresianum (Rome, 2004).

born, «déborde largement l'étroitesse d'une théologie réduite à une matière, une branche du savoir»<sup>54</sup>. Pour accepter qu'une œuvre comme celle de saint Louis-Marie de Montfort, dont le style et le vocabulaire sont marqués par le registre populaire des cantiques et des images, ne soit aucunement indigne du titre de "théologien de classe", voir plus encore de Docteur, il importe de se souvenir, selon l'expression du cardinal Journet, que «la plus grande théologie et le plus grand amour sont faits pour se rencontrer toujours»<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Ch. SCHÖNBORN, *L'unité de la foi*, op. cit., 32.

<sup>55</sup> Ch. JOURNET, *Introduction à la théologie*, DDB, Paris 1947, 50.



## LA SIMBOLICA DELLA NATURA NELLA TEOLOGIA DI S. TERESA DI LISIEUX\*

PAOLA MOSTARDA

PATH 7 (2008) 427-444

Qualunque lettore sarebbe colpito dal linguaggio usato da S. Teresa di Gesù Bambino, che è un linguaggio prevalentemente simbolico. Tutti i suoi scritti sono pieni di simboli di disarmante semplicità e di apparente povertà, tuttavia, una lettura attenta di quelle pagine persuade che il linguaggio di simboli semplici e quotidiani, che lei usa ornandolo abbondantemente di diminutivi e vezzeggiativi, e che ha suscitato la resistenza e lo scetticismo più colti, sia invece veicolo di un pensiero teologico ricco, anche se non ordinato e sistematico come nella teologia speculativa.

D'altra parte, nella incredibile quantità di scritti dedicati alla santa di Lisieux, il linguaggio simbolico di Teresa è un argomento poco frequentato dagli studiosi e, a differenza di altri aspetti del suo messaggio, esso vanta una bibliografia limitata e non esauriente.

Un motivo di spinta e di incoraggiamento a intraprendere lo studio della simbolica teresiana come linguaggio teologico e non solo devozionale, viene dalla circostanza non piccola della proclamazione di Teresa di Lisieux a dottore della Chiesa, che autorizza finalmente, o meglio obbliga a ricono-

\* Tutto questo studio è contenuto nel libro: P. MOSTARDA, *La simbolica della natura nella Teologia di Santa Teresa di Lisieux*, Presentazione di J. Castellano Cervera, Postfazione di F.-M. Léthel, Edizioni OCD, 2006.

In questo studio i testi di S. Teresa sono citati secondo l'edizione delle *Opere Complete*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, con le sigle MA, MB, MC per i *Manoscritti*, LT per le *Lettere*, PN per le *Poesie*, RP per le *Pie Ricreazioni* e Pri per le *Pregbiere*.

scere, nel pensiero teologico della santa, lo spessore della eminente dottrina, e dai ripetuti interventi di Giovanni Paolo II a proposito della “teologia dei santi”.

Subito dopo la proclamazione del dottorato infatti, il 24 ottobre 1997, all’udienza dei sessanta partecipanti dell’assemblea plenaria della *Congregazione per la dottrina della fede*, Giovanni Paolo II pronuncia delle parole decise in questa direzione: «santa Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa, indica alla teologia odierna la via da percorrere»<sup>1</sup>. L’espressione del Papa è molto forte, perché sposta Teresa di Lisieux dal piano del modello di santità da imitare al piano del paradigma della riflessione teologica, e segnala tutta la sua dottrina come riferimento di metodo oltre che di merito.

L’ipotesi iniziale di questo approfondimento dunque, è una sorta di sillogismo: il linguaggio abituale degli scritti di S. Teresa di Lisieux è un linguaggio simbolico; il titolo di Dottore della Chiesa conferitole, riconosce al suo insegnamento un carattere di carisma magisteriale per la Chiesa; attraverso la simbolica dunque, è in grado di scorrere un messaggio qualificabile come “eminente dottrina”. Tutta la nostra riflessione vuole verificare la possibilità e la veridicità di questa tesi.

La nostra attenzione si limita in particolare ad un aspetto del linguaggio simbolico di S. Teresa di Gesù Bambino, cioè quello che trae le sue immagini dal mondo della natura, tralasciando l’analisi di molti altri simboli pure estremamente significativi. D’altra parte balza immediatamente agli occhi che la sola simbologia della natura fornisce una quantità eccezionale di materiale di indagine, e che quello naturale è di gran lunga il repertorio da cui Teresa attinge più che da qualunque altro ambito.

Nonostante l’individuazione di un campo ben delimitato della simbolica teresiana, l’argomento è più vasto di quello che non sembri. Il grosso rischio del linguaggio simbolico di Teresa è infatti quello di apparire molto semplice e immediato, mentre un’indagine teologica si accorge che di semplice, nei simboli di S. Teresa, non ci sono che le immagini desunte dal mondo naturale più comune, ma il senso nascosto in quelle figure è estremamente complesso<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> AAS 90 (1998), 588-591.

<sup>2</sup> Avverte F.-M. Léthel che «questo concatenamento di simboli e di concetti   una delle grandi ricchezze della teologia teresiana, ma   anche una delle sue principali difficolt . I testi sono semplici, comprensibili per le persone pi  semplici, ma per colui che si

Contravvenendo ad ogni prassi consigliata per uno studio scientifico, la varietà dei generi letterari affrontati da Teresa ci ha costretto ad utilizzare metodi di approccio agli scritti teresiani, diversi. Nelle pagine di prosa, cioè manoscritti e lettere, il simbolo può essere seguito trasversalmente cercando lungo gli anni, fino alla retrospettiva finale dell'autobiografia, quanto e come sia utilizzato, quale sia la sua origine esperienziale, quale significato racchiuda, e quali eventuali variazioni di impiego e di senso abbia subito. Il genere artistico, poetico e teatrale, al di là del giudizio estetico che si voglia dare di queste creazioni di Teresa, non sopporta di essere smontato e rimontato per temi, perché la sua vita è determinata dal magico incontro di suoni, parole, ritmi e contenuto di emozioni. Ogni opera d'arte ha una vita autonoma e definita che la staglia e la fa emergere da un piano comune di comunicazione a quello dell'intuizione lirica. Perciò l'analisi di queste composizioni non può essere tematica ma si sofferma sulle singole creazioni.

Infine si è accostata un'espressione ancora diversa della dottrina comunicata da Teresa: gli stemmi dipinti in fondo al primo manoscritto. Rintracciare la sintesi teologica in una pagina disegnata, tra tutte quelle scritte da Teresa, comporta l'uso di un metodo specifico di lettura dell'opera pittorica. Ci siamo attenuti allora alla linea di interpretazione che anche nel nostro ruolo di storici dell'arte si preferisce abitualmente seguire, quella iconologica, che integra significato e forma e legge le immagini come risultanti di valori formali e di valori simbolici, radicandole nelle loro motivazioni storiche.

L'uniformità della lettura è tuttavia garantita dalla scelta di metodo principale e fondamentale che si è operata: lasciar parlare Teresa attraverso i suoi scritti. Ogni riflessione, ogni deduzione e ogni tentativo di comprensione è sempre sostenuto dalle parole di Teresa, rintracciate e recuperate fra tutte quelle da lei scritte o pronunciate.

La prima preoccupazione è quella introduttiva di fondare e giustificare tutta l'analisi successiva. Prima di tutto viene accolta la teologia vissuta dei santi come metodo teologico complementare alla teologia speculativa, seguendo l'invito pressante di H.U. von Balthasar che rivendica ai santi una missione teologica, e appoggiandosi alle riflessioni offerte da p. F.-M. Léthel il quale afferma che la conoscenza teologica, in quanto connotata dall'amore,

sforza di studiarne il contenuto teologico, essi si rivelano sorprendentemente complessi e intensi» (F.-M. LETHÉL, *L'amore di Gesù. La cristologia di santa Teresa di Gesù Bambino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 51-52).

è appannaggio esclusivo dei santi. Il sapere teologico acquisito nell'esistenza dei santi, spesso è trasmesso, oltre che con quello razionale della speculativa, con il linguaggio mistico che si serve della forma simbolica. La simbolica è l'espressione specifica della teologia mistica.

Bisogna poi tener conto delle peculiarità della forma espressiva del simbolo, cercando le sue radici nell'esperienza e nella realtà naturale, le sue risonanze affettive, il suo valore dinamico, la sua funzione in teologia, i generi letterari propri del linguaggio simbolico.

Con queste premesse si è potuto procedere all'analisi, in chiave simbolica, del voluminoso corpus teresiano: i tre manoscritti autobiografici, le 266 lettere, le 54 poesie, le 21 preghiere e le 8 ricreazioni teatrali.

### 1. I manoscritti autobiografici

I tre manoscritti autobiografici, che non sono cronologicamente i primi testi usciti dalla penna di Teresa, ma sono redatti negli ultimi due anni di vita, dal punto di vista della simbolica ci mettono davanti a un uso di simboli già definitivo e organizzato.

Il *manoscritto A* è, per eccellenza, il manoscritto della teologia narrativa e della simbolica della natura. In esso il racconto si sviluppa attraverso le immagini dei fiori, del cosmo e di tutti i fenomeni naturali che appartengono all'esperienza di Teresa, ma che dal piano biografico vengono spostati su un piano simbolico. Appartiene al *manoscritto A* la pagina col disegno degli stemmi che abbiamo usato come chiave di lettura di tutta la teologia teresiana.

L'analisi del *manoscritto B* si concentra sulle due parabole con le immagini del bambino che getta fiori e dell'uccellino. Manoscritto di breve lunghezza, il *manoscritto B* è testo di grande valore all'interno di un'ottica simbolica, e di grande respiro teologico.

Il *manoscritto C* infine, allarga e completa il repertorio di simboli presente nei due primi scritti aggiungendovi quelli che interpretano significati più intimi e sofferti. La luce, le tenebre, l'acqua, il fuoco, il cielo e la terra, in questo testo corrispondono ad un vissuto ben più drammatico delle solari memorie d'infanzia del *manoscritto A*.

La prima impressione che resta dalla lettura dei manoscritti si riferisce ad un atteggiamento globale. La quantità innumerevole dei simboli della natura utilizzati da Teresa è segno, in primo luogo, di una grande sensibilità

versata ad osservare e trasferire su un piano spirituale la realtà, in secondo luogo, di un profondo senso di cosmica fratellanza che legge le cose particolari in relazione al tutto.

La difficoltà più grande che si incontra nell'analisi dei tre manoscritti nasce dalla compresenza di più simboli significativi all'interno dello stesso passo e dal loro ricorrere e ritrovarsi più volte lungo tutti gli scritti. Spesso i simboli si intrecciano, altre volte si sovrappongono esattamente: nel *manoscritto C*, ad esempio, il significato dell'acqua e del fuoco non si sposta di molto; nel *manoscritto B*, invece, l'oscillazione di senso tra aquila e sole, costringe ad una lettura più attenta.

Un'osservazione va fatta a proposito del carattere dei simboli. Dal *manoscritto A* al *manoscritto C*, via via il tono del racconto si fa meno narrativo e più riflessivo. Pure se, dal primo al terzo scritto, il taglio è sempre quello di una lettura teologica della propria vita, non di meno potremmo dire che i simboli sono accordati alla tonalità diversa dei movimenti dell'insieme. Così, mentre nel primo manoscritto ci sono apparsi più numerosi, più variopinti, riferiti ad esperienze sensibili (si pensi al piccolo fiorellino bianco scaturito da un'azione storica e legato ad un oggetto concreto), netti e brillanti come in una tonalità maggiore, negli altri due, e soprattutto nell'ultimo, i simboli si astraggono dalla storicità degli eventi per assumere forma più universale e prestarsi ad un processo di interiorizzazione che fa loro assumere il colore più intimo e più lirico di una tonalità minore.

D'altra parte, dal primo al terzo manoscritto si è operato un cambiamento radicale nella vita di Teresa, costituito dall'evento della malattia e soprattutto dalla prova della fede. Così la natura bella e gioiosa che ha prestato i suoi simboli allo spirito ancora entusiasta di Teresa, si è ora caricata della dimensione del peccato che Teresa vive e sperimenta come una verità umana di terribile drammaticità.

## 2. Le lettere

Quanto alle lettere di Teresa, nell'ottica della teologia vissuta dei santi, esse documentano, meglio di altri scritti, una dottrina incarnata e non astratta dalla vita; rendono possibile una lettura sincronica dei simboli della natura con gli eventi esterni ed interni della vita di Teresa, e consentono di seguire il percorso compiuto nell'utilizzo di un simbolo nel tempo, prima di arrivare alla codificazione ultima dei manoscritti.

Si possono raggruppare le lettere in tre grossi blocchi che individuano non tanto periodi definiti della vita di Teresa, quanto momenti di elaborazione di alcuni simboli in particolare relazione con i corrispondenti. Così nel primo gruppo di lettere emerge il ruolo di Paolina, grande regista della costruzione simbolica nell'immaginario di Teresa, ma anche il progressivo percorso di autonomia di Teresa dagli schemi proposti dalla sorella.

Il secondo gruppo di lettere è quello che comprende le *lettere a Celina* del 1893, lettere di direzione spirituale che si segnalano per la loro incantevole profondità e sapienza e per la presenza così efficace di simboli indimenticabili come la rugiada o il mazzetto di mirra.

Le ultime lettere, corrispondenti al periodo più doloroso della vita di Teresa, aprono i simboli del Cielo e del fuoco ad una prospettiva escatologica, proiettata ormai verso una missione futura.

Le lettere ci hanno permesso di scovare l'origine dei simboli della natura molto lontano, nell'infanzia e nella adolescenza di Teresa, nel suo mondo familiare o in quello, poco più largo, delle sue frequentazioni. E soprattutto ci hanno permesso di cogliere come il linguaggio simbolico di Teresa non sia occasionale, ma sia la sua modalità espressiva più spontanea lungo tutti i venti anni documentati dalle lettere.

È dentro le lettere che abbiamo rintracciato le espressioni che manifestano il cuore di Teresa davanti allo spettacolo della natura e che giustificano una lettura simbolica dei suoi scritti. Ricordiamo, fra tutte, solo la più esplicita:

«Ho capito che se, nell'ordine della natura, Gesù si compiace di seminare sotto i nostri passi delle meraviglie così affascinanti, è solo per aiutarci a indovinare misteri più nascosti e di un ordine superiore, che egli talvolta opera nelle anime [...]» (LT 134 r).

Ritornano, nelle lettere, tutti i simboli che abbiamo già conosciuto nei manoscritti: i fiori, prima di tutto, che sono i simboli più versatili sotto la penna di Teresa, poi gli uccellini, gli agnelli, il fuoco, l'acqua, il sole e le tenebre, il cielo e la terra.

I fiori, in particolare, si sono prestati a Teresa per dire i contenuti più vari e addirittura antitetici. Oltre, infatti, ai significati già conosciuti nei manoscritti e qui ribaditi in forme più o meno simili, abbiamo visto i fiori esprimere, in contesti diversissimi, riflessioni variegata e policrome.

Fra tutti i simboli, tre sono peculiari delle lettere: innanzi tutto il granello di sabbia, che, appena accennato nel *manoscritto C*<sup>3</sup>, trova largo spazio nelle *lettere a suor Agnese*; poi la canna, presente nei manoscritti solo come simbolo grafico nella rappresentazione degli stemmi<sup>4</sup>, e utilizzata invece con più larghezza nell'epistolario.

Ma soprattutto riceve rilievo particolare, nell'uso delle lettere, il simbolo della rugiada. Presente già nei manoscritti, acquista qui un ruolo privilegiato come veicolo di contenuti antropologici e cristologici essenziali nel pensiero di Teresa. È il simbolo delle *lettere a Celina* del 1893, simbolo di una ricchezza spirituale inimmaginabile, simbolo che mostra, più di altri, nella costruzione figurata di Teresa, tutta la forza di coinvolgimento dinamico che un simbolo può avere. Non è possibile al lettore, rimanere impassibile di fronte alle appassionate parabole della goccia di rugiada.

È soprattutto attraverso questo simbolo e quello dei fiori, simboli portatori della bellezza dell'amore, che Teresa riscatta il tono grigio della vita terrena, luogo d'esilio, di sofferenza e di separazione, stigmatizzato, meglio che altrove, proprio in una lettera, attraverso i simboli più consueti, come «questa triste terra nella quale i fiori appassiscono, in cui gli uccelli volano via» (LT 229)<sup>5</sup>.

### 3. Poesie, Pie Ricreazioni, Preghiere

Le *Poesie* e le *Pie Ricreazioni* sono gli scritti più ricchi di simboli della natura. Soprattutto nelle poesie, il linguaggio simbolico, per essere specifico del genere poetico, trova il campo più fertile e l'applicazione più libera.

Solo pochissime sono le poesie prive di simboli della natura; alcune ne contengono uno solo, il fuoco. Il fuoco è simbolo dell'amore e l'amore è la vita di Teresa, la condizione del suo essere, l'essenza del suo scrivere. Non ci sorprende perciò che questo simbolo affiori continuamente e dovunque negli scritti.

Nel teatro di Teresa, la ricreazione più affascinante per ricchezza simbolica è la n. 5, *Il Piccolo Mendicante Divino di Natale*. Qui infatti, l'argo-

<sup>3</sup> Cf. MC 2v.

<sup>4</sup> Cf. MA 85v.

<sup>5</sup> La lettera 229 è indirizzata a Madre Agnese il 23 maggio 1897, quando è ormai certo che la fine di Teresa è prossima.

mento natalizio trascina Teresa dentro il tema dell'Incarnazione, con tutte le implicazioni di quel mistero che tanto l'affascina, e le suscita l'ispirazione ad esprimere, con un grande numero di simboli, il suo inesauribile stupore.

Quanto alle preghiere, queste scavalcano i confini dell'intuizione lirica della realtà, per diventare contatto immediato con l'Infinito. Ne è prova proprio l'utilizzo del simbolo, che è la nostra chiave di lettura, più raro nelle preghiere, dove non è più questione di rappresentare, ma di essere. Non si può tuttavia dimenticare, nelle due preghiere di consacrazione, la presenza dei simboli del fuoco, dell'acqua e della rugiada.

Come già osservato anche per le lettere, ritornano, in questo gruppo di scritti, tutti i simboli già conosciuti nei manoscritti, fondamentalmente fedeli ad un significato assunto all'origine dell'uso, ma costantemente arricchito di modulazioni nuove. È il caso del simbolo dei fiori, il più teresiano e il più soggetto a caricarsi di sensi diversi, basti pensare al portato simbolico imprevedibile che esso ha nella preghiera *Sguardi d'amore verso Gesù (Pri 3)*.

Due però sono i simboli più originali di poesie, preghiere e pie ricreazioni: il simbolo del grappolo d'uva<sup>6</sup> e quello, del tutto inedito dell'albero rovesciato<sup>7</sup>.

#### 4. L'ispirazione biblica

Un altro approfondimento nell'analisi dei simboli è quello che ne rintraccia l'ispirazione biblica. Seguendo un percorso parallelo che mette a confronto la Scrittura e l'opera di Teresa riguardo all'uso di un simbolo, si ricava innanzi tutto che la simbolica di Teresa è decisamente biblica, sia quando mostri la consapevolezza di esserlo, attraverso citazioni precise, sia quando essa appartenga semplicemente al patrimonio di immagini bibliche di ogni buon cristiano. Praticamente tutti i simboli setacciati nell'opera di Teresa si ritrovano nella Bibbia, tutti quelli che interpretano la dottrina più originale e trasmettono gli insegnamenti più belli e più profondi di Teresa, sono simboli che si richiamano alla Scrittura. Si pensi al simbolo del giglio, a quello del giardino, a quello della rugiada, a quello della luce, o a quello dell'aquila, simboli tutti che immediatamente ricordano al lettore i contenuti più significativi e più teresiani degli scritti della santa, dalla fiducia cieca in

<sup>6</sup> Cf. PN 5, PN 25 e RP 5.

<sup>7</sup> Cf. PN 52.

Dio che provvede a ciascuno con giustizia, all'abbandono sulle ali della sua misericordia, al tono sponsale del rapporto con Cristo e così via.

Questa corrispondenza con le immagini bibliche rende evidente che, anche nella linea di una lettura simbolica, la dottrina di Teresa «viene dalla sapienza di Dio, si fonda nella Parola della Scrittura, ne costituisce un approfondimento ed una interpretazione vitale»<sup>8</sup>.

Tuttavia colpisce la libertà con cui Teresa, con la stessa facilità con cui segue il filo di interpretazione di un simbolo biblico, con altrettanta naturalezza se ne distacchi o per costruire percorsi di aperta discontinuità con il senso scritturistico (è il caso della tempesta sedata), o, pur rimanendo sulla stessa linea del significato biblico, per aprire al simbolo prolungamenti non inclusi nel testo sacro e da esso non immediatamente deducibili (è il caso del giglio o della rugiada).

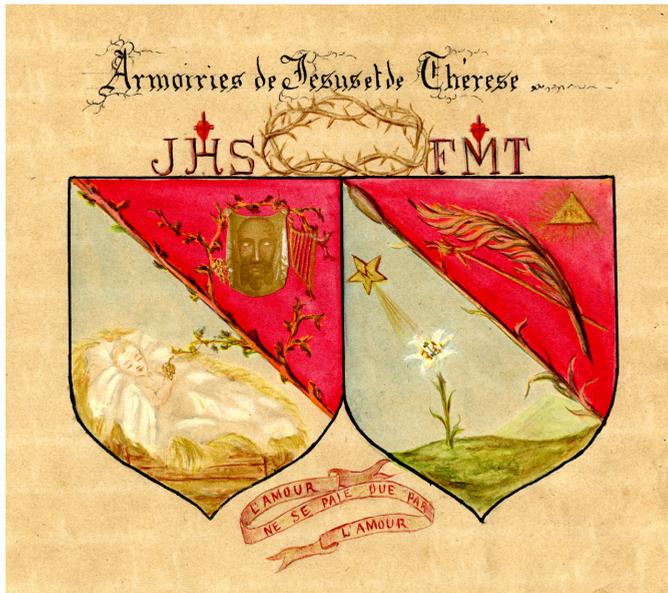
Nel riscontro tra i simboli della Bibbia e quelli di Teresa, non è stato difficile rintracciare l'origine scritturistica di questi ultimi. Il termine intermedio che collega gli uni agli altri è proprio la natura. Anche nella Scrittura, infatti, il campo dell'esperienza, cioè il mondo naturale, come quello sociale e antropologico, costituiscono la fonte delle immagini con cui gli autori sacri e lo stesso Gesù davano veste alla rivelazione di verità spirituali. Così per Teresa guardare alla natura come libro di Dio è un modo spontaneo della sua contemplazione. Questo provoca il rimando continuo dalla natura alla Scrittura e viceversa, come in una specie di sinossi della rivelazione, fondata sulla persuasione che le meraviglie seminate sotto i nostri occhi servono a farci intuire i misteri di un ordine superiore (cf. LT 134).

Sulla scia dei Padri, senza che ne abbia la minima coscienza, Teresa legge in chiave cristologica anche tutte le immagini dell'Antico Testamento. È nell'Antico e nel Nuovo Testamento indistintamente che si trova l'origine di molti simboli di Teresa, ma se c'è un libro privilegiato come fonte di immagini questo è certamente il *Cantico dei Cantici*, non tanto o non solo per la quantità dei simboli che ne sono tratti, ma per la risonanza affettiva così forte che provocano nell'animo di Teresa: ci riferiamo alla simbologia di straordinaria bellezza del giglio, della rugiada e della mirra.

<sup>8</sup> J. CASTELLANO, *Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa: un titolo e un messaggio*, in F. DI PILLA (ed.), *Thérèse de Lisieux. La gioia di amare*, Atti del Convegno, Università degli Studi di Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, 65.

## 5. Gli stemmi come sintesi della teologia simbolica di Teresa

Alla fine dell'immersione nella simbolica teresiana si arriva ad un'evidenza imprevedibile ed originale. Invano si cercherebbe nell'opera di Teresa una dottrina teologica speculativa organizzata, e altrettanto invano si cercherebbe una sintesi dottrinale fatta, seppure, con un linguaggio simbolico. Il pensiero simbolico non sopporta schemi rigidi che sarebbero la sua stessa negazione, giacché mortificherebbero la capacità intuitiva e la funzione evocativa del simbolo. Ma questo rischio il simbolo non lo corre se, anziché voler essere tradotto in un linguaggio verbale che risponde a criteri di logica, incontra il linguaggio delle immagini che, al contrario, accrescono al simbolo i suoi caratteri peculiari di intuitività, di suggestione e di indefinitezza. Se c'è, infatti, una sintesi teologica simbolica negli scritti di Teresa, questa è proprio di carattere iconico, ed è rappresentata dagli stemmi del *Manoscritto A*.



Ci sembra cioè che negli stemmi emerga, sotto la veste iconica, la sua sintesi dottrinale più organica e più completa, tutta rappresentata con i simboli. Seguendo le immagini disegnate con bella cura, Teresa ci introduce

dentro alla sua personale scoperta dei misteri di Dio, rappresentati con una sequenza e con una priorità di contenuti da lei sentita più autentica. Non tutti i simboli rappresentati negli stemmi sono, in realtà, simboli della natura. Anzi, soprattutto il primo stemma, quello di Gesù, rappresenta i misteri di Cristo e dell'uomo con immagini di diverso tipo: il Volto Santo, Gesù Bambino e la lira. Tuttavia, gli stessi contenuti espressi con questi simboli negli stemmi, trovano corrispondenza, in altri luoghi degli scritti, proprio con i simboli tratti dalla natura. Si possono perciò tradurre i simboli degli stemmi con quelli del mondo naturale, procedendo per eco analogiche e allargando, senza tradire, la sintesi proposta dagli stemmi stessi<sup>9</sup>.

Bisogna penetrare il significato degli stemmi ponendosi davanti ad essi non con una logica descrittiva e discorsiva, ma con un atteggiamento estetico, come di chi contempla un'immagine e contemplando intuisce per simpatia il senso teologico di quei simboli. Vi si rintraccia una teologia ricchissima che ha compreso tutti i misteri di Gesù, l'esperienza di Dio come Padre, la presenza vitale e vivificante dello Spirito, la vicinanza di Maria, la povertà radicale della creatura, ma anche la dignità dell'uomo su cui si concentra tutta la premurosa attenzione della Trinità, il senso della Chiesa come comunione con lo Sposo e come comunione dei Santi, una spiritualità libera da ogni traccia di moralismo e così via. Teologia ricchissima ed essenziale

La struttura del disegno, nonostante la grande quantità di contenuti, rimane organica e come unificata da un centro che la lega: Cristo. Questo forte cristocentrismo è rintracciabile secondo due linee di lettura della teologia degli stemmi, come in una composizione musicale: una linea melodica e una costruzione armonica.

La linea melodica, che si snoda da sinistra verso destra e dal basso verso l'alto, parte da Gesù Bambino, sale alla figura del Volto Santo, scende sul fiore e risale fino al Triangolo della Trinità. È una melodia che canta il canto della salvezza e corrisponde al dinamismo stesso dell'economia che muove

<sup>9</sup> Pochi simboli non sono stati esplicitamente citati nella sintesi iconica degli stemmi, come ad esempio, il simbolo della neve e quello del mare. Tuttavia, sia dell'uno che dell'altro ne sono presenti i significati: la neve è un'altra immagine della provvidenza con cui Dio ha cura delle creature (corrispondente nello stemma alla luce della stella, alla pianura verdeggianti e alla montagna), e il mare, nel suo senso di infinito di Dio che volge sulla creatura la sua incontenibile azione amorosa, è già significato dal triangolo della Trinità che irradia la luce dall'alto, e nel significato di condizione tempestosa della vita, è sostituito, negli stemmi, dai simboli della prova, soprattutto dal grappolo spremuto.

da un beneplacito di Dio, ricapitola tutto il creato in Cristo e lo assume divinizzato nel suo seno. Commenta bene il movimento melodico degli stemmi l'espressione iniziale della *Dei Verbum*:

«Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà, mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo Verbo fatto carne hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura» (DV n. 2).

La costruzione armonica degli stemmi è anch'essa fortemente cristocentrica e annoda, con un vincolo tenace, Dio e l'uomo nella divina umanità del Verbo. La struttura è chiastica: nel primo blasone Gesù è presente nei misteri del suo abbassamento, Teresa nella sua umanità salvata e cristiforme, nel secondo blasone Teresa è presente nella sua umana fragilità e Gesù nella gloria della Trinità. In ciascun blasone sono presenti il piccolo e il grande, l'uno esige l'altro: alla piccolezza di Teresa fa riscontro la grandezza di Gesù, e la grandezza di Teresa reclama la piccolezza di Gesù; ma anche, la grandezza di Gesù vuole la piccolezza di Teresa e la sua piccolezza rende possibile la grandezza di lei.

A dispetto della semplicità delle immagini, l'architettura di questi stemmi è molto robusta ed è cementata dai simboli nuziali. Per rimanere nella metafora musicale potremmo dire che la melodia è fluida, ma sostenuta da accordi molto decisi, che è scritta in chiave di sponsalità e che, come alterazioni della tonalità, sono indicate la reciprocità e la sofferenza.

L'ultima notazione è stilistica. Non sembri fuori di luogo una lettura formale del disegno alla quale di sicuro Teresa non pensava di essere sottoposta quando dipingeva questi stemmi ad uso privato, suo e di Gesù. Tuttavia ogni immagine si impone prima di tutto per il suo linguaggio figurativo, più o meno indipendentemente dall'intenzione dell'autore. Teresa non pensa certamente a fare un uso consapevole delle linee e dei colori, ma l'occhio dell'osservatore inevitabilmente segue quelli per raggiungere il contenuto dell'opera.

In questo disegno di modesta fattura, in cui la conoscenza dell'anatomia e dei criteri spaziali-prospettici mostrano una certa imperizia, le linee e i colori ottengono una gradevole sensazione visiva e si prestano ad una significativa funzione espressiva.

Le due parallele della vite e della canna, nel dividere i blasoni, mettono in risonanza la piccolezza di Gesù nell'Eucaristia con quella di Teresa. Altre

due linee, quella del dardo infuocato e quella della palma si incrociano, amore per amore, a unire il dono totale di Gesù che manda il suo Spirito a Teresa e la risposta di Teresa che offre la sua vita a Gesù. Nella stella si incontrano altre due oblique, quella dei suoi raggi e quella ideale che la congiunge al triangolo luminoso, espressione visiva del ruolo di mediatrice di Maria. Le linee orizzontali della mangiatoia di Gesù e del terreno verdeggianti qualificano i punti di maggior calma degli stemmi con le immagini della tenerezza, Gesù Bambino e il piccolo fiore bianco. La linea obliqua della montagna, l'unica direzionata verso l'angolo alto di destra, proietta l'occhio dal fiore al triangolo, da Teresa alla Trinità. Le linee articolate dei tralci della vite, invece, si diramano con libertà fino a raggiungere ogni punto del primo blasone simboleggiando bene la spinta che Teresa riceve da Gesù, la forza che le viene dall'Eucaristia per immergersi senza paura nei misteri della vita di Cristo.

Più immediato ancora il senso espressivo dei colori. Chiari e delicati nei simboli della piccolezza, il bianco del fiore, il celeste del cielo e il rosa dell'incarnato, si armonizzano con le linee orizzontali di quiete nei due campi inferiori degli stemmi. Il rosso infuocato domina nei campi superiori e dà risalto ai simboli dell'amore e del sacrificio, della passione e della morte.

Attraverso gli stemmi si può interpretare la simbolica della natura di S. Teresa di Lisieux come scienza teologica. A questo riguardo, la cosa che più ci colpisce è la corrispondenza di questa teologia degli stemmi con l'eminente dottrina riassunta da Giovanni Paolo II, nella lettera apostolica *Divini Amoris scientia* per la proclamazione del Dottorato di S. Teresa, attraverso alcuni punti fondamentali: il mistero di Dio Amore trinitario, l'esperienza della figliolanza adottiva divina in Gesù, la mozione dello Spirito Santo, la collaborazione alla salvezza del prossimo, la centralità di Cristo amato con amore sponsale, la simultaneità dei suoi misteri di Incarnazione, Passione, Resurrezione ed Eucaristia, la realtà del Corpo mistico di Cristo, il mistero della presenza nella Chiesa della Vergine Maria<sup>10</sup>.

La più autorevole sintesi dottrinale, quella fatta dal Papa in riferimento al complesso degli scritti di Teresa, corrisponde esattamente alla sintesi teologica emersa dagli stemmi. Ciò dimostra che quella scienza teologica che il Papa riconosce nel pensiero di Teresa di Lisieux, è tutta contenuta nei simboli e, particolarmente, nei simboli della natura. Dunque la teologia

<sup>10</sup> Cf. Lettera Apostolica *Divini Amoris Scientia* n. 8, in AAS, 90 (1998), 930-944.

simbolica è in grado di sostenere e trasmettere uno spessore dottrinale di alto profilo, i cui contenuti sono tutto il mistero cristiano della Rivelazione, mistero di Dio e mistero dell'uomo davanti a Dio.

## 6. Le caratteristiche della Teologia Simbolica di Teresa

Questa teologia che abbiamo conosciuto attraverso i simboli, e i simboli dipinti, ci è parsa connotata da alcuni caratteri che riassumiamo.

Prima di tutto la teologia di Teresa è una teologia *simbolica* non solo in quanto si serve di simboli, ma anche nel senso che si ancora al simbolo primordiale: al Verbo Incarnato (Edith Stein). La teologia di Teresa di Lisieux è simbolica in quanto cristocentrica. Per Teresa Gesù è l'immagine del Padre; Teresa conosce Dio attraverso il Figlio (*Gv* 14, 9). Gesù è il primo simbolo. In Lui, nella sua Persona che unisce l'uomo a Dio, prendono senso tutti gli altri simboli come simboli di Dio. Al di fuori dell'Incarnazione la possibilità teologica del simbolo è estremamente limitata; alla luce dell'Incarnazione il simbolo permette di passare dal sensibile al soprasensibile, di scorgere il divino nell'umano, di innalzarsi dalla materia allo spirito, per quell'alleanza tra cielo e terra stretta definitivamente e indefettibilmente in Cristo.

In quanto simbolica la teologia di Teresa è *universale*. Nei simboli, la storia di un'anima è la storia di ogni anima, storia universale e storia particolare dell'unica storia della salvezza. E forse una delle peculiarità delle confidenze di Teresa è proprio questa coincidenza del "per me" col "per tutti". Quello che è vero nell'esperienza particolare di Teresa è altrettanto vero per tutti gli uomini davanti a Dio. Ne sono riprova proprio gli stemmi, nei quali Teresa ha l'intenzione di rappresentare esattamente se stessa e la sua storia, e nei quali è contemporaneamente dipinta una vera summa della teologia cattolica, cioè universale.

La simbolica di Teresa inoltre è universale anche perché biblica e quegli stessi simboli biblici appartengono contemporaneamente al suo vissuto e al patrimonio spirituale di tutti gli uomini.

In quanto biblica, la teologia simbolica di Teresa è *autentica*. La conformità alla Bibbia conferisce autenticità e autorevolezza alle parole di Teresa e ai suoi simboli, alla rugiada, alla mirra, al fiore, alla luce, simboli tutti che, con le loro suggestioni bibliche, si impongono con una forza che li riscatta da ogni rappresentazione oleografica e debole.

Ma questa teologia è autentica anche nel senso che è senza illusioni. Tutt'altro che romantica, anche quando le immagini indurrebbero a crederlo, essa è sempre molto realistica e addirittura spietata. Basti pensare al bambino del *manoscritto B* che getta fiori cantando. Quel bambino, che è Teresa, non canta per spensieratezza o infantile ingenuità, perché sta cogliendo fiori tra spine lunghe e pungenti<sup>11</sup>. Tutta la percezione sponsale che Teresa ha della sua relazione con Gesù non è un illusorio sogno di giovane donna, ma è profumata del profumo amaro della mirra<sup>12</sup> e si corona della corona di spine; si nutre cioè di sacrificio e di sofferenza, impegnando la verità di tutti i gesti della vita.

La teologia simbolica di Teresa è *sintetica*. Attraverso i simboli Teresa riesce a cogliere in unità i misteri cristiani, come «Maria Santissima che "raccolge" (συμβάλλουσα) nel suo Cuore tutto il Mistero di Gesù (Lc 2, 19)»<sup>13</sup>. Teresa ha un'intuizione sintetica di Dio, proprio perché non fa indagine teologica accostando il mistero di Dio per concetti astratti definiti, ma va a Dio come un amante e nell'amore possiede il suo amato simultaneamente nella sua verità tutta intera. Il simbolo del fiore ci ha dato la dimensione più ampia di questa capacità di condensare in un'unica immagine intuizioni molteplici e sovrapposte: Gesù bambino e crocifisso, l'"Altissimo" che si abbassa, Teresa piccola e gigante nella forza della donazione. Per accennare solo al simbolo più ricco della simbolica teresiana.

La teologia simbolica di Teresa è *dinamica*. Da un simbolo scaturisce un'azione, da un'intuizione un'applicazione pratica. Bernard ritiene proprio che il simbolo sia «più significativo per il suo dinamismo che per il suo contenuto intelligibile»<sup>14</sup>.

Davanti alla "rugiada" che cade a terra dalle piaghe del Crocifisso, Teresa decide di tenersi in spirito ai piedi della croce per ricevere quella rugiada salvifica e spargerla sulle anime<sup>15</sup>. Come pure di fronte alla scia del sole che solca la vista del mare, Teresa prende la decisione di non allontanare mai la propria anima da quella traccia luminosa «immagine della grazia che illumi-

<sup>11</sup> Cf. MB 4 v.

<sup>12</sup> Cf. LT 144.

<sup>13</sup> F.-M. LETHÉL, *Verità e amore di Cristo nella teologia dei santi. L'orientamento teologico della Lettera Apostolica "Novo Millennio Ineunte"*, in PATH (2000/2002), 306.

<sup>14</sup> CH. A. BERNARD, *La fonction symbolique en spiritualité*, in "Nouvelle Revue Théologique", (Lovanio) 95 (1973), 1135.

<sup>15</sup> Cf. MA 45 v.

na il cammino»<sup>16</sup>. Teresa di fronte ad una forma della natura riconosce un simbolo e spinta dal simbolo “decide”, “prende la risoluzione”. Così pure Celina è guidata da Teresa in una sapiente e illuminata direzione spirituale, a forza di simboli, quasi condotta al Carmelo sul filo della rugiada, del fiore, del mare tempestoso e della mirra. Il simbolo sposta dalla posizione iniziale, il simbolo spinge in alto.

È come coronamento conclusivo e necessario alla sintesi simbolica degli stemmi, che Teresa vi appone il motto «L'Amore non si paga che con l'Amore». La contemplazione simbolica dei misteri sfocia in un'etica di risposta.

La teologia simbolica di Teresa è *affettiva*. Teresa va alla scoperta di Dio, trascinata dentro i misteri della fede dalla forza del suo amore che vuole conoscere sempre più colui che ama. È il dinamismo peculiare della teologia vissuta dei santi<sup>17</sup>. La conoscenza teologica di Teresa è determinata dall'amore: «chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio» (1 Gv 4, 7).

Rapportandosi a Dio con la sua affettività, Teresa coglie il Cuore di Dio e i suoi attributi per via d'amore e non per via speculativa; ella sa che Dio ha un cuore che trabocca di tenerezza<sup>18</sup>, sa che Egli abbassa lo sguardo verso terra per compiacersi delle sue creature<sup>19</sup> e che sorride loro. Questo sorriso che per lei prenderà forma visibile nel sorriso di Maria, si trasforma, nella sua simbolica, in sole, in stella, o in raggi di luce su di lei, come negli stemmi.

È ancora Bernard che ricorda che «richiamarsi al simbolo è conferire alla rappresentazione figurata un dinamismo affettivo»<sup>20</sup>. Il simbolo infatti, nascendo e aderendo all'esperienza vissuta, conserva la tonalità affettiva che lo accompagna fin dal suo emergere come simbolo.

La teologia simbolica di Teresa è *concreta e corporea*. Aiutata certamente da un istinto femminile naturale per la concretezza della vita, Teresa,

<sup>16</sup> Cf. MA 22 r.

<sup>17</sup> «Il dinamismo “*Fides et Ratio*”, che anima l'“indagine teologica” è quello della fede che cerca l'intelligenza (*fides quaerens intellectum*), secondo la famosa espressione di sant'Anselmo. L'altro dinamismo “*Fides et Amor*” che anima la “teologia vissuta dei santi”, cioè la teologia mistica, è quello della fede che risplende nell'Amore, o dell'Amore che sperimenta e in qualche modo “verifica” il Mistero della fede». F.-M. LETHEL, *Verità e amore di Cristo nella teologia dei santi*, op. cit., 304.

<sup>18</sup> Cf. Pri 2 v.

<sup>19</sup> Cf. MA 2 v.

<sup>20</sup> Ch. A. BERNARD, *Symbolisme et conscience affective*, in “Gregorianum” 61/3 (1980), 430-431.

attraverso i simboli, comprende le cose nella loro materialità. Soprattutto nella contemplazione del mistero dell'Incarnazione Teresa mostra tutta la sua percezione di un avvenimento fortemente corporeo. Ma poiché sarebbe impensabile che una giovane monaca dell'Ottocento parli del corpo e dei suoi effetti, come di cose impudiche e riservate, ecco che Teresa trova nel simbolo la forma per esprimere velatamente e delicatamente tutto quello che è materiale, ma incantevolmente nobilitato, anche nella vita dell'Uomo-Dio e della Madonna. È ancora il fiore il simbolo che veste il corpo nella simbolica teresiana. Attraverso il simbolo del fiore Teresa parla del parto, dell'allattamento, del sangue, della morte. E questo soprattutto nelle *Poesie* 1 e 54. Ma in fondo è proprio della simbolica essere un'espressione estremamente concreta del pensiero. Il simbolo si incarna in una forma materiale e funziona da rimando all'invisibile proprio in virtù del suo legame col mondo sensibile.

La teologia simbolica di Teresa ha infine un carattere *estetico*. Essa infatti si radica anche su un'inclinazione artistica e su un'attitudine istintiva a scoprire il bello nelle cose e nella natura. L'atteggiamento che relaziona Teresa con il mondo è estetico. *La bellezza è per lei un luogo teologico*, un modo in cui si manifesta la Bellezza suprema, un simbolo che rimanda a Dio. «Dio è Bellezza e la sua opera di salvezza porta il sigillo di un'autentica estetica d'amore»<sup>21</sup>. Teresa costruisce una vera teologia della bellezza attraverso i simboli della natura. La bellezza vera, unica e originante è quella divina e ogni bellezza è una traccia di Dio nel mondo: «Se non vedo Dio, o stupenda natura, tu non sei nient'altro per me che uno sterminato sepolcro» (PN 23, 3, 7-8).

Al termine di tutto questo percorso dentro la simbolica della natura, ci sembra di poter fare ancora alcune affermazioni conclusive.

La prima è una risposta allo scetticismo diffuso sulle forme di teologia diverse dalla speculativa: attraverso gli scritti di Teresa, è possibile una teologia simbolica propriamente tale, cioè che interpreti i simboli secondo una chiave di comprensione teologica e non solamente psicologica o letteraria. È stato possibile infatti porre in dialogo i simboli ricorrenti degli scritti di S. Teresa di Lisieux con la dogmatica e con l'economia della salvezza, scoprirne non solo il senso di un'esperienza spirituale, ma la loro valenza teologica,

<sup>21</sup> J. CASTELLANO, *Liturgia e vita spirituale. Questioni scelte*, Pontificia Facoltà Teologica Teresianum, Dispense dalle lezioni, 183.

e rilevare quanto tutti gli aspetti della dottrina cattolica siano rappresentati da tali simboli. E al di là di ogni aspettativa iniziale si è anche potuta scoprire una sorta di piccolo compendio dottrinale, una piccola *summa theologiae* negli stemmi dipinti in calce al *manoscritto A*. La teologia vissuta dei santi di cui Teresa è interprete così illustre, ha lo spessore di un vero metodo teologico. E il suo linguaggio è un linguaggio simbolico, dentro al quale si può scoprire il contenuto della Rivelazione.

Un'altra constatazione riguarda l'uso delle forme letterarie. Tutta la produzione in prosa di Teresa non ha mai la veste del trattato, ma è sempre prosa autobiografica: sono le memorie dei tre manoscritti e le lettere. E fin qui niente di nuovo nelle espressioni della teologia dei santi. Ma è apparso evidente che le poesie e il teatro sono, invece, le miniere più ricche di simbolica della natura e che il genere più inaspettato tra tutti, cioè l'arte della pittura, saggiata negli stemmi, permette addirittura di costruire una sintesi completa e coerente di dottrina.

Ci sembra perciò di dover affermare con forza quanto questi linguaggi poco consueti alla teologia tradizionale, siano capaci di sostenere un pensiero rigoroso di dottrina certa. Arte, poesia e teatro sono generi non meno scientifici di un trattato per supportare temi teologici. Questo è possibile perché sopra a tutti i generi, attraversa gli scritti la forma della preghiera, la forma più consueta e più trasversale fra tutte quelle di Teresa, quella che volta per volta si insinua nella poesia, nel teatro, nella prosa e persino nell'arte, e che funge da punto di incontro tra Teresa e lo Spirito, divenendo luogo della rivelazione amorosa di Dio.

## IL CONTRIBUTO CRISTOLOGICO DI ALCUNI SANTI, BEATI E VENERABILI DEL DIECIANNOVESIMO E VENTESIMO SECOLO

ARTHUR BURTON CALKINS

PATH 7 (2008) 445-460

Nel suo *Cantico Spirituale* il gran maestro della vita spirituale, San Giovanni della Croce (1542-1591), fa questa significativa osservazione:

«Per quanti misteri e meraviglie abbiano scoperto i santi dottori o abbiano contemplato le anime sante in questa vita, la maggior parte è rimasta inespresa e ancora da comprendere. Resta *molto da approfondire in Cristo!* Egli è come una ricca miniera piena di molte vene di tesori, delle quali, per quanto sfruttate, non si riuscirà mai a toccare il fondo o a vedere il termine; anzi in ogni sinuosità, qua e là, si trovano nuovi filoni di altre ricchezze»<sup>1</sup>.

I santi sono come degli “esploratori” dell’insondabile mistero di Cristo, di questa inesauribile “miniera”. In ogni epoca i santi, beati e venerabili sono veri minatori che ci offrono una penetrazione nel mistero di Cristo di inaspettata bellezza e profondità. In questo articolo voglio presentare certe figure del diciannovesimo e ventesimo secolo che, spesso in obbedienza ai loro padri spirituali o superiori, ci hanno lasciato testimonianze scritte della loro vita «nascosta con Cristo in Dio» (Col 3, 3) che ci mostrano “vene di tesori” scoperte sotto la guida dello Spirito Santo e che costituiscono «una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta» (1 Cor 2, 7) ma che può essere una ricchezza per tutta la Chiesa. Molte volte si tratta di una sapienza infusa che conferma i lavori dei dottori della Chiesa e le dichiarazioni

<sup>1</sup> *Cantico Spirituale B*, 37/4. Questo stesso brano fa parte della seconda lettura per la festa del santo, il 14 dicembre, nel Ufficio delle letture.

del magistero. Forse ciò che sorprende maggiormente è che molti di questi santi non hanno studiato la teologia speculativa e neanche gli scritti di altri mistici. Nonostante tante volte la loro mancanza di formazione teologica, si scopre fra questi santi una sorprendente coerenza dottrinale malgrado il fatto che quasi mai queste figure avevano contatto l'una con l'altra. Ascoltando questi santi può essere un modo privilegiato per noi di entrare sempre più profondamente nel mistero inesauribile di Cristo. Qui posso dare solo qualche indicazione della testimonianza dei santi del diciannovesimo e ventesimo secolo.

### 1. Il Cuore di Cristo - Simbolo della sua Persona

Come ha giustamente sostenuto il Servo di Dio Pio XII nella sua grande Enciclica *Haurietis Aquas* del 15 Maggio 1956:

«A buon diritto, dunque, il Cuore del Verbo Incarnato è considerato come il principale indice e simbolo di quel triplice amore, col quale il divino Redentore ha amato e continuamente ama l'eterno Padre e l'umanità. Esso, cioè, è anzitutto il simbolo di quell'amore divino, che egli ha comune con il Padre e con lo Spirito Santo, ma che soltanto in lui, perché Verbo fatto carne, si manifesta a noi attraverso il fragile e caduco corpo umano.

Inoltre, il Cuore di Cristo è il simbolo di quell'ardentissima carità che, infusa nella sua anima, costituisce la preziosa dote della sua volontà umana e i cui atti sono illuminati e diretti da una duplice perfettissima scienza, la beata e l'infusa.

Infine – e ciò in modo ancor più diretto e naturale – il Cuore di Gesù è il simbolo del suo amore sensibile, giacché il corpo di Gesù Cristo, plasmato nel seno castissimo della Vergine Maria, per opera dello Spirito Santo, supera in perfezione e quindi in capacità percettiva ogni altro organismo umano»<sup>2</sup>.

Così il grande pontefice indica che il Cuore di Gesù è l'icona della sua persona e può ben rappresentare il suo amore divino-umano. Adesso sentiamo una delle tante verifiche di questo fatto che ci da i santi. Questo brano è della Beata Maria di Gesù Deluil-Martiny (1841-1884), Fondatrice delle Figlie del Cuore di Gesù:

<sup>2</sup> DENZINGER-HÜNERMANN (= *D-H*), 3924; cf. *Summa Theologiæ* III, q. 33, a. 2 ad 3; q. 36, a. 6.

«Nessuna lingua umana potrà dire di quale meravigliosa sovrabbondanza di grazie, di amore, di eminente purezza e santità le anime saranno inondate e inebriate (accostandoci a Lui), perché il Cuore di Gesù è un abisso senza fondo nel quale si scoprono, più ci si addentra, sempre nuovi ricchissimi, incommensurabili tesori. Attingeranno non ai canali, ma alla sorgente stessa, nel profondo del Sacro Cuore da dove scaturiscono torrenti di grazie effusi per il mondo dalla sua bontà divina.

Il Cuore di Gesù trabocca e non può più contenere i torrenti d'amore che vuol versare sul mondo. Lascia dunque straripare questo amore benedetto e che tutti siano vinti da tanta tenerezza [...]. "Sono io – dice Gesù – l'Amore, la misericordia infinita, l'amico, il fratello, lo sposo" [...]»<sup>3</sup>.

Si vede una notevole somiglianza fra la citazione di San Giovanni della Croce sopracitata e questa della Beata Maria di Gesù. Non c'è evidenza di una dipendenza letteraria, ma piuttosto è lo stesso Spirito Santo che ispira l'uno e l'altra. C'è anche la differenza che la beata parla esplicitamente del Cuore di Gesù e parla del suo amore come quello di un amico, una fratello, uno sposo. Poi introduce il concetto della misericordia che si sviluppa sempre più fortemente fra i santi degli ultimi due secoli.

Sentiamo adesso un'altra bella descrizione del mistero del Cuore di Gesù che comprende tutti i suoi misteri che viene dalla penna della Venerabile Louise-Marguerite Claret de la Touche (1868-1915), Fondatrice di Betania del Sacro Cuore:

«San Giovanni, volendo farci conoscere l'Essere divino, volendo compendiare in un solo termine tutte le grandezze, tutte le bellezze, tutti gli attributi di Dio, ha detto: Dio è Carità, Dio è Amore. E se noi vogliamo, con una sola parola, dire chi è Gesù Cristo, Dio e uomo; se vogliamo racchiudere in un solo termine tutto ciò che Egli è, tutto ciò che fa, fino alla ragione stessa del suo essere, possiamo dire: Gesù Cristo è il suo Cuore, è il Sacro Cuore.

Il Sacro Cuore per noi è Gesù tutto intero, Dio e uomo, Verbo Incarnato. Non è soltanto il suo Cuore di carne, quel Cuore che batte nel suo petto, umile e dolce, che noi adoriamo come il simbolo o l'organo del suo incomparabile Amore. E tutto il suo essere, divino e umano: la sua divinità, la sua anima, il suo corpo, ognuna delle sue sante membra, tutti i suoi pensieri, i suoi atti, le sue divine parole.

<sup>3</sup> BEATA MARIA DI GESÙ DELUIL-MARTINY, *Gesù deve Regnare. Pensieri scelti dagli scritti*, P. RISSO (ed.), Libreria Editrice Vaticana, 1997 (= *Gesù deve Regnare*), 41-42.

Il Sacro Cuore per noi è Dio fatto uomo, è Cristo umiliato, abbandonato, crocifisso, morente; è Gesù Eucarestia, ostia ineffabile di amore, Gesù immolato sull'altare, Gesù prigioniero nel Tabernacolo. Per dire chi è Dio, uno in tre Persone, è bastata una sola parola di tre sillabe "*Charitas!*". Per dire chi è Gesù con le sue due nature unite in una sola persona, è stato necessario un termine composto di due parole unite insieme: il Sacro Cuore! La prima è la divinità, la seconda è l'umanità, e bisogna che siano unite per designare Gesù Cristo.

Dio è spiegato interamente con questa parola: "*Charitas*", perché l'Amore spiega tutto, quantunque sia anch'esso inesplicabile. Gesù, poi, è tutto spiegato con questo nome: il Sacro Cuore. La sua sublime dedizione, la sua bontà, la sua misericordia, tutte le sue divine virtù, il suo sacrificio, la sua morte; tutto insomma trova la sua spiegazione, nell'amore.

Il Cuore di Cristo è la Carità divina incarnata, l'Amore Infinito umanizzato; è la "*Charitas*" di san Giovanni trasfusa in un cuore di carne»<sup>4</sup>.

L'approccio della Venerabile Louise-Marguerite è molto interessante perché riconosce il Cuore di Gesù come canale e tabernacolo dell'Amore Infinito di tutta la Santissima Trinità. Così si nota che il suo "Atto di adorazione e donazione all'Amore Infinito" non è semplicemente un atto di consacrazione al Cuore di Gesù, ma ad ogni persona della Trinità con questa specificazione: «Ti adoro palpitante nel cuore del Cristo, tuo ineffabile tabernacolo e a te mi consacro»<sup>5</sup>.

## 2. L'Offerta di Gesù al Padre (*Cor Iesu - Propitiatio pro Peccatis Nostris*)

Nella sua magistrale, ma quasi totalmente dimenticata Enciclica *Miserentissimus Redemptor* del 8 Maggio 1928 Papa Pio XI ha insistito che la nostra risposta fondamentale all'amore di Dio manifestatoci nel Cuore di Gesù è la duplice opera di consacrazione e riparazione:

«Nella consacrazione s'intende, principalmente, ricambiare l'amore del Creatore con l'amore della creatura; ma quando questo amore increato è stato trascurato per dimenticanza o oltraggiato con l'offesa, segue natural-

<sup>4</sup> LOUISE-MARGUERITE CLARET DE LA TOUCHE, *Diario Intimo* a cura di P. VERCOUSTRE O.P. (ed.), trad. R. Giugni, Piero Grubaudi Editore, Torino 1988, 179-180.

<sup>5</sup> LOUISE-MARGUERITE CLARET DE LA TOUCHE, *Il Sacro Cuore e il Sacerdozio*, trad. N. Reviglio, Betania del Sacro Cuore, Vische 2006, 188-189.

mente il dovere di risarcire le ingiurie qualunque sia il modo con cui sono state recate. È quel dovere che comunemente chiamiamo “riparazione”»<sup>6</sup>.

Mentre lo scopo principale dell’enciclica era di delineare la teologia e la pratica della riparazione o consolazione al Sacratissimo Cuore di Gesù, il Papa Pio XI ha dovuto trattare prima la più fondamentale riparazione offerta da Gesù al Padre sul Calvario. Il celebre P. Bertrand de Margerie, S.J. nel suo prezioso studio sull’enciclica *Miserentissimus Redemptor*<sup>7</sup> distingue fra ciò che chiama la riparazione obbiettiva e la riparazione soggettiva<sup>8</sup> o fra la riparazione teocentrica e cristocentrica<sup>9</sup>. In questo modo riferisce all’offerta di Cristo al Padre come riparazione obbiettiva o teocentrica e a quella offerta dai credenti a Gesù come riparazione soggettiva o cristocentrica.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* sintetizza il concetto dell’offerta o riparazione di Cristo al Padre così:

«È l’amore “sino alla fine” (*Gv* 13, 1) che conferisce valore di redenzione e di riparazione, di espiazione e di soddisfazione al sacrificio di Cristo. *Egli ci ha tutti conosciuti e amati nell’offerta della sua vita*. “L’amore del Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti” (*2 Cor* 5, 14). Nessun uomo, fosse pure il più santo, era in grado di prendere su di sé i peccati di tutti gli uomini e di offrirsi in sacrificio per tutti. L’esistenza in Cristo della Persona divina del Figlio, che supera e nel medesimo tempo abbraccia tutte le persone umane e lo costituisce Capo di tutta l’umanità, rende possibile il suo sacrificio redentore *per tutti*»<sup>10</sup>.

Così la più fondamentale riparazione è sempre l’offerta di se stesso fatta da Gesù al Padre sulla croce e rinnovata sui nostri altari come insegnò Pio XI:

«È vero che la copiosa redenzione di Cristo ci ha abbondantemente perdonato tutti i peccati (cf. *Col* 2, 13), tuttavia, in forza di quella mirabile disposizione della divina Sapienza per cui si deve completare nella nostra carne ciò che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo, che è la Chiesa (cf. *Col* 1, 24), noi possiamo, anzi dobbiamo aggiungere le nostre

<sup>6</sup> *Acta Apostolicæ Sedis* (= AAS) 20 (1928), 169.

<sup>7</sup> B. DE MARGERIE S.J., *Histoire Doctrinale du Culte envers le Cœur de Jésus t. 2: L’amour devenu Lumière(s)*, Éditions Saint-Paul, Paris 1995 (= HD 2), 55-107.

<sup>8</sup> HD 2, 55.

<sup>9</sup> HD 2, 98.

<sup>10</sup> CCC 616 (corsivo mio).

lodi e soddisfazioni alle lodi e soddisfazioni che “Cristo tributò in nome dei peccatori”. Si deve però sempre tenere a mente che tutto il valore espiatorio dipende dall’unico sacrificio cruento di Cristo, che senza intermittenza si rinnova nei nostri altari. Infatti “una sola e identica è la vittima, il medesimo è l’offerente che un tempo si offrì sulla croce e che ora si offre mediante il ministero dei sacerdoti; differente è solo il modo di offrire” (*Conc. Trid. Sess. XXII, c. 2*). A questo augustissimo sacrificio Eucaristico, perciò, si deve unire l’immolazione sia dei ministri che dei fedeli, in modo che anch’essi si dimostrino a “ostie viventi, sante e gradite a Dio” (*Rm 12, 1*)».

In quest’ottica c’è molto da imparare dai santi, tanti dei quali avevano sentito dentro di loro un forte appello di offrire Cristo al Padre e di offrirsi al Padre con lui, ma ognuno con sfumature diverse. In questo modo ci insegnano lo spirito nel quale dobbiamo entrare nella celebrazione della Messa e poi come possiamo vivere questo spirito anche fuori della liturgia.

Quest’offerta di Gesù ha attratto molto la Beata Marie de Jésus De-luil-Martiny ed è diventata una caratteristica della comunità da lei fondata. Sentiamola:

«Il Padre Celeste altro non vede che il Sacrificio del Figlio suo perpetuamente offerto sulla terra. Se la nostra vita è nascosta con Gesù Cristo in Dio, noi dobbiamo tutto dimenticare, tutto lasciare per non essere più occupati che del Sacrificio di Gesù Cristo.

La nostra vita deve consistere nell’offrire continuamente Gesù e nell’essere continuamente uniti al suo Sacrificio per mezzo di tutte le piccole immolazioni, mortificazioni e piccoli sacrifici che la grazia mette dinanzi all’anima di momento in momento»<sup>11</sup>.

«La gloria del Padre è ricevere l’oblazione del suo Figlio immolato e, in Lui, quella di tutti gli uomini, ridivenuti suoi figli.

Ogni battito dei nostri cuori dovrebbe essere un’offerta di Gesù e un atto di unione al suo perpetuo sacrificio per la gloria del Padre.

L’anima datasi senza restrizione alcuna a Gesù, gli appartiene totalmente, come Lui appartiene interamente a lei; ora, il Padre Celeste ci dà il Figlio dicendoci: Offritemelo!»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> *Gesù deve Regnare*, 52.

<sup>12</sup> *Pensieri della Serva di Dio Madre Maria di Gesù*, Venezia 1972, 35-37.

Troviamo spesso quest'atteggiamento negli scritti della Venerabile Concepción Cabrera de Armida (1862-1937), moglie, madre di nove figli, vedova e fondatrice delle cinque *Opere della Croce*. Fra le sue iniziative una si chiama la "Catena d'Amore" proprio per promuovere nella Chiesa la partecipazione nell'atto di offrire Gesù al Padre e di unirsi con quest'offerta. Ecco queste parole di Gesù che la Venerabile sente:

«La prima cosa che ti dissi subito dopo l'incarnazione mistica<sup>13</sup> fu che mi offrissi nell'altare del tuo cuore all'Eterno Padre, in favore del mondo e tu in unione con me.

Poi ti dissi di rafforzare quell'offerta dicendo insieme a Me: "Questo è il mio Corpo, questo è il mio Sangue", offrendomi ed offrendoti all'Eterno Padre in favore del mondo per ottenere grazie»<sup>14</sup>.

«Il tuo ruolo, figlia, è quello di una Messa misticamente continuata e tale deve essere quello delle Oasi; continuare l'offertorio, offrendomi al Padre ed offrendosi con Me»<sup>15</sup>.

«Tu hai l'obbligo di offrirmi in ogni istante; quella è la tua missione: offrirmi, immolarmi nel tuo cuore, in ossequio al Padre. Il Padre Mio ti chiederà ragione di questo atto redentore che ha posto nelle tue mani»<sup>16</sup>.

Nell'autobiografia della Beata Dina Bélanger (1897-1929), conosciuta fra le Religiose di Gesù-Maria come Mère Marie Sainte Cécile de Rome, si trovano molti riferimenti all'offerta di Gesù al Padre. Questo che viene verso la fine della sua giovane vita è molto significativo:

«L'offerta di Gesù al suo divin Padre diviene per me un dovere sempre più urgente. Mediante tale offerta mi sento come onnipotente presso l'Eterno Padre; questa potenza è infatti quella stessa di Gesù, al quale il Padre non può nulla rifiutare. Ed io la faccio sempre per mezzo dei Cuori di Gesù e Maria e per mezzo dello Spirito d'amore. Comprendo allora che la Madonna con una mano offre Gesù all'Eterno Padre e, con l'altra, riversa sulle anime i tesori del Cuore di Gesù. Le domando quindi di fare per me quest'offerta, senza interruzione. Così, quando ora guardo questa buona Madre, la vedo sempre secondo l'immagine appena descritta, cioè al mio posto mentre con

<sup>13</sup> La grazia fondamentale nella vita della Venerabile, concessa il 25 marzo 1906. Cf. B. OLIVERA O.C.S.O., *Incarnazione Mistica*, Roma 2006.

<sup>14</sup> L. RUIZ VAZQUES, M.Sp.S., *Offerta Sacerdotale di Cristo in Concepcion Cabrera de Armida*, Editrice Ancilla, Conegliano 2006) (= *Offerta Sacerdotale*), 17.

<sup>15</sup> *Offerta Sacerdotale*, 51.

<sup>16</sup> *Offerta Sacerdotale*, 79.

una mano continuamente offre il suo divin Figlio all'Eterno Padre e con l'altra, come frutto di questa medesima offerta, attinge dal Cuore di Gesù e riversa sulle anime tesori inesauribili, secondo le intenzioni e i desideri dello stesso Sacro Cuore»<sup>17</sup>.

Più tardi Dina sente dal Signore Gesù la spiegazione del valore infinito di quest'offerta:

«La gloria che il Padre mio riceve dopo la redenzione è molto più grande – nonostante l'offesa dell'uomo – di quella che sarebbe stata, se l'uomo non avesse mai peccato, perché la riparazione che offro a lui, al Padre mio, è infinita e copre all'infinito tutte le offese umane. Ogni volta che un'anima s'unisce a me per glorificare il Padre, essa, per mezzo mio, gli rende una gloria infinita»<sup>18</sup>.

La Serva di Dio Madre Maria Costanza Zauli (1886-1954) ha posto come una pietra angolare del suo istituto, le Ancelle Adoratrici, l'offerta delle sette effusioni del Sangue di Gesù spesso durante il giorno<sup>19</sup>. Non possiamo certamente dimenticare la preghiera della coroncina della misericordia di Santa Faustina Kowalska (1905-1938) che è un atto di offerta di Cristo al Padre: «Eterno Padre, Ti offro il Corpo e il Sangue, l'Anima e la Divinità del Tuo diletto Figlio e Nostro Signore Gesù Cristo, in espiazione dei nostri peccati e di quelli del mondo intero»<sup>20</sup>. Di tutta questa testimonianza si può intuire l'importanza della nostra partecipazione nell'atto dell'offerta di Cristo al Padre.

### 3. La Visione Beatifica di Cristo

Per poter passare dalla riparazione obbiettiva o teocentrica a quella soggettiva o cristocentrica, dobbiamo considerare il concetto della visione beatifica di Cristo nella sua vita mortale. Abbiamo già notato il riferimento

<sup>17</sup> *Grazie – Canto d'Amore: Autobiografia di Dina Bélanger* trad. Trappiste di Vitorchiano, Editrice Unitas et Pax, Roma 1992 = (*Autobiografia di Dina Bélanger*), 267.

<sup>18</sup> *Autobiografia di Dina Bélanger*, 289.

<sup>19</sup> *L'offerta del Sangue di Gesù*, Editrice Ancella, Conegliano 2003; M. ZAULI, *Offriamo a Dio il Sangue del Figlio Suo*, in "Quaderni Sanguis Christi" 11, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1984.

<sup>20</sup> *Diario di Santa Faustina Kowalska: la misericordia divina nella mia anima*, Libreria Editrice Vaticana 2006, 475.

alla scienza beatifica di Cristo fatto dal Servo di Dio Papa Pio XII nella sua Enciclica *Haurietis Aquas* e la luminosa testimonianza del *Catechismo della Chiesa Cattolica* che «Egli ci ha tutti conosciuti e amati nell'offerta della sua vita». Adesso sentiamo come Pio XII ha insistito su questo argomento nella sua Enciclica *Mystici Corporis* del 19 Giugno 1943:

«Questa amantissima conoscenza, con la quale il divin Redentore ci ha seguiti sin dal primo istante della sua incarnazione, supera ogni capacità della mente umana, giacché, per quella visione beatifica di cui godeva sin dal momento in cui fu ricevuto nel seno della Madre divina, egli ha costantemente e perfettamente presenti tutte le membra del corpo mistico e le abbraccia col suo salvifico amore»<sup>21</sup>.

Insisto sull'importanza di questo argomento, oggi contestato da tanti teologi, e cioè che nella visione beatifica durante la sua vita terrena Gesù ci abbia conosciuti ed amati. Questo concetto fa parte della grande tradizione cattolica e del magistero<sup>22</sup> ed è anche indispensabile per capire l'esperienza dei santi. D'altra parte la testimonianza dei santi mette bene in rilievo questa verità della fede.

Santa Teresa del Bambino Gesù (1873-1897) nella sua poesia, *Gesù, mio Diletto, ricordati!* indica che lei era ben consapevole di questa verità di fede, quando indirizza se stessa a Gesù bambino nelle braccia di Maria, dicendo «Tu pensavi a me» e poi dichiara che nell'Orto del Getsemani Gesù l'ha vista<sup>23</sup>. Questa stessa dottrina sulla visione beatifica di Cristo è stata illustrata dall'amato Papa Giovanni Paolo II nella sua Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* del 6 Gennaio 2001, con la testimonianza della stessa Santa Teresa del Bambino Gesù:

«Solo lui (Gesù), che vede il Padre e ne gioisce pienamente, misura fino in fondo che cosa significhi resistere col peccato al suo amore. Prima ancora, e ben più che nel corpo, la sua passione è sofferenza atroce dell'anima. La tradizione teologica non ha evitato di chiedersi come potesse, Gesù, vivere insieme l'unione profonda col Padre, di sua natura fonte di gioia e di beatitudine, e l'agonia fino al grido dell'abbandono. La compresenza di queste

<sup>21</sup> D-H 3812.

<sup>22</sup> Cf. *La Visione Beatifica di Cristo Viatore*, nel numero speciale di "Doctor Communis" (1983).

<sup>23</sup> *Opere Complete*, Roma 1997, Libreria Editrice Vaticana e Edizioni OCD, 24, str 6 e 21.

due dimensioni apparentemente inconciliabili è in realtà radicata nella profondità insondabile dell'unione ipostatica.

Di fronte a questo mistero, accanto all'indagine teologica, un aiuto rilevante può venirci da quel grande patrimonio che è la "teologia vissuta" dei Santi. Essi ci offrono indicazioni preziose che consentono di accogliere più facilmente l'intuizione della fede, e ciò in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l'esperienza che essi stessi hanno fatto di quegli stati terribili di prova che la tradizione mistica descrive come "notte oscura". Non rare volte i Santi hanno vissuto qualcosa di simile all'esperienza di Gesù sulla croce nel paradossale intreccio di beatitudine e di dolore. Nel *Dialogo della Divina Provvidenza* Dio Padre mostra a *Caterina da Siena* come nelle anime sante possa essere presente la gioia insieme alla sofferenza: "E l'anima se ne sta beata e dolente: dolente per i peccati del prossimo, beata per l'unione e per l'affetto della carità che ha ricevuto in se stessa. Costoro imitano l'immacolato Agnello, l'Unigenito Figlio mio, il quale stando sulla croce era beato e dolente". Allo stesso modo *Teresa di Lisieux* vive la sua agonia in comunione con quella di Gesù, verificando in se stessa proprio il paradosso di Gesù beato e angosciato: "Nostro Signore nell'orto degli Ulivi godeva di tutte le gioie della Trinità, eppure la sua agonia non era meno crudele. È un mistero, ma le assicuro che, da ciò che provo io stessa, ne capisco qualcosa". È una testimonianza illuminante!»<sup>24</sup>.

Mentre Pio XII ha parlato espressamente della visione beatifica di Cristo nella *Mystici Corporis*, non ha usato questa espressione nella *Haurietis Aquas*, anche se ne ha insegnato la dottrina; così Giovanni Paolo II si è chiaramente riferito a questa dottrina nella *Novo Millennio Ineunte* pur senza usarne l'espressione. Allo stesso tempo egli ha fatto un altro passo avanti con la testimonianza presa dalla "teologia vissuta" dei Santi. Sono proprio i santi che testimoniano questo *datum fidei*, «Mistero nel mistero, davanti al quale l'essere umano non può che prostrarsi in adorazione»<sup>25</sup>. Essi sostengono, confermano e illustrano questa dottrina dalla loro proprio esperienza. Questo costituisce già un grande contributo alla cristologia, precisamente oggi quando la dottrina è negata da molti teologi. Bisogna riconoscere anche l'insegnamento del *Catechismo della Chiesa Cattolica* che abbiamo già visto: «Egli ci ha tutti conosciuti e amati nell'offerta della sua vita»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> *Novo Millennio Ineunte*, 26-27; AAS 93 (2001), 282-284.

<sup>25</sup> *Novo Millennio Ineunte*, 25; AAS 93 (2001), 282.

<sup>26</sup> CCC 616.

Sono i santi che verificano questa dottrina dalla loro esperienza. Capiscono che il Signore Gesù ha visto i loro peccati e anche i loro atti di riparazione durante la sua passione. Santa Gemma Galgani (1878-1903) che aveva una fortissima consapevolezza di essere peccatrice, ha parlato così al Signore:

«Ogni Giovedì continuavo a fare l'ora santa, ma mi accadeva alle volte che quest'ora durasse fino anche circa le 2, perché me ne stavo con Gesù, e quasi sempre mi faceva parte di quella tristezza che provò nell'Orto alla vista di tanti peccati miei e di tutto il mondo: una tristezza tale, che può ben paragonarsi all'agonia della morte»<sup>27</sup>.

Poi scrivendo al suo direttore spirituale, Padre Germano, fa anche riferimento al mistero dell'Agonia di Gesù e la sua visione di suoi peccati.

«Oh! Quando vedo piangere Gesù, mi trafigge proprio il cuore; penso [...] penso [...] che col peccato gli ho aggravato l'oppressione che fu ricolmato ne fare orazione nell'orto [...]. In quel momento Gesù vide tutti i miei peccati, tutte le mie mancanze e insieme vide il posto che avrei occupato nell'inferno, se il Cuore di Gesù (tuo) non mi avesse impetrato perdono»<sup>28</sup>.

Qui c'è un realismo formidabile, un'attualità che sembra trascendere il tempo. La santa vede i suoi peccati, vede come hanno fatto soffrire Gesù, ma vede anche il perdono che risulta dall'agonia di Gesù e che ha già ricevuto, ma questo non toglie per niente la sua risoluzione: «ti risarcirò, o Gesù, col trattar me stessa (da) tua schiava, e sottoporre le mie spalle alla tua croce»<sup>29</sup>.

Di questa realtà della visione di Gesù nell'orto, ci testimonia anche la Beata Dina Bélanger:

«Il mio Cuore agonizzante al Getsemani vide, oltre a quelle consacrate, anche la moltitudine di tutte le altre anime. Guardale in prospettiva, fino alla fine dei tempi, fino all'ultima anima che vivrà. Ora considera l'influsso

<sup>27</sup> GEMMA GALGANI, *Lettere e scritti personali e Lettere a lei o in riferimento a lei*, P. FABIO GIORGINI (ed.), C.P. San Gabriele Edizioni, S. Gabriele TE 2004, (= *Lettere e scritti*), 549-550.

<sup>28</sup> *Lettere e scritti*, 275.

<sup>29</sup> *Lettere e scritti*, 276.

delle anime consacrate, dalle quali si sprigiona il mio splendore su tutto il genere umano»<sup>30</sup>.

Qui ci vuole qualche spiegazione in più per dare il contesto di questa parola. Il Signore ha dato a Dina una consapevolezza dell'importanza dei sacerdoti, religiosi e religiose per la salvezza dei loro fratelli e ha dato anche a Dina di capire come sacerdoti e religiosi tiepidi o infedeli hanno ferito il suo Cuore agonizzante. Poi ha affidato a Dina un incarico speciale di intercedere per loro.

Il punto primario qui è che Gesù ci ha visti nella sua Passione, specialmente nei momenti culminante nel orto e sul Calvario.

#### **4. La Riparazione o Consolazione offerta a Gesù (*Cor Iesu – Saturatum Opprobriis*)**

Solo sulla base della dottrina della visione beatifica di Gesù durante la sua agonia e passione possiamo capire le esperienze dei mistici che volevano “consolare” Gesù. Era proprio il Papa Pio XI che ha spiegato in modo magistrale il fondamento teologica per la pratica della riparazione a Gesù nella sua Enciclica *Miserentissimus Redemptor* del 8 Maggio 1928:

«Ma, se Cristo regna ora glorioso in cielo, come può venir consolato da questi nostri atti di riparazione? “Dà un'anima amante, e comprenderà ciò che dico”, rispondiamo con le parole di S. Agostino (Sul Vangelo di Giovanni, tr XXVI, 4) che qui vengono a proposito.

Infatti, un'anima ardente di amor di Dio, guardando il passato vede e contempla Gesù affaticato per il bene dell'umanità, addolorato e sottoposto alle prove più dure; lo vede “per noi uomini e per la nostra salvezza” oppresso da tristezza, angoscia, quasi annientato dagli obbrobri, “schiacciato per le nostre iniquità” (Is 53, 5) e che con le sue piaghe ci guarisce. Queste cose le anime pie le meditano con maggiore aderenza alla realtà per il fatto che i peccati e i delitti, in qualsiasi tempo siano stati commessi, costituiscono la causa per cui il Figlio di Dio fu dato a morte, e anche al presente cagionerebbero a Cristo la morte accompagnata dai medesimi dolori ed angosce, dal momento che ogni peccato rinnova in qualche modo la passione del Signore: “Per loro conto crocifiggono di nuovo il Figlio di Dio e lo espongono all'infamia” (Eb 6, 6).

<sup>30</sup> *Autobiografia di Dina Bélanger*, 246.

Pertanto, se a motivo dei nostri peccati che sarebbero stati commessi nel futuro, ma che furono previsti allora, l'anima di Cristo divenne triste fino alla morte, non vi può esser dubbio che abbia provato anche qualche conforto già da allora a motivo della nostra riparazione anch'essa prevista, quando "gli apparve un angelo dal cielo" (*Lc* 22, 43) per consolare il suo Cuore oppresso dalla tristezza e dall'angoscia.

Sicché, anche ora, in modo mirabile ma vero, noi possiamo e dobbiamo consolare quel Cuore Sacratissimo che viene continuamente ferito dai peccati degli uomini ingrati. Ed è Cristo stesso, come si legge nella Liturgia, che si duole per bocca del Salmista dell'abbandono dei suoi amici: "L'insulto ha spezzato il mio cuore e vengo meno. Ho atteso compassione, ma invano, consolatori, ma non ne ho trovati" (*Sal* 68, 21)»<sup>31</sup>.

Infatti i santi sono i più grandi innamorati di Gesù e capiscono in modo connaturale la realtà di ciò che ha insegnato Pio XI. Essi sono i migliori interpreti di questa dottrina mentre questa dottrina ci dà la chiave per capire tante delle loro esperienze che altrimenti noi non potremmo mai capire. Ecco la bella testimonianza della Beata Dina Bélanger:

«È vero che il Signore nell'Eucaristia non può più soffrire, dopo la sua risurrezione, ma l'oltraggio, il disprezzo, l'odio, la dimenticanza, l'indifferenza e l'ingratitude lo raggiungono ugualmente e feriscono il suo Cuore Eucaristico. Perché mai non posso soffrire tutti i tormenti inflitti al suo sacro corpo, tutte le afflizioni della sua santissima anima e infine il martirio d'insondabile amore del suo Cuore?»<sup>32</sup>.

Qui Dina ci indica che, nonostante il fatto che Gesù non soffre di più, rimane un impegno da parte nostra di fare risarcimento, riparazione, consolazione a Gesù. Come, nella visione beatifica, Gesù poteva trascendere i limiti del tempo per vederci ed amarci, ognuno in modo specifico, così anche noi possiamo trascendere i limiti del tempo in modo che ciò che facciamo adesso, due mila anni dopo, Gesù lo possa vedere nella sua agonia e da questi atti di riparazione trovare consolazione, come ha insegnato Pio XI.

Poi c'è un altro elemento negli scritti della Beata Dina che concorda in modo sorprendente con l'insegnamento di Pio XI. Il Papa ha identificato l'angelo che è apparso a Gesù nell'orto per consolarlo (cf. *Lc* 22, 43) con

<sup>31</sup> AAS 20 (1928), 173-174.

<sup>32</sup> *Autobiografia di Dina Bélanger*, 273-274.

la nostra riparazione, nella sua Enciclica *Miserentissimus Redemptor* dell'8 maggio 1928, ma già prima della pubblicazione dell'enciclica, il 23 dicembre 1926, Dina ha scritto:

«23 dicembre. Al momento della comunione il Signore m'ha parlato dell'«amore del suo Cuore agonizzante». M'ha fatto comprendere che al Getsemani, nell'angelo che andò a consolarlo, vide tutte le anime e soprattutto le anime consacrate, che nel corso dei secoli avrebbero preso parte volentieri alla sua agonia»<sup>33</sup>.

Questa testimonianza della Beata Dina su quelle anime che hanno consolato Gesù nella sua agonia è confermata negli scritti di Santa Faustina Kowalska. Durante la prima novena alla Divina Misericordia il Signore ha parlato alla santa così:

«Oggi conduciMi le anime dei sacerdoti e le anime dei religiosi, ed immergile nella Mia insondabile misericordia. Essi Mi hanno dato la forza di superare l'amara passione. Per mezzo loro come per mezzo di canali, la Mia misericordia scende sull'umanità»<sup>34</sup>.

«Oggi conduciMi tutte le anime devote e fedeli, ed immergile nel mare della Mia misericordia. Queste anime Mi hanno confortato lungo la strada del Calvario, sono state una goccia di conforto in un mare di amarezza»<sup>35</sup>.

«Oggi conduciMi le anime miti e umili e le anime dei bambini e immergile nella Mia misericordia. Queste anime sono le più simili al Mio cuore. Esse Mi hanno sostenuto nell'amaro travaglio dell'agonia»<sup>36</sup>.

## 5. Comunione nella Passione di Gesù

Nella sua grande Enciclica *Miserentissimus Redemptor* Pio XI ha insegnato

«È vero che la copiosa redenzione di Cristo ci ha abbondantemente perdonato tutti i peccati (cf. *Col* 2, 13), tuttavia, in forza di quella mirabile disposizione della divina Sapienza per cui si deve completare nella nostra carne ciò che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo, che è

<sup>33</sup> *Autobiografia di Dina Bélanger*, 217.

<sup>34</sup> *Diario di Santa Faustina Kowalska*, 1212.

<sup>35</sup> *Diario di Santa Faustina Kowalska*, 1214.

<sup>36</sup> *Diario di Santa Faustina Kowalska*, 1220.

la Chiesa (cf. *Col* 1, 24), noi possiamo, anzi dobbiamo aggiungere le nostre lodi e soddisfazioni alle lodi e soddisfazioni che “Cristo tributò in nome dei peccatori”»<sup>37</sup>.

Nei santi vediamo come si può vivere quest’impegno con gioia e al fondo. I santi vivono e comunicano con tutti i misteri della vita di Gesù, ma in modo particolare sono stati chiamati da entrare nel mistero della sua passione. Sanno bene che la passione di Gesù è compiuta e che Gesù non può soffrire o morire più (cf. *Rom* 6, 9), ma questo fatto non impedisce la loro piena comunione nella sua passione come se fosse nel presente. La Beata Alexandrina da Costa (1904-1955) sente affermare da Gesù l’11 agosto 1950: «Io, come il Padre, nella Patria celeste non posso soffrire: soffro attraverso te, mia cara vittima»<sup>38</sup>. Nonostante che Gesù parlasse quasi sempre ai suoi amici più intimi nell’“eterno presente” come anche ad Alexandrina:

«Figlia mia, il mio divin Cuore è triste, triste, amareggiatissimo. Tu puoi riparare, consolare questo Cuore che tanto ama e non è amato. La tua vita è un continuo martirio e al tempo stesso un portento delle meraviglie del Signore. Offrimi la tua croce, offrimi il tuo martirio continuo, la tua immolazione senza l’uguale. Solo così allieti il Cuore del tuo Gesù, solo così gli dai la riparazione dovuta»<sup>39</sup>.

Si potrebbero moltiplicare testi di questo genere di tutte le anime già citate in questa relazione, ma allo stesso momento si dev’essere cauti di non confondere l’una con l’altra. Se ognuna di queste anime scelte concordano nelle grandi linee, sempre in conformità con il magistero – come abbiamo già notato tante volte – è anche vero che in ognuna si trovano sfumature diverse che vengono da personalità diverse e da diverse missioni ad ognuna affidate dal Signore. Se sono vere le citazioni di San Giovanni della Croce e della Beata Marie de Jésus Deluil-Martiny all’inizio di questa relazione, possiamo anche dire che non si può esaurire facilmente la dottrina dei più cari amici ed amiche di Gesù. Il cuore di ognuno diviene un’icona del Cuore di Gesù dove c’è sempre più di scoprire.

<sup>37</sup> AAS 20 (1928), 170.

<sup>38</sup> G. GIACOMETTI, P. SESSA, E. SIGNORILE, *La Gloria dell’Uomo dei Dolori nel Sorriso di Alexandrina*, Edizioni Segno, Tavagnacco 2005 (= *Alexandrina*), 74.

<sup>39</sup> *Alexandrina*, 288-289.

## 6. Una Parola Finale

A chi devo lasciare l'ultima parola? È ovviamente una scelta arbitraria – lo so – ma lascio alla Venerabile Louise-Marguerite Claret de la Touche, forse perché è una figura abbastanza sconosciuta che merita di essere molto meglio conosciuta – come tante altre. Aveva ricevuto straordinarie luci sul Cuore di Gesù come canale dell'Amore Infinito di Dio, come Misericordia Infinita ed un messaggio indirizzato in modo molto specifico ai sacerdoti. Non era un messaggio pieno di rimproveri, ma pieno della tenerezza del Cuore di Gesù per i suoi sacerdoti che, nonostante il contenuto, ha costato enormi sofferenze alla Venerabile ed ha consumato la sua vita in un pò più di quarant'anni. È l'ultimo brano nel suo *Diario Intimo*:

«Dopo essere passata attraverso i più intimi dolori, ho cominciato qui il mio ritiro. *Il mio cuore era sempre più spezzato e doloroso, ma l'anima era nell'abbandono e nella pace.* Non mi stupisco delle croci e delle prove schiaccianti attraverso le quali passo in modo particolare da sei mesi in qua. È Gesù che vuole o permette tutto questo. Mi sono offerta come vittima all'Amore Infinito: è il mio Amore che compie in me la sua opera d'immolazione. Non chiedo che una cosa a Gesù: di aver la forza e la pazienza necessarie per sopportare senza cedimenti, senza offese al suo Sacro Cuore, il peso di così tanti dolori.

All'inizio di questa crisi così dolorosa, il mio povero cuore era talmente pesto che mi sono lasciata andare a dei lamenti; ho detto delle parole che avrei dovuto aver la forza di trattenere. Me ne umilio davanti all'Amore e ancora una volta lo ringrazio di aver permesso queste debolezze che mi hanno umiliata davanti alla creature e mi hanno screditata ai loro occhi. Sì, *sono felice* non soltanto di soffrire, ma ancora di più di essere umiliata.

Soffro nel sentirmi così, senza famiglia e senza tetto, di peso a tutti i Monasteri che me ricevono di passaggio e come per carità; e di questa sofferenza, di questa umiliazione *sono felice*. Anche Gesù non aveva una pietra per riposare il capo!»<sup>40</sup>.

Questa è la testimonianza di un'anima scelta dal Signore per una missione che scaturiva dal suo Cuore, poco tempo prima di una nuova fondazione e della sua morte. È la testimonianza di un cuore che pian piano è stato trasformato nell'immagine del Suo, in tal modo che studiando la sua vita e gli scritti si entra sempre più profondamente nel mistero di Cristo, della sua Passione, del suo Amore Infinito e della sua Misericordia.

<sup>40</sup> *Diario Intimo*, 235-236 (corsivo mio).

## EXPERIENCIA CRISTIANA Y SENTIDO DE LA FILIACIÓN DIVINA EN SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER

JOSÉ LUIS ILLANES

PATH 7 (2008) 461-475

La experiencia cristiana presupone la fe. Y la fe entendida no sólo como movimiento del espíritu que tiende hacia Aquel que se le revela, o sea, como *fides qua*, sino también como *fides quae*, es decir, como verdad creída. De ahí que esa experiencia implique siempre reafirmar la propia y personal referencia a Dios y, a la vez, un profundizar en el contenido de lo que se cree. La experiencia cristiana formará, de ordinario, una sola cosa con el desarrollo de la vida cotidiana, en la que el cristiano, animado por la fe, la esperanza y la caridad, experimenta, de forma sencilla, pero profundamente real, la luz, el impulso y el amor que vienen de la vida que Dios, en la palabra y en el sacramento, le ha comunicado. Pero puede también tener lugar en momentos especiales, en los que Dios lleva al cristiano de forma súbita o al menos inesperada hasta una percepción nueva y particularmente sentida de la verdad que cree; más concretamente, de la realidad divina que esa verdad desvela. Momentos especiales que, una vez producidos, dejan una honda huella en el alma, redundando en el conjunto de la vida. En primer lugar y ante todo en la vida concreta, existencial; pero también en la vida de la inteligencia, provocando una comprensión cada vez más profunda de la verdad cristiana, no sólo en los aspectos directamente relacionados con la experiencia acontecida, sino también en cuanto con ellos se relaciona.

Un ejemplo claro de cuanto acabamos de decir se encuentra en el fundador del *Opus Dei*, san Josemaría Escrivá de Balaguer, en relación con el sentido de la filiación divina, es decir, con la conciencia viva del amor pater-

nal de Dios hacia el cristiano, y con la consecuente actitud filial del cristiano hacia su Padre Dios.

### 1. Profundización experiencial en la filiación divina

La experiencia espiritual que condujo a san Josemaría a una conciencia singularmente viva de la filiación divina y sus implicaciones tuvo lugar en Madrid, en 1931. Tres años antes, el 2 de octubre de 1928, se había producido la luz que le hizo comprender que Dios le pedía que diera vida a una amplia realidad de vida cristiana en medio del mundo, en y a través de las más diversas ocupaciones seculares. Dedicó enseguida a esa tarea sus mejores esfuerzos, aunque manteniendo a la vez las ocupaciones sacerdotales que tenía encomendadas (en particular, la atención a enfermos y moribundos en los arrabales pobres de la urbe madrileña). Su situación económica era precaria, ya que su familia carecía de bienes de fortuna, y la muerte del padre, acaecida pocos años antes, hacía que su madre y sus dos hermanos estuvieran por entero a su cargo. El ambiente en el Madrid, y en la España, de ese tiempo, era tenso, marcado por profundas divisiones políticas y por una agresiva actitud anticlerical que llegó hasta el extremo de asaltar y quemar iglesias y conventos<sup>1</sup>.

Precisamente durante esos años san Josemaría recibió especiales luces espirituales, algunas de ellas referidas específicamente a la filiación divina. Según el testimonio que él mismo consignó en las notas íntimas que tomó durante ese periodo, los momentos en los que esto último aconteció fueron concretamente dos, situados en los meses de septiembre y octubre de 1931:

«Estuve considerando las bondades de Dios conmigo y, lleno de gozo interior, hubiera gritado por la calle, para que todo el mundo se enterara de mi agradecimiento filial: ¡Padre, Padre! Y – si no gritando – por lo bajo, anduve llamándole así (¡Padre!) muchas veces, seguro de agradarle»<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> Sobre la vida de san Josemaría en estos años, pueden verse las diversas biografías ya publicadas. Remitamos a la más extensa y documentada: la de A. VÁZQUES DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. I: *¡Señor, que vea! (1902-1939)*, Rialp, Madrid 1997.

<sup>2</sup> Anotación en sus *Apuntes íntimos*, 22-IX-1931 (n. 296). Este texto, como el que sigue y otros de ese mismo periodo que citaremos después, se encuentran, contextualizados históricamente, en la biografía recién citada, pp. 387-392.

«Día de Santa Eduvigis 1931: Quise hacer oración, después de la Misa, en la quietud de mi iglesia. No lo conseguí. En Atocha, compré un periódico (el A.B.C.) y tomé el tranvía. A estas horas, al escribir esto, no he podido leer más que un párrafo del diario. Sentí afluir la oración de afectos, copiosa y ardiente. Así estuve en el tranvía y hasta mi casa. Esto que hago, esta nota, realmente, es una continuación, sólo interrumpida para cambiar dos palabras con los míos – que no saben hablar más que de la cuestión religiosa – y para besar muchas veces a mi Virgen de los Besos y a nuestro Niño»<sup>3</sup>.

El joven sacerdote que era entonces san Josemaría Escrivá conocía bien, desde su infancia, la realidad de Dios Padre, y había tenido ocasión a lo largo de sus estudios de teología y de sus muchas horas de oración de meditar sobre la doctrina y la verdad de la filiación divina del cristiano. Su vida espiritual había crecido y se había desarrollado en el contexto de una tierna y filial devoción a María Santísima, en y a través de la cual se le manifestaba el amor también lleno de ternura de Dios Padre. Es obvio a la vez que lo acontecido en septiembre y octubre de 1931 no es el mero resultado de una reflexión intelectual sobre la condición del cristiano como hijo de Dios, ni tampoco una simple ampliación de la ternura que implicaba su devoción mariana, sino una vivencia singular y particularmente viva, fruto de la acción de la gracia, de la realidad de la paternidad de Dios y, en consecuencia, de nuestra filiación divina.

San Josemaría era consciente de ello, y lo testimonió en las diversas ocasiones en las que hizo referencia a esos acontecimientos, no muy numerosas, porque era muy discreto respecto a sus experiencias espirituales, pero las suficientes para ayudarnos a completar la narración contenida en los *Apuntes íntimos*.

«Sentí – escribe en una de sus *Cartas* – la acción del Señor, que hacía germinar en mi corazón y en mis labios, con la fuerza de algo imperiosamente

<sup>3</sup> *Apuntes íntimos*, 16-X-1931 (n. 334). La Virgen de los Besos era una imagen de Nuestra Señora que tenía en su habitación y que solía besar al entrar o salir del cuarto. La expresión “nuestro Niño”, obviamente el Niño Jesús, alude probablemente a una imagen de Jesús Niño que el día antes, el 15 de octubre, le habían mostrando las monjas agustinas del Convento de Santa Isabel, a las que atendía; se trata de una imagen que representa a Jesús niño con los brazos cruzados sobre el pecho, y que, al manifestar de forma plástica la realidad de un Dios que se hace pequeño y aspira a recibir cariño y consuelo, le conmovió profundamente.

necesario, esta tierna invocación: *Abba! Pater!* Estaba yo en la calle, en un tranvía [...]. Probablemente hice aquella oración en voz alta. Y anduve por las calles de Madrid, quizá una hora, quizá dos, no lo puedo decir, el tiempo se pasó sin sentirlo. Me debieron tomar por loco. Estuve contemplando con luces que no eran mías esa asombrosa verdad, que quedó encendida como una brasa en mi alma, para no apagarse nunca»<sup>4</sup>.

## 2. Ecos del sentido de la filiación divina en *Camino*

El fruto de la experiencia de 1931 es, como los textos indican con claridad, una honda percepción a la vez intelectual y existencial en la realidad de la filiación divina y sus implicaciones. Es decir, una profundización en la verdad de la paternidad divina, de donde dimana una honda conciencia existencial acerca de la condición filial del cristiano, que redunda a su vez en una actitud ante la vida inspirada en la fe y la confianza en el amor paterno de Dios, y en un impulso a la acción que lleva a desear cumplir siempre y en todo la voluntad divina. En suma, una comprensión no sólo intelectual sino viva de la condición de hijo de Dios que trae consigo, según la expresión que san Josemaría empleó constantemente, un “sentido de la filiación divina”, es decir, un saberse en presencia de Dios, acogido y acompañado por su providencia, e invitado a expresar, en lo pequeño y en lo grande, en lo ordinario y en lo extraordinario, el amor que reclama un Dios que es «Padre y muy Padre nuestro»<sup>5</sup>.

Poner de manifiesto las consecuencias o manifestaciones que, según la enseñanza de san Josemaría Escrivá de Balaguer, el sentido de la filiación divina está llamado a tener en la vida del cristiano obligaría a recorrer toda

<sup>4</sup> *Carta 9-I-1969*, n. 60. No es un texto único. Completamos la cita con otros dos, provenientes de algunas de sus meditaciones. «Os podría decir – comentaba en una meditación predicada en una fiesta de Navidad – hasta cuándo, hasta el momento, hasta dónde fue aquella primera oración de hijo de Dios. Aprendí a llamar Padre, en el Padrenuestro, desde niño; pero sentir, ver, admirar ese querer de Dios de que seamos hijos suyos [...], en la calle y en un tranvía – una hora, hora y media, no lo sé –; *Abba, Pater!*, tenía que gritar» (Meditación predicada el 24-XII-1969). Dos años después, en otra meditación, su recuerdo se expresaba de nuevo casi con las mismas palabras, añadiendo un detalle secundario – se refiere al tiempo atmosférico –, pero significativo de la hondura con que el recuerdo estaba grabado en su corazón: «Viene a mi memoria esa maravilla de la filiación divina. Fue un día de mucho sol, en medio de la calle, en un tranvía: *Abba, Pater!, Abba, Pater!*» (Meditación predicada el 2-X-1971).

<sup>5</sup> Cf. *Camino*, n. 267.

su obra, y toda su vida, ya que estamos ante una realidad sobre la que volvió constantemente. Se trata, pues, de algo que excede por entero lo que aquí nos proponemos<sup>6</sup>. De acuerdo con la perspectiva más bien teológico-histórica que es la nuestra, podemos limitarnos ahora a analizar, por lo demás sólo en líneas muy generales, la presencia del sentido de la filiación divina en el texto de *Camino*, obra muy cercana en el tiempo a la experiencia de 1931, que constituye el fundamento de nuestras consideraciones<sup>7</sup>.

Cuando se lee *Camino* desde esta perspectiva un primer dato llama enseguida la atención: la frecuencia con que se hace referencia a la paternidad de Dios -reforzada, en ocasiones, mediante el recurso a la expresión “tu Padre-Dios” o “nuestro Padre-Dios”, uniendo con un guión ambos sustantivos hasta hacer de ellos uno solo<sup>8</sup> – o a su correlato, es decir, a la filiación divina del cristiano. Y, junto a ese primer dato, un segundo, también muy significativo: la variedad de situaciones y actitudes espirituales en relación con las cuales son mencionadas la paternidad de Dios o la condición filial del cristiano. Ofrezcamos una selección, limitándonos a los puntos en los que aparecen formalmente las expresiones Padre o hijo, no sin advertir que, si tuviéramos en cuenta los puntos en cuya redacción afloran sentimientos filiales, deberíamos reproducir gran parte de la obra:

– filiación divina y profundización en la grandeza de la vocación cristiana:

«Padre – me decía aquel muchachote (¿qué habrá sido de él?), buen estudiante de la Central – , pensaba en lo que usted me dijo ... ¡que soy hijo de Dios!, y me sorprendí por la calle, “engallado” el cuerpo y soberbio por

<sup>6</sup> Entre los estudios de conjunto sobre la filiación divina en san Josemaría, merecen especial mención: F. OCÁRIZ, *La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer*, en *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona 2000, 175-221; J. BURGGRAF, *Il senso della filiazione divina*, en AA.VV., *Santità e mondo. Atti del Congresso teologico di studi sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá*, Libreria Editrice Vaticana, 85-100; J. STÖHR, *La vida del cristiano según el espíritu de filiación divina*, en “Scripta Theologica” 24 (1992), 879-893; J. SESÉ, *La conciencia de la filiación divina, fuente de vida espiritual*, en “Scripta Theologica” 31 (1999), 471-493.

<sup>7</sup> *Camino* fue publicado por primera vez en 1939, pero una gran parte de los puntos que lo integran provienen de los primeros años treinta. Sobre la historia redaccional de esta obra, ver J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino. Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez*, 3ª ed., Rialp, Madrid 2004, 17-122.

<sup>8</sup> Encontramos ese recurso expresivo en los siguientes números: 265, 435, 659, 692, 722, 739, 746, 870 y 884.

dentro ... ¡hijo de Dios!” Le aconsejé, con segura conciencia, fomentar la “soberbia”» (n. 274; ver también nn. 892 y 919).

– filiación divina y conciencia de la cercanía amorosa de Dios:

«Es preciso convencerse de que Dios está junto a nosotros de continuo. – Vivimos como si el Señor estuviera allá lejos, donde brillan las estrellas, y no consideramos que también está siempre a nuestro lado. Y está como un Padre amoroso – a cada uno de nosotros nos quiere más que todas las madres del mundo pueden querer a sus hijos –, ayudándonos, inspirándonos, bendiciendo ... y perdonando .... Preciso es que nos empapemos, que nos saturemos de que Padre y muy Padre nuestro es el Señor que está junto a nosotros y en los cielos» (n. 267; ver también nn. 93, 246, 880, 884 y 896).

– filiación divina y diálogo constante con Dios:

«Nuestra voluntad, con la gracia, es omnipotente delante de Dios. Así, a la vista de tantas ofensas para el Señor, si decimos a Jesús con voluntad eficaz, al ir en el tranvía por ejemplo: “Dios mío, querría hacer tantos actos de amor y de desagravio como vueltas da cada rueda de este coche”, en aquel mismo instante delante de Jesús realmente le hemos amado y desagraviado según era nuestro deseo. Esta “bobería” no se sale de la infancia espiritual: es el diálogo eterno entre el niño inocente y el padre chiflado por su hijo: – ¿Cuánto me quieres? ¡Dilo! – Y el pequeñín silabea: ¡Mu-chos millones!» (n. 897; ver también n. 115, así como varios de los números que citamos a continuación y el 267, recién reproducido).

– filiación divina, y perseverancia sencilla y confiada en los momentos de oración:

«Te distraes en la oración. Procura evitar las distracciones, pero no te preocupes, si, a pesar de todo, sigues distraído. ¿No ves cómo, en la vida natural, hasta los niños más discretos se entretienen y divierten con lo que les rodea, sin atender muchas veces los razonamientos de su padre? Esto no implica falta de amor, ni de respeto: es la miseria y pequeñez propias del hijo. Pues, mira: tú eres un niño delante de Dios» (n. 890).

– filiación divina, fuente de una alegría que se fundamenta en Dios, también en los momentos de prueba:

«La alegría que debes tener no es esa que podríamos llamar fisiológica, de animal sano, sino otra sobrenatural, que procede de abandonar todo y abandonarte en los brazos amorosos de nuestro Padre-Dios» (n. 659). «La prueba esta vez es larga. – Quizá -y sin quizá – no la llevaste bien hasta aquí [...] porque aún buscabas consuelos humanos. Y tu Padre-Dios los arrancó de cuajo para que no tengas más asidero que El» ( n. 722).

– filiación divina y confianza plena en Dios:

«Delante de Dios, que es Eterno, tú eres un niño más chico que, delante de ti, un pequeño de dos años. Y, además de niño, eres hijo de Dios. No lo olvides» (n. 860). «¡Qué buena cosa es ser niño! Cuando un hombre solicita un favor, es menester que a la solicitud acompañe la hoja de sus méritos. Cuando el que pide es un chiquitín – como los niños no tienen méritos – , basta con que diga: soy hijo de Fulano. ¡Ah, Señor! – díselo ¡con toda tu alma! –, yo soy ... ¡hijo de Dios!» (n. 892; ver también nn. 864, 867 y 870).

– filiación divina, sencillez y generosidad en la entrega:

«No te apures, si te enfadas, cuando haces esas pequeñas cosas que El te pide. Ya llegarás a sonreír ... ¿No ves con qué mala gana da el niño sencillo a su padre, que le prueba, la golosina que tenía en sus manos? Pero, se la da: ha vencido el amor» (n. 881). «Sufres en esta vida de aquí ..., que es un sueño ... corto. Alégrate: porque te quiere mucho tu Padre-Dios, y, si no pones obstáculos, tras este sueño malo, te dará un buen despertar» (n. 692; ver también n. 669).

– filiación divina e invitación a comportarse como hijo de Dios:

«Los hijos ... ¡Cómo procuran comportarse dignamente cuando están delante de sus padres! Y los hijos de Reyes, delante de su padre el Rey, ¡cómo procuran guardar la dignidad de la realeza! Y tú ... ¿no sabes que estás siempre delante del Gran Rey, tu Padre-Dios?» (n. 265)

– filiación divina, fundamento de la fraternidad:

«Distraerte. ¡Necesitas distraerte! ..., abriendo mucho tus ojos para que entren bien las imágenes de las cosas, o cerrándolos casi, por exigencias

de tu miopía ...; Ciérralos del todo!: ten vida interior, y verás, con color y relieve insospechados, las maravillas de un mundo mejor, de un mundo nuevo: y tratarás a Dios ..., y conocerás tu miseria ..., y te endiosarás ... con un endiosamiento que, al acercarte a tu Padre, te hará más hermano de tus hermanos los hombres» (n. 283; ver también n. 440).

– filiación divina y confianza en la misericordia y el perdón de Dios:

«Estás lleno de miserias. Cada día las ves más claras. Pero no te asusten. El sabe bien que no puedes dar más fruto. Tus caídas involuntarias, caídas de niño, hacen que tu Padre-Dios tenga más cuidado y que tu Madre María no te suelte de su mano amorosa: aprovéchate, y, al cogerte el Señor a diario del suelo, abrázale con todas tus fuerzas y pon tu cabeza miserable sobre su pecho abierto, para que acaben de enloquecerte los latidos de su Corazón amabilísimo» (n. 884; ver también n. 887).

– filiación divina, realidad que excluye todo temor:

«No tengas miedo a la muerte. Acéptala, desde ahora, generosamente ..., cuando Dios quiera ..., como Dios quiera ..., donde Dios quiera. No lo dudes: vendrá en el tiempo, en el lugar y del modo que más convenga ..., enviada por tu Padre-Dios. ¡Bienvenida sea nuestra hermana la muerte!» (n. 739; ver también n. 746, así como nn. 326 y 435, en los que subraya que ante Dios no cabe temor en sentido propio, sino sólo “temor filial”, es decir, el deseo de no ofenderle jamás).

Como puede advertirse varios de los textos en los que san Josemaría Escrivá de Balaguer habla de la filiación divina están situados en un contexto de vida de infancia<sup>9</sup>. No es extraño ya que en los primeros años treinta, y paralelamente a la experiencia que le condujo a la honda percepción de la realidad de la filiación divina y a la vivencia de su sentido, se dio en el Fundador del *Opus Dei* lo que uno de los estudiosos de su pensamiento, Pedro Rodríguez, ha calificado de «eclosión de la infancia espiritual»<sup>10</sup>. Los

<sup>9</sup> Particularmente los situados entre el n. 852 y el n. 901, que son, respectivamente, el primero y el último de los incluidos en los dos capítulos que *Camino* dedica a la infancia espiritual.

<sup>10</sup> La frase se encuentra en la introducción al primero de los dos capítulos de *Camino* dedicados a la infancia espiritual: J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino. Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez*, op. cit., 944. Sobre la infancia espiritual en la vida y

antecedentes que esa “eclosión” tuvo en la vida de san Josemaría son, por lo demás, varios: un progresivo abandonarse en manos de Dios ante el desarrollo, adverso en más de un momento, de las circunstancias que le rodeaban; la devoción a Jesús Niño, que se intensificó cuando las monjas agustinas del monasterio de Santa Isabel, a las que atendía, le mostraron la imagen a la que ya hemos aludido<sup>11</sup>; el encuentro con la obra de santa Teresa de Lisieux, que le influyó a este respecto, si bien una comparación de sus respectivas obras muestra que hay entre ambos santos, y en relación precisamente con este punto, diferencias claras<sup>12</sup>.

En todo caso, sentido de la filiación divina y vida de infancia, aunque puedan tener, y tengan, muchas relaciones entre sí, no se identifican, ni en general ni en la enseñanza de san Josemaría. El sentido de la filiación divina es el fruto de la vivencia existencial y concreta de una verdad central en la fe cristiana: la realidad de que, en virtud de la gracia, somos hijos de Dios. La vida de infancia es un camino concreto, que puede ser propuesto a muchos, e incluso universalmente, pero sabiendo que se trata de una vía a la que no todos están llamados. San Josemaría fue muy consciente de ello, como lo evidencia, manteniéndonos en el periodo que ahora estamos analizando, la consideración de *Camino*. En *Camino*, en efecto, de la filiación divina se habla – como ponen de manifiesto los textos ya citados – a lo largo de todo el libro, presentándola siempre como una realidad cristiana universal, en la que todo cristiano está llamado a profundizar a fin de vivir con sentido filial la propia existencia. A la vida de infancia se le dedica, en cambio, un lugar específico, dos capítulos, el primero de los cuales se inicia con un punto que tiene el tono que corresponde a la propuesta de una vía que el Autor

la enseñanza de san Josemaría ver, desde una perspectiva teológica, el comentario de P. RODRÍGUEZ a los capítulos a los que acabamos de aludir, y, desde una perspectiva histórica, A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Ob.*, op. cit., 404 ss.

<sup>11</sup> Cf. nota 3. Sobre la devoción de san Josemaría a Jesús Niño, además de las obras mencionadas en la nota anterior, M. DOLZ, *Il Dio bambino: la devozione a Gesù Bambino dai vangeli dell'infanzia a Edith Stein*, Mondadori, Milán 2001, 175-178.

<sup>12</sup> Algunas observaciones al respecto en las obras ya citadas en la nota 10, así como en lo que nosotros mismos hemos escrito en J.L. ILLANES, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, Eunsa, Pamplona 2003, 113-132 (donde se recoge la comunicación presentada en el Congreso Internacional *La grandezza della vita quotidiana*, organizado en 2002 por la Pontificia Università della Santa Croce con motivo del centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá, y publicada luego en sus actas).

aprecia y propone, pero que no presenta como universal sino sólo como posible: «Procura conocer la “vía de infancia espiritual”, sin “forzarte” a seguir ese camino. Deja obrar al Espíritu Santo»<sup>13</sup>. Puede, en suma, decirse que, a sus ojos, la vida de infancia es una eventual prolongación, bajo la guía del Espíritu Santo, del sentido de la filiación divina, pero no la única de sus manifestaciones.

### 3. Radicación cristológica del sentido de la filiación divina

Desde una perspectiva tanto dogmática como espiritual la filiación divina del cristiano se fundamenta en la filiación eterna del Hijo. Somos “hijos en el Hijo”, según expresión ampliamente reiterada<sup>14</sup>, y esta realidad influye en toda la vida espiritual. También en el sentido de la filiación divina tal y como san Josemaría Escrivá de Balaguer lo enseña. El Fundador del *Opus Dei* no sólo proclamó en efecto, y por cierto con nitidez, la radicación cristológica del sentido de la filiación divina, sino que lo hizo desde un primer momento y con una particular referencia a la hondura con que la unión entre Cristo y el Padre se manifestó en la Cruz.

Una semana antes de la primera de las experiencias espirituales de 1931 de las que depende toda nuestra exposición, san Josemaría había anotado en sus *Apuntes íntimos*:

«Fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz: 1931. ¡Cómo me hizo gozar la epístola de este día! En ella el Espíritu Santo, por S. Pablo, nos enseña el secreto de la inmortalidad y de la gloria [...]. Este es el camino seguro: por la humillación, hasta la Cruz: desde la Cruz, con Cristo, a la Gloria Inmortal del Padre»<sup>15</sup>.

No hay en ese texto una invocación a Dios como Padre, aunque la presentación de la vida cristiana como un itinerario que, con Cristo y desde la Cruz, llega a la “Gloria Inmortal del Padre”, apunta claramente en esa dirección. En todo caso nos sitúa ante un horizonte espiritual que, en la vida

<sup>13</sup> *Camino*, n. 852.

<sup>14</sup> Ver al respecto lo que hemos escrito en J.L. ILLANES, *Tratado de Teología Espiritual*, Pamplona 2007, 203-214. Sobre la historia de la expresión, ver E. MERSCH, *Filiū in Filio*, en “Nouvelle Revue Théologique” 65 (1938), 551-582, 681-702, 809-830.

<sup>15</sup> Anotación en sus *Apuntes íntimos*, 14-IX-1931 (n. 284).

concreta de san Josemaría, estuvo muy unido a la vivencia de la filiación divina tal y como quedó marcada en su alma como fruto las mociones que experimentó pocos días después de la anotación recién citada.

Por lo demás en más de una ocasión, al evocar lo que fue su oración en las dos fechas de septiembre y octubre de 1931 ya reseñadas, lo hizo acen- tuando precisamente la dimensión cristológica de lo entonces acontecido. Entre otros textos citemos unas palabras provenientes de una meditación que predicó en 1963, en la que comentó ampliamente las palabras de san Pedro en la primera de su epístolas: «Cristo padeció por nosotros, dándonos ejemplo para que sigamos sus pisadas» (1 P 2, 21-22)<sup>16</sup>.

En general la predicación de san Josemaría tenía un tono marcadamente personal, de modo que las consideraciones parenéticas se unían a palabras que eran fruto más bien de una oración hecha en voz alta. En la meditación que ahora citamos ese rasgo es, sin embargo, particularmente intenso. Parti- tiendo del texto petrino mencionado, san Josemaría, después de subrayar la conexión entre seguimiento de Cristo y Cruz, da entrada a la consideración de la alegría que deriva de saber que la Cruz de la que habla el cristiano es la Cruz de Cristo, y con Cristo «hay siempre alegría, aun ante la injusticia, ante la incomprensión, ante el dolor físico». En ese contexto se sitúa el recuerdo de la experiencia de 1931. Y ello en dos fases.

Primero, evoca esa experiencia:

«Cuando el Señor me daba aquellos golpes, por el año treinta y uno, yo no lo entendía. Y de pronto, en medio de aquella amargura tan grande, esas palabras: *tú eres mi hijo* (Sal 2, 7), tú eres Cristo. Y yo sólo sabía repetir: *Abba, Pater!; Abba, Pater!; Abba!, Abba!, Abba!;*».

Inmediatamente después da un paso adelante, no evocando, sino rele- yendo y comentando los sucesos de treinta años atrás:

<sup>16</sup> La meditación fue predicada el 28 de abril de 1963, día en el que, en ese año, se celebraba el segundo domingo después de Pascua, en cuya Misa se leía precisamente este pasaje de la carta de san Pedro. De esa meditación se conservan los apuntes que fueron tomados en aquel momento. La meditación y los textos que mencionamos están también citados y comentados en F. OCÁRIZ, *La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer*, op. cit., 23-24 y 32 ss.

«Y ahora lo veo con una luz nueva, como un nuevo descubrimiento: como se ve, al pasar los años, la mano del Señor, de la Sabiduría divina, del Todopoderoso. Tú has hecho, Señor, que yo entendiera que tener la Cruz es encontrar la felicidad, la alegría. Y la razón – lo veo con más claridad que nunca – es ésta: tener la Cruz es identificarse con Cristo, es ser Cristo, y, por eso, ser hijo de Dios».

Cabe ver en este pasaje de la meditación de 1963 el eco de una nueva experiencia espiritual, subordinada a la de 1931, o, más sencillamente, el fruto de un constante meditar, bajo la acción de la gracia, sobre ese momento trascendental en su vida que fueron las experiencias de 1931. En todo caso el texto – el pasaje recién citado y el conjunto de la meditación – testimonia la madurez tanto espiritual como teológica alcanzada por san Josemaría, que le permite poner de manifiesto el núcleo profundo de donde dimana el sentido de la filiación y, más concretamente, su desarrollo.

En la Cruz se realizó nuestra redención, manifestando la riqueza infinita de ese amor trinitario, en el que la humanidad por don y benevolencia divinas está llamada a participar. El Padre, con el mismo amor infinito con que ama al Hijo, ama también a los hombres; y ese amor a los hombres le lleva a enviar al Hijo al mundo para que, muriendo en acto de amor y obediencia, venza en nombre de la humanidad al pecado y alcance nuestra liberación. El Hijo, amando infinitamente al Padre y, en el Padre, a la humanidad caída en el pecado, asume sobre sí el pecado humano entregándose voluntariamente a la muerte para nuestra salvación. Y de ese amor mutuo del Padre y del Hijo – un amor que, siendo constitutivo de la Trinidad, se manifiesta en el tiempo – brota la donación del Espíritu Santo, que difunde a lo largo de la historia la gracia y el amor divinos, de modo que los hombres se unan a Cristo y, en Cristo y por Cristo, sean conducidos hasta la intimidad con Dios Padre.

Ser hijo de Dios es ser incorporado a ese misterio de amor que se desvela en la Cruz. Es saberse objeto del amor infinito que Dios Padre da a conocer en Cristo. Pero también e inseparablemente saberse llamado a identificarse con Cristo, y a participar de su misión redentora, es decir, en una misión que tiene forma de Cruz, e implica por tanto abrirse a un amor que al mismo tiempo que se ofrece exige entrega, y entrega plena. No es por eso sorprendente que en la homilía de 1963 que estamos comentando la exposición, que había partido del texto de san Pedro antes citado, se prolongue acudiendo a san Pablo y concretamente a *Gálatas 2, 20: vivo autem, iam non*

*ego, vivit vero in me Christus*, yo vivo, o más bien no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí.

San Pablo – comenta san Josemaría – «se sentía *alter Christus, ipse Christus*. ¡Sí, Pablo, gran Pablo! ¡Gracias por esta doctrina que nos has dejado, porque el Espíritu Santo te la inspiró! ¡Tú eres Cristo! ¡Pablo, alégrate de que te queramos los cristianos, de que te agradezcamos este tesoro de doctrina!».

El cristiano debe agradecer al apóstol que nos haya transmitido la llamada a formar una sola cosa con Cristo, y con Cristo en la Cruz. Es decir, con Cristo que ama hasta la muerte y que invita a hacer propio ese amor al Padre y, en el Padre, a los hombres que le ha llevado a la Cruz. Es ahí, en la Cruz, donde al cristiano le es dado percibir, y percibir de forma personal y sentida, la hondura de un amor divino que puede, y debe, llenar de sentido filial a la existencia entera.

«¡La Cruz – prosigue la homilía –: allí está Cristo, y tú has de perderte en Él! No habrá más dolores, no habrá más fatigas. No has de decir: Señor, que no puedo más, que soy un desgraciado ... ¡No!, ¡no es verdad! En la Cruz serás Cristo, y te sentirás hijo de Dios, y exclamarás: *Abba, Pater!*, ¡qué alegría encontrarte, Señor!»<sup>17</sup>.

Creer en la conciencia de la filiación divina no es asunto meramente especulativo sino existencial. Presupone, ciertamente, meditar en el Evangelio, considerar las parábolas en las que Cristo pone de manifiesto la providencia paternal de Dios respecto a los hombres o los momentos en los que invita a dirigirse a Dios Padre con la confianza e intimidad con que Él mismo lo hace. Pero presupone también identificarse con el amor llevado hasta la entrega que en la Cruz se puso de manifiesto. Es decir, hacerse una sola cosa

<sup>17</sup> Sobre la predicación de san Josemaría sobre la identificación con Cristo y, más concretamente, sobre las expresiones *alter Christus, ipse Christus* que hemos encontrado en la meditación citada, y que el Fundador del *Opus Dei* empleó con frecuencia, pueden verse J.L. ILLANES, *El cristiano "alter Christus-ipse Christus"*. *Sacerdocio comun y sacerdocio ministerial en la enseñanza del beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, en AA. VV., *Biblia, exégesis y cultura*, Pamplona 1993, 605-622; A. ARANDA, *Alter Christus - Ipse Christus*, en AA.VV., *Santità e mondo*, op. cit., 101-149 (recogido y ampliado en "El bullir de la sangre de Cristo". *Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, Madrid 2000, 203-254),

con Cristo en la apertura plena y decidida a la voluntad del Padre, también cuando esa voluntad sitúa ante el olvido de sí y ante una entrega llevada hasta la muerte. Es entonces, precisamente entonces, cuando el sentido de la filiación divina, la conciencia de lo que implica la filiación divina y la participación en el amor trinitario, llegan a su cúspide y proyectan su luz sobre la totalidad de la existencia.

#### 4. Implicaciones de la filiación divina

Cuando se habla de las relaciones entre santidad o experiencia espiritual y teología el pensamiento puede ir hacia la huella que la vivencia de un gran santo ha dejado a lo largo de la historia, marcando e inspirando el pensamiento de filósofos y teólogos. Al hablar así se hace referencia a una realidad innegable, pero sin olvidar que el paso desde la experiencia espiritual y su testificación a la reflexión sobre esa experiencia se da ya en el santo mismo, que con frecuencia vuelve sobre sus experiencias originarias a fin de glosarlas, ponerlas en relación con unos u otros puntos del mensaje cristiano, evidenciar sus consecuencias, etc.

Así ocurre también en san Josemaría, como ponen de manifiesto los textos de *Camino* antes citados. Y como confirma el resto de sus escritos. Quisiéramos por eso concluir la exposición con dos textos, provenientes ambos de homilías contenidas en *Es Cristo que pasa*, especialmente sintéticos y significativos.

El primero forma parte de una meditación correspondiente al primer domingo de Cuaresma, en la que reparte de la invitación a un trato con Dios sincero y confiado, y ello en todo momento:

«estando plenamente metido en su trabajo ordinario, entre los demás hombres, sus iguales, atareado, ocupado, en tensión, el cristiano ha de estar al mismo tiempo metido totalmente en Dios, porque es hijo de Dios».

Partiendo de ese presupuesto san Josemaría ofrece una visión panorámica de la plenitud de sentido que brota de la conciencia de la filiación divina:

«La filiación divina -escribe- es una verdad gozosa, un misterio consolador. La filiación divina llena toda nuestra vida espiritual, porque nos enseña a

tratar, a conocer, a amar a nuestro Padre del Cielo, y así colma de esperanza nuestra lucha interior, y nos da la sencillez confiada de los hijos pequeños. Más aún: precisamente porque somos hijos de Dios, esa realidad nos lleva también a contemplar con amor y con admiración todas las cosas que han salido de las manos de Dios Padre Creador. Y de este modo somos contemplativos en medio del mundo, amando al mundo»<sup>18</sup>.

El segundo, que forma parte de una homilía en la fiesta de Cristo Rey, prolonga el anterior, presentando la filiación divina como elemento configurador del designio divino de salvación y, en consecuencia, de la misión del cristiano.

«Cristo, Nuestro Señor, sigue empeñado en esta siembra de salvación de los hombres y de la creación entera, de este mundo nuestro, que es bueno, porque salió bueno de las manos de Dios. Fue la ofensa de Adán, el pecado de la soberbia humana, el que rompió la armonía divina de lo creado. Pero Dios Padre, cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo Unigénito, que – por obra del Espíritu Santo – tomó carne en María siempre Virgen, para restablecer la paz, para que, redimiendo al hombre del pecado, *adoptionem filiorum reciperemus* (*Gal* 4, 5), fuéramos constituidos hijos de Dios, capaces de participar en la intimidad divina: para que así fuera concedido a este hombre nuevo, a esta nueva rama de los hijos de Dios (cf. *Rm* 6, 4-5), liberar el universo entero del desorden, restaurando todas las cosas en Cristo (cf. *Ef* 1, 9-19), que los ha reconciliado con Dios (cf. *Col* 1, 20). A esto hemos sido llamados los cristianos, ésa es nuestra tarea apostólica y el afán que nos debe comer el alma: lograr que sea realidad el reino de Cristo, que no haya más odios ni más crueldades, que extendamos en la tierra el bálsamo fuerte y pacífico del amor»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> *Es Cristo que pasa*, n. 65.

<sup>19</sup> *Es Cristo que pasa*, n. 183.



# «CHI AMA CONOSCE DIO» ESPERIENZA E TEOLOGIA IN CHIARA LUBICH<sup>1</sup>

MICHEL VANDELEENE

PATH 7 (2008) 477-493

## 1. Un interesse profondo: conoscere Dio

Il nome di battesimo di Chiara Lubich è Silvia. Da terziaria francescana aveva preso il nome “Chiara” perché era rimasta colpita dalla risposta data da Chiara d’Assisi alla domanda postale da Francesco: «Figliola, che cosa desideri?» «Dio»<sup>2</sup>.

Dio, conoscere Dio, era questo l’anelito più profondo della giovane Silvia. L’ha confidato lei stessa nelle lezioni accademiche che ha tenuto all’università *san Tommaso* di Manila e all’università *Jean-Baptiste de La Salle* di Città del Messico quando, il 14 gennaio e il 6 giugno 1997, le sono stati conferiti i dottorati *honoris causa* in teologia e in filosofia<sup>3</sup>. In quella occasione ha pure narrato come Egli stesso, Dio, le ha indicato la strada che doveva seguire per arrivare a quella conoscenza che bramava.

<sup>1</sup> In questo articolo si è preferito lasciare il più possibile la parola alla stessa Chiara in modo da consentire al lettore di venire direttamente a contatto con lei e con il suo modo genuino di esprimere la propria esperienza di Dio.

<sup>2</sup> *La comunità cristiana*, in “Fides” 48 (1948), n. 10, 279. L’articolo introdotto da I. Giordani che era il direttore della rivista, è di Chiara Lubich ed è il primo racconto scritto di quanto aveva vissuto con le sue compagne e altri durante gli anni della Seconda Guerra Mondiale.

<sup>3</sup> In seguito ha pure ricevuto il dottorato h.c. in teologia dall’università di Trnava (Slovacchia), in teologia della vita consacrata dall’Istituto *Claretianum* della Pont. Univ. Lateranense (Roma) e in *divinity* (teologia) dalla *Liverpool Hope University*.

«Inizierò con semplicità a narrare della mia gioventù, quando il mio ideale era lo studio, in particolare quello della filosofia.

Indagare con filosofi antichi o moderni, alla ricerca della verità, era ciò che soddisfaceva pienamente la mia mente ed il mio cuore.

Ma, educata cristianamente e forse spinta da un impulso dello Spirito, mi accorsi ben presto che ero presa soprattutto da un interesse profondo: conoscere Dio.

Mi ero convinta perciò che il frequentare un'università cattolica avrebbe soddisfatto questa mia brama.

Essendo però nell'impossibilità di intraprendere tali studi per la precaria situazione economica della mia famiglia, mi affidai ad un concorso, che offriva ad un certo numero di ragazze d'Italia una borsa di studio.

Grande fu il mio dispiacere quando seppi che non ero in quel numero e ne piansi sconsolatissima.

Mentre mia madre tentava di consolarmi, avvenne però un fatto un pò insolito. Mi parve di avvertire in fondo all'anima quasi una voce sottile che mi diceva: "Sarò io il tuo maestro!". E subito mi rasserenai.

Ero una ragazza cattolica e mi accostavo quotidianamente all'Eucaristia.

Un giorno, ecco una luce.

"Come – dissi a me stessa – tu cerchi la verità? Non c'è forse uno che ha detto di essere Lui stesso la verità in persona? Non ha detto Gesù di Sé: 'Io sono la verità'?"

E fu questo uno dei primi motivi che mi spinsero a non cercare tanto la verità nei libri, quanto in Gesù.

E mi proposi di seguirLo»<sup>4</sup>.

Commentando questo episodio anni dopo, nella festa di santa Teresa d'Avila del 1980, il giorno in cui fondò quella che chiamò l'*Università Popolare Mariana*<sup>5</sup>, Chiara Lubich ha messo bene in evidenza come in seguito a questa scelta la luce sia venuta abbondante, una luce che aveva tutto il sapore della Sapienza. Essa non era tanto frutto di riflessione o di studio, ma della vita vissuta al seguito di Cristo.

<sup>4</sup> C. LUBICH, *La dottrina spirituale*, M. VANDELEENE (ed.), Mondadori, Milano 2001<sup>1</sup>, 246-247; Città Nuova, Roma 2006 (nuova edizione aggiornata e ampliata), 290-291.

<sup>5</sup> Si tratta di una istituzione interna al *Movimento dei Focolari* il cui scopo è di offrire ai suoi membri dei sussidi per dare loro una formazione teologica di base. Dei corsi vengono tenuti da professori del Movimento al *Centro Mariapoli* di Castel Gandolfo e mandati poi sotto forma di libri o di cassette in diversi paesi.

«Il Signore non mi ha fatto smettere di studiare per avere soltanto, ad esempio, delle luci soprannaturali, ma per possedere la pienezza della vita nella sequela di Cristo. In questa vita avrei trovato una nuova luce perché a chi ama Dio, a chi lo segue con amore, egli si manifesta.

Lì, in quell'episodio, c'è un preludio di quello che sarebbe fiorito col tempo nel Movimento; avremmo visto splendere una luce, ma essa sarebbe stata l'anima di una vita»<sup>6</sup>.

E rivolgendosi nell'estate del 2007 ai giovani dell'*Istituto Superiore di Cultura*, preludio dell'*Istituto Universitario Sophia*, eretto il 7 dicembre 2007 dalla *Congregazione per l'Educazione Cattolica* quale istituzione accademica interdisciplinare che scaturisce dal carisma dell'unità, Chiara Lubich ha insistito ancora una volta su questo legame inscindibile tra luce e vita che contraddistingue tutto il suo personale iter conoscitivo e quello di quanti seguono la sua via che è «quella dell'Amore»<sup>7</sup>.

«Siamo ancora ai primi tempi del Movimento in cui la luce deve tradursi in testimonianza concreta di fronte al mondo. E allora la nostra università sarà come Gesù la vuole: luce e vita, vita e luce, cioè Sapienza-Sophia, sul modello del Verbo incarnato»<sup>8</sup>.

All'inizio di questo suo cammino, il Signore ha chiesto a Chiara Lubich di accantonare del tutto i suoi amatissimi libri per dedicarsi completamente al gruppo che si stava formando attorno a lei e che era il nascente *Movimento dei Focolari* (o *Opera di Maria*). Questo atto di porre letteralmente i suoi libri in soffitta «ha dato il via ad un nuovo modo di conoscere»<sup>9</sup>, ad una scuola molto originale a cui diede il nome di “scuola fuoco”.

«Non erano i libri, le aule, gli studi che la facevano scuola. No, quel gruppo era una scuola perché vi era un Maestro. Era Colui che viveva fra gli alunni uniti nel suo nome: era Gesù.

<sup>6</sup> C. LUBICH, *Una scuola di Maria*, in “Città Nuova”, 24 (1980), n. 21, 28-30, 28. Vengono in mente le parole del prologo del *Vangelo di Giovanni*: «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (*Gv* 1, 4).

<sup>7</sup> C. LUBICH, I. GIORDANI, “*Erano i tempi di guerra...*”. *Agli albori dell'Ideale dell'unità*, Città Nuova, Roma 2007, 73.

<sup>8</sup> Telefonata del 29.8.07 con i docenti e gli studenti dell'*Istituto Superiore di Cultura*, a conclusione dell'ultima scuola estiva tenuta a Ottmaring (Augsbourg, Germania).

<sup>9</sup> C. LUBICH, *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, 53.

Poiché Gesù era il Maestro, le sue lezioni erano speciali e non avevano nulla a che fare neppure con quelle dei più grandi maestri della terra. Colui che viveva in mezzo a noi era Dio e quindi lui avrebbe saputo rispondere a tutte le domande che gli uomini di tutti i tempi avrebbero poste.

Per porsi a Maestro nostro e insegnarci la Verità, Dio ci chiese il sacrificio di tutta la verità che gli uomini potevano darci. Ci diede la forza di mettere tutti i libri degli altri maestri in soffitta»<sup>10</sup>.

Questo atto è rimasto per lei paradigmatico dell'atteggiamento richiesto da Dio ad ogni creatura perché possa ricevere la sua luce. Egli infatti abbisogni del vuoto, del silenzio, del nulla voluto per poter dirSi, darSi e illuminare con la sua Sapienza tutto lo scibile umano<sup>11</sup>.

«Tutti siamo chiamati a fare questo atto di “spostare i libri”, a farlo almeno spiritualmente, per capire veramente, vitalmente, divinamente, il libro di Dio: il Vangelo, la Bibbia, che è il codice della *nuova* esistenza. Ma non basta fare questo passo una sola volta. Occorre ripeterlo sempre nel nostro cuore, anche quando sarà volontà di Dio prendere in mano proprio i libri. Sì, Gesù vuole il vuoto completo della nostra mente per illuminarci, per rivelarci la verità, per farci capire anche quanta verità vi può essere in coloro – gli studiosi famosi per esempio – che la storia non trascurò perché sono riusciti a prendere, a carpire qualche frammento di luce dalla luce stessa di Dio.

Questo atto, di “mettere i libri in soffitta” per conoscere la verità, è fondamentale. Infatti, soprattutto oggi, il mondo ha bisogno non tanto di persone colte, ma di sapienti, di gente piena di Spirito Santo, di uomini veramente evangelici, dei quali Gesù possa ripetere: “Ti ringrazio, Padre, che hai nascosto queste cose ai saggi e ai prudenti e le hai rivelate ai piccoli”» (*Mt* 11, 25)<sup>12</sup>.

E quando le è stato chiesto – ancora nel 1971 – cosa Gesù le aveva insegnato negli anni seguenti questo atto di rinuncia, ha così risposto:

<sup>10</sup> C. LUBICH, *Estratto di un discorso ai cittadini della Mariapoli di Loppiano (17.2.71)*, in *Essere tua Parola* (FABIO CIARDI, ed.), Città Nuova, Roma 2008, 18-19.

<sup>11</sup> «Lo Spirito Santo è solo dove non c'è null'altro» (1.10.49); «Noi dobbiamo aver la nullità di Gesù abbandonato, che è infinita nullità. Allora inedito in noi riposerà lo Spirito Santo» (*La dottrina spirituale*, 2007, 224).

<sup>12</sup> C. LUBICH, *Vivere la Parola che rinnova*. Città Nuova, Roma 2008, 60-61.

«È logico che è impossibile dirlo in poche parole. Il fatto è che la luce della sua verità è stata così abbondante e così penetrante che è arrivata fino agli ultimi confini della terra e continua ad affascinare e a trascinare innumerevoli creature di tutte le razze e di tutte le mentalità. Se, però, si volesse tentare di dire in una parola che cosa Gesù ha insegnato a me e all'Opera di Maria, potrei dire: "Ecco, egli mi ha dato una luce che tutte le contestazioni negative, tutte le eresie, tutte le deviazioni, non sono capaci di spegnere".

Infatti, Egli ha detto che chi ascolta la Parola di Dio (la impara bene) e la mette in pratica (e qui è il punto) è simile ad una casa costruita sulla roccia: verranno venti, bufere, alluvioni, la casa non crolla. E che cosa sono le bufere, le alluvioni, se non tutte le varie dottrine più o meno giuste, più o meno equilibrate partorite, uscite dalla mente degli uomini di tutti i tempi che abbagliano, ingannano spesso i loro contemporanei con bagliori passeggeri, poi si spengono per lasciare il posto ad altre dottrine?

Gesù Maestro mi ha insegnato che per capire la verità, per approfondirla, per possederla veramente, occorre non solo impararla bene, magari a memoria, ma metterla in pratica.

Ebbene, questo metterla in pratica è un metodo evangelico.

Che cosa ha prodotto questo metodo? Un'infinità di effetti.

Esso illumina interiormente, ma non solo la testa, ma tutto l'essere perché è luce e amore e vita insieme; cosicché, se ad un dato punto la mente fosse turbata da dubbi, che non risparmiano magari nessuno e la bufera fosse, per esempio, nel campo dottrinale, lo spirito, il cuore e tutto l'essere reagirebbero, forse la mente vacilla ma tutto l'essere dice: "No"»<sup>13</sup>.

E ha continuato elencando altri frutti, da lei toccati con mano, della Parola di Dio vissuta: la pace che solo Dio può dare e che nessun'altra pace può sostituire, una felicità così piena, grande ed esaltante che tutte le gioie del mondo impallidiscono al confronto, una forza che sorregge nei momenti di debolezza e può venire solo dall'Alto, un Amore così puntuale, delicato, infinito, divino che si identifica poi con la stessa presenza di Dio, Egli stesso che vuole trasfondersi in noi. La realizzazione delle promesse evangeliche vengono così ad essere anche una dimostrazione lampante della sua verità e se l'amore evangelico è fonte di luce («Chi opera la verità viene alla luce» [Gv 3, 21]) questa stessa luce incrementa poi a sua volta l'amore.

<sup>13</sup> C. LUBICH, *Vivere la parola che rinnova*, op. cit. 61-62.

## 2. Una chiave per entrare nel Vangelo

Da questa testimonianza resa da Chiara Lubich appare già in modo evidente la centralità e l'unicità che ha avuto sin dall'inizio la Parola di Dio nella sua vita e nel suo pensiero<sup>14</sup>. Nel 1972 confidava ai suoi di avvertire nell'anima un pensiero ricorrente: «Lascia a chi ti segue solo il Vangelo. Se così farai l'Ideale<sup>15</sup> rimarrà» e li esordiva sentendo il dovere di «mettere in sottordine tutte le idee, i modi di fare utili, ma non puramente evangelici e rinnovare costantemente la nostra fede nel Vangelo, che non passa»<sup>16</sup>. Contemporaneamente affermava che quello che però i focolarini dovranno sempre fare

«sarà tornare costantemente all'inizio del (loro) Movimento e ricordare come Dio [...] abbia offerto (loro) la preziosissima chiave per entrare nel Vangelo. Parlo della storia del Movimento, piccola, breve, ma scintilla che fu ed è e resterà per [...] (loro) necessaria sempre quale punto di partenza per accendere la vita evangelica in tutto il mondo»<sup>17</sup>.

Questa storia<sup>18</sup> che Chiara Lubich e le sue prime compagne hanno raccontato decine e centinaia di volte descrive a grandi tratti le linee di svolgimento della spiritualità dell'unità che il Signore ha voluto forgiare nel loro cuore<sup>19</sup>. Offre cioè in modo estremamente sintetico quella particolare lettura del Vangelo che le ha condotte a trovare nella realizzazione del comandamento nuovo di Gesù – «amatevi gli uni gli altri *come* io vi ho amati» (*Gv*

<sup>14</sup> La sua evangelicità traspare anche dal racconto che fa dei primi anni della sua divina avventura nello scritto del 1950 *Ideale dell'unità*. Esso è intessuto di citazioni della Scrittura implicite o esplicite. (Cf. C. LUBICH, I. GIORDANI, "Erano i tempi di guerra...", op. cit., 1-40 e lo studio di B. CLAUSI, in "Nuova Umanità" XXX (2008/3), 177.

<sup>15</sup> Fin dagli anni di guerra Chiara Lubich ha dato il nome "Ideale" a quella luce di cui si sentiva investita e che le sembrava venisse dall'Alto. Il termine rimanda perciò anche a tutte quelle idee che sono servite per la fondazione e la vita del *Movimento dei Focolari*. Esse riguardano sia la sua spiritualità che la sua struttura.

<sup>16</sup> C. LUBICH, *Maria trasparenza di Dio*, Città Nuova, Roma 2003, 42-43.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Cf. per esempio, C. LUBICH, *Scritti Spirituali/1*, Città Nuova, Roma 1997<sup>4</sup>, 9-23; *La dottrina spirituale*, op. cit., 2001<sup>1</sup>, 43-53; 2006, 35-46.

<sup>19</sup> Cf. M. VANDELEENE, *Io, il fratello, Dio nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1999, 126 ss.

13, 24) – una via nuova, collettiva, per amare Dio<sup>20</sup>. Questa via che è quella dell'unità si identifica con quella che Giovanni Paolo II ha additato a tutta la Chiesa all'inizio del terzo millennio quando ha parlato di «spiritualità di comunione» (NMI 42-45) e la «arricchisce»<sup>21</sup>.

Essa non può essere percorsa da soli. Non ci si può, infatti, amare *reciprocamente* se non con altri. Bisogna essere almeno in due, o più, per amare ed essere amato, per amarsi vicendevolmente. Il frutto di questo amore *nuovo*, trinitario – che è quello del testamento nuovo, fatto di Spirito Santo («Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi» (Gv 15, 9) – è l'unità («Come tu, Padre, sei in me ed io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola. [...] Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità» (Gv 17, 21.23) che si identifica con la presenza di Gesù nella comunità («Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18, 20).

La fonte di questa unità è Gesù crocifisso («Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» [Gv 12, 32]) che con il suo sacrificio ha «riunito insieme i figli di Dio che erano dispersi» (cf. Gv 11, 32) e nel cui grido d'abbandono («Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato» [Mt 27, 46; Mc 15, 34]) è celata la misura dell'amore da lui dato e da lui richiesto ai suoi discepoli: fino all'abbandono del Padre. È così almeno che sin dall'inizio Chiara Lubich ha interpretato il «come io vi ho amati» del comandamento nuovo ed è questa una delle peculiarità più significative del suo carisma<sup>22</sup>.

Spinta dal desiderio di conoscere Dio e messasi al seguito di Gesù con il solo Vangelo in mano e con la ferma volontà di viverlo *sine glossa*, Chiara Lubich è stata così condotta, vivendo l'amore reciproco sul modello di Gesù crocifisso e abbandonato, a penetrare nel mistero dell'unità e a trovare nella sua realizzazione una fonte inesauribile di luce e la possibilità di ricondurre a Cristo ogni cosa e pure, conseguentemente e in prospettiva, ogni sapere.

<sup>20</sup> «La scelta di Dio-Amore ha voluto dire, sin dai primi tempi [...] (della nostra) nuova vita, la scelta della via dell'amore. In una sintesi, veramente divina, lo Spirito ci ha fatto riconoscere subito nel tipico comandamento di Gesù: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri (Gv 13, 34) tutto quanto egli desiderava da noi» (C. LUBICH, *L'unità e Gesù abbandonato*, op. cit., 101).

<sup>21</sup> Cf. quanto dice al riguardo lo stesso Giovanni Paolo II nei due discorsi da lui tenuti ai Vescovi amici del *Movimento dei Focolari* il 14.2.2001 e 13.2.2003, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXIV, 1 (2002), 368-370 e XXVI,1 (2003), 201-203.

<sup>22</sup> Cf. C. LUBICH, *Vita trinitaria*, in «Nuova Umanità», 24 (2002/2-3), n. 140-141, 135-137.

### 3. Quattro modi per ottenere la Sapienza

Non sorprende allora che anni dopo, riflettendo sull'esperienza intellettuale sua e dei membri del suo Movimento, abbia ravvisato proprio nell'amore, ma in quel amore di Dio e del prossimo che passa per Gesù abbandonato fino ad arrivare all'unità, la via per arrivare alla Sapienza e cioè per partecipare alla conoscenza che Dio ha di se stesso e in Lui di tutte le cose.

«La Sapienza si può ottenere in quattro modi: domandandola a Dio, amando Dio e il prossimo, amando Gesù Abbandonato, ponendo Gesù in mezzo a noi.

1) Si è sempre pregato per avere la Sapienza, sin dai primi giorni – direi – quando, per prepararci a parlare al nostro piccolo pubblico, stavamo anche un'ora di fronte a Gesù nel tabernacolo ripetendogli: “Tu sei Tutto ed io sono nulla”, affinché Lui e Lui solo parlasse per mezzo nostro. E lì – occorre ricordarlo – tutto è iniziato.

Preghiamo anche tuttora il Padre, con uno o più *consenserint* (così chiamiamo la preghiera insegnataci da Gesù: “Se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà” [Mt 18, 19]) che spesso pronunciamo insieme prima di un discorso, per avere lo Spirito Santo.

2) Si può ottenere la Sapienza, inoltre, amando: amando Dio e il prossimo. È sempre stata una nostra convinzione ed esperienza che l'amare porta luce. È, infatti, dei primi anni il nostro speciale amore per questa Parola di Gesù: “Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui” (Gv 14, 21).

San Beda diceva: “A chi ha amore per la Parola (nella quale è Cristo), sarà data anche l'intelligenza per comprendere la Parola che ama; mentre chi non ama la Parola non gusterà affatto le delizie della vera Sapienza. Anche se crede, per le sue doti naturali e per i suoi studi, di possederla, non la possiede”<sup>23</sup>.

“Per avere la Sapienza – spiegavamo ulteriormente – bisogna essere un altro Gesù e per essere un altro Gesù occorre amare: la luce che si ha amando è la Sapienza”. Come la luce della bicicletta s'accende pedalando, così la Sapienza s'accende in noi amando.

E si ricordava un proverbio orientale: “Dammi il tuo cuore – (cioè ama) – e ti darò un paio di occhi”, che vuol dire: ama, e ti farò vedere.

La Sapienza si ha, dunque, amando.

<sup>23</sup> BEDA, *Commento al Vangelo di Marco*, vol. I, Roma 1970, 129.

3) La si ha pure amando Gesù crocifisso e abbandonato.

Nel capitolo VI degli Statuti attuali (dell'*Opera di Maria*) si dice: “Le persone che fanno parte dell’Opera cercheranno di possedere anzitutto la vera Sapienza cristiana. ‘Nulla infatti Dio ama se non chi vive con la Sapienza’ (Sap 7, 28).

Per questo, abbracciando con Cristo la sua croce e il suo abbandono, cercheranno di fare splendere nel proprio cuore il Risorto, che irradia i doni dello Spirito” (art. 58).

Già nel 1967 dicevo che la Sapienza si ha amando Gesù Abbandonato.

“Se noi non amiamo la croce, se non viviamo che per essa, non esiste nel nostro cuore vero amore per Dio e per i fratelli, non esiste la Sapienza.

Noi, offrendo la nostra giornata, ripetiamo sempre ogni mattina, come quando eravamo appena nati a questa nuova vita: ‘Perché sei abbandonato Gesù, perché sei desolata Maria’. E Lui è tutta la Sapienza per noi”<sup>24</sup>.

Si legge nell’epistolario di san Bernardo di Chiaravalle ciò che egli scrisse ad un professore di Parigi: “A quanto ho saputo tu commenti libri dei Profeti. Ma puoi tu dire che comprendi le loro lezioni, ed in particolare il loro insegnamento su Cristo? Tu comprenderai meglio Cristo seguendolo piuttosto che insegnandolo”.

Montfort confonde quasi la Sapienza con la croce. Da lui si apprende che l’albero della croce distilla nettare eterno: Sapienza, raggio, riflesso, partecipazione alla Sapienza eterna che è il Verbo di Dio.

E dice che la sofferenza insegna ciò che in nessun’altra arte si può apprendere. Essa siede sulla più alta cattedra. È maestra di Sapienza e chi ha la Sapienza è beato. Beati, infatti, coloro che soffrono. Essi saranno consolati non solo col premio di là, ma con la contemplazione di cose celesti di qua<sup>25</sup>.

4) Il quarto modo per avere la Sapienza è porre Gesù in mezzo a noi.

“(Le persone) cercheranno inoltre – dicono i nostri Statuti – di essere unite fra loro affinché Cristo, presente nell’amore reciproco possa elargire anche in mezzo a loro i doni dello Spirito” (art. 58).

Ci siamo sempre più convinti che “dobbiamo aver la Sapienza singolarmente (mediante il Risorto in noi) e collettivamente (con Gesù fra noi). Dobbiamo imparare (con ciò) – si è affermato – ad essere ‘fontane zampillanti’”.

Un segno che la Sapienza è presente in chi parla, è l’esclamazione: “Che bello!” di chi ascolta. Essa non è riferita mai ad un ragionamento umano che si è udito, ma al soprannaturale. Se nelle nostre parole, ad esempio, si

<sup>24</sup> C. LUBICH, *Diario*, 17.5.1967.

<sup>25</sup> L.G. MONTFORT, *Amore dell’Eterna Sapienza*, n. 180: La Sapienza è la croce – la croce è la Sapienza; nn. 90-103; 174.

sente il filo d'oro che lega tutti gli avvenimenti della nostra vita, lasciandoci ammirati, vuol dire che qui c'è della Sapienza. E la Sapienza è stata abbondante nella nostra Opera sia nel delineare la sua spiritualità che la sua struttura»<sup>26</sup>.

La seguente lettera, scritta ancora nel 1948 è particolarmente significativa della “dinamica trinitaria” insita a questo “metodo” squisitamente evangelico per ottenere la vera conoscenza che è la Sapienza. In essa si può scorgere in filigrana l'*iter* stesso di Chiara Lubich, come l'abbiamo qui sopra ricordato. Viene poi in evidenza l'intreccio che passa tra la luce ricevuta da Dio nella sua Parola, quella che si riceve dal fatto di metterla in pratica e quella che si ricava ulteriormente ancora dal fatto di comunicare per amore quella luce fatta vita e così via all'infinito, se così si può dire.

«Strappare dall'anima tutto ciò che non è dimenticanza di sé, di tutto il creato, disprezzo di sé [...] e porre in questo cuore (che non sa star solo) Gesù! Egli la Bellezza che il nostro cuore cerca, la Luce che la mente agogna, la Forza, l'Amore.

E dopo averLo messo in cuore come unico tutto, dirGli che siamo tutti suoi per sempre.

E porsi – per amarLo – ad ascoltare le Sue Parole ed a metterle in pratica. Le “Sue Parole” non quelle di altri libri tutti annacquati e non oro puro, vita pura, amore puro, come le Sue. E fare: “Chi fa la verità, viene alla Luce”.

E ascoltarla questa Parola di Luce che fiorisce in noi, dopo la vita, e comunicarla alle anime che comprendono per non lasciarla “luce” ma trasformarla in carità.

[...] E riaver Luce da questa azione e ricomunicarla [...].

È il gioco d'amore della S.S. Trinità: Luce-Vita-Amore

<sup>26</sup> C. LUBICH, *Una via nuova*, Città Nuova, Roma 2002, 132-135. «La sapienza. Possedere la sapienza. E come si fa, si possono domandare tanti focolarini o membri del Movimento, a possedere la sapienza che la Chiesa esige da noi come volontà di Dio? Occorre qui ripetere quella risposta che in tutte le epoche della nostra piccola storia abbiamo sempre dato. Per possedere la sapienza occorre vivere con Gesù in mezzo a noi; la sapienza è lui. Occorre allora dilatare il cuore su tutta l'Opera, essere in perfetta unità con la Chiesa, con chi la rappresenta fuori e dentro il Movimento, e essere in unità fra di noi. Allora Gesù è con noi e con lui la sapienza» (C. LUBICH, *Una scuola di Maria*, op. cit., 29).

fra le anime unite in Gesù»<sup>27</sup>.

#### 4. Assisi, Parigi, Hollywood

Risulta chiaramente da quanto fin qui detto il primato assoluto che Chiara Lubich dona alla vita del Vangelo, alla messa in pratica della Parola di Dio e cioè in sintesi all'amore, alla carità. È anche per questo che nel 1972, parlando ai teologi del suo Movimento, aveva dato loro il seguente motto: «Chi non ama, non conosce Dio» (1 Gv 4, 8)<sup>28</sup>.

Sin dal 1954 aveva capito che nella storia della sua Opera si sarebbero delineati tre grandi periodi, incentrati ognuno su un aspetto di Gesù: Vita, Verità, Via (e cioè Bellezza) e simbolizzati da tre città: Assisi, Parigi e Hollywood<sup>29</sup>. Per decenni il Signore ha richiamato con forza la sua attenzione sulla necessità di tradurre in atto le sue parole. In seguito si è aggiunta a questa spinta fortissima a vivere quella a ricavare da questa vita un pensiero e di conseguenza una cultura<sup>30</sup>. Chiara Lubich ne ha parlato in questo modo ad un congresso di artisti, nel 1999:

«Ha una lunga e ricca storia il nostro Movimento.

E questa storia è segnata da tre tappe.

Si sa, infatti, che Dio non è solo bello. Egli è anche buono e vero. E non si dà bellezza, non si dà autentico bello, se esso non è anche verità e bontà.

Nel nostro Movimento questa coincidenza è stata sempre sottolineata e ci è stato dato di approfondirla in modo originale.

<sup>27</sup> C. LUBICH, *Lettera inedita del 8.9.48*, a Padre Bonaventura, O.F.M. Cap. (Oreste Marinelli).

<sup>28</sup> C. LUBICH, *Trascrizione di un incontro avuto a Montana (Svizzera) il 28.8.72*: «Abbiamo bisogno di teologi illuminati dallo Spirito Santo e ciò è impossibile se non amano Dio. [...] Quindi vogliamo una teologia originale, nuova, mariana, un Vangelo che continua, un Vangelo che non si stacca dal Cristo storico, né dal Cristo della Chiesa fino adesso, un Vangelo che non è chiuso sul futuro, perché se c'è Cristo, Lui ha la profezia, ha la visione di tutte le cose che saranno nel futuro. Però offriamo come motto [...]: "Chi non ama Dio non conosce Dio"».

<sup>29</sup> Cf. C. LUBICH, *Una via nuova*, op. cit., 130-131.

<sup>30</sup> Chiara Lubich ha spesso «pensato ad una dottrina che un giorno sarebbe stata sprigionata dall'Opera che nasceva, quasi un atto d'amore, così come il Padre genera il Verbo per amore. Se infatti una spiritualità genera una vita, una vita contiene in sé una dottrina» (C. LUBICH, *Una scuola di Maria*, op. cit., 30). Per avviare questo processo ha dato vita nel 1978 alla rivista di cultura *Nuova Umanità*, affidandola a G.M. Zanghì, uno dei primi focalarini.

In un primo momento, durato decenni, lo Spirito Santo ci ha spinto ad imitare Dio nel suo essere buono, amore. In Dio Amore era concentrato, infatti, sin dall'inizio, il nostro Ideale. Dio, infinita bontà, che siamo stati chiamati, in certo modo, a rivivere, divenendo così un minuscolo sole accanto al Sole.

In un secondo tempo, dopo che tale stile della nostra vita si era precisato e ben stagliato, lo Spirito ci ha chiamato ad un altro compito: cercare di ricavare dal nostro vivere, dalla nostra spiritualità, personale e comunitaria insieme, la dottrina che vi soggiace: la sua verità.

Era – parlando francescanamente – “Parigi”, città degli studi, che s’aggiungeva ad “Assisi”, città della vita.

Una realtà “Parigi” però che non si è mai temuto distruggesse “Assisi”, secondo il noto detto. Anzi l’esperienza quasi decennale della nostra *Scuola Abbà*, che vi si dedica, conferma come la luce della verità aiuti sommamente la vita, la vita d’amore.

In un terzo tempo, quello in cui viviamo, avvertiamo che lo Spirito Santo ci spinge a manifestare non solo la bontà di Dio e della nostra vita, non solo la verità, ma anche la bellezza.

E abbiamo chiamato quest’epoca col nome di un’altra città: “Hollywood”. È un “Hollywood” che non annienta “Assisi” e “Parigi”, ma che le suppone, che non è se stessa, se non essendo anche le altre due.

Gesù in noi, infatti, vuol essere Vita (Assisi), Verità (Parigi) e Via (Hollywood)»<sup>31</sup>.

Nel 1991, con la nascita della *Scuola Abbà* è iniziata la seconda tappa di questa storia dell’Opera di Maria, quella simboleggiata da Parigi. Questa “scuola” fondata da Chiara Lubich è una comunità di vita e di studio composta da una trentina di membri del *Movimento dei Focolari* «uniti nel nome di Gesù ed esperti in varie discipline, aventi come scopo l’enucleazione e l’elaborazione della dottrina contenuta nel carisma dell’unità»<sup>32</sup>. Questo gruppo di esperti è affiancato da alcune centinaia di professori e studiosi, di varie nazioni, che si ritrovano per ambiti disciplinari e organizzano congressi, seminari di studi, ecc.

Nelle due lezioni accademiche tenute nel 1997 e già sopra ricordate, Chiara Lubich ha riferito in questo modo della nascita della *Scuola Abbà*:

<sup>31</sup> C. LUBICH, *Dio bellezza e il Movimento dei Focolari* (23.4.99), in *La dottrina spirituale*, 2001, 355; 2007, 426-427.

<sup>32</sup> *Statuti generali dell’Opera di Maria*, Roma 2007, art. 67a.

«In questi ultimi tempi [...] ci siamo accorti che sta scaturendo da questa nuova vita, da questa nostra esperienza, una dottrina particolare che, sempre ancorata all'eterna verità della Rivelazione, sviluppa e fa nuova la tradizione teologica.

Del resto non è la prima volta che succede questo nella Chiesa.

Non ha fatto emergere, forse, lo Spirito una nuova dottrina dall'esperienza di san Francesco, incaricando specificamente per tale compito san Bonaventura, il beato Duns Scoto, ecc.?

E non è san Tommaso d'Aquino oltre che il *doctor communis* anche il teologo dell'Ordine fondato da san Domenico?

Pure per noi (ma non tanto di noi si tratta, bensì di Dio che opera), dopo quasi cinquant'anni di vita, si è vista aprirsi un'analogia possibilità.

La presenza nel Movimento di un Vescovo, mons. Klaus Hemmerle, noto, profondo e moderno teologo e filosofo tedesco, ora defunto, e di professori focalarini esperti è stata l'occasione di iniziare una Scuola che studiasse questa dottrina: la cosiddetta Scuola Abbà.

In essa, fra il resto, si approfondiscono anche intuizioni o illuminazioni che, specialmente in un tempo non tanto lontano dall'inizio del Movimento, nel '49, sembra che lo Spirito ci abbia dato circa il vasto campo della fede.

E, grazie a Dio, quando ci dedichiamo a questo approfondimento con la presenza di Gesù fra noi, come è caratteristico nel Movimento, ci si trova immersi spesso come in una luce dall'Alto, espressione – pensiamo – di quella Sapienza della quale Gesù ha ringraziato il Padre per averla nascosta ai sapienti e averla rivelata ai piccoli»<sup>33</sup>.

All'inizio di ogni loro incontro i membri della *Scuola Abbà* rinnovano innanzitutto la loro promessa di «essere fra loro la realizzazione del comandamento nuovo di Gesù, di amarsi cioè gli uni gli altri fino all'abbandono del Padre»<sup>34</sup>. Questo patto di amore scambievole e di unità è la condizione

<sup>33</sup> C. LUBICH, *La dottrina spirituale*, 2001, 248-249; 2007, 293.

<sup>34</sup> Questo patto di unità si rifà a quello sigillato tra Chiara Lubich e Igino Giordani il 16 luglio 1949, al quale ha fatto seguito un periodo di illuminazioni intellettuali che è stato decisivo nella fondazione dell'*Opera di Maria*. Cf. C. LUBICH, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000, 55-56; T. SORGI, *Il volo in Dio di Igino Giordani*, in "Unità e Carismi", 1 (1991), n. 6, 35-45 e C. LUBICH, *Paradiso '49*, in "Nuova Umanità", 30 (2008/3), n. 177. Per una descrizione e un commento di questo patto, cf. G. ROSSÉ, *Il "Carisma dell'unità" alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich*, in "Nuova Umanità", 22 (2000/1), n. 127, 21-34, e in particolare 22-25.

necessaria perché Gesù possa davvero essere presente in mezzo a loro e fare loro da maestro. È questo atteggiamento che li guida nel loro lavoro<sup>35</sup>.

«Lo vediamo nella *Scuola Abbà*: quale vantaggio per ogni scienza, una tale maniera di porsi al suo servizio! Come il soffio dello Spirito Santo già presente nel singolo può ingigantire (mediante la presenza di Gesù tra tutti)! Nella *Scuola Abbà*, infatti, c'è un di più: un di più di umano e di divino. L'atmosfera lì è sacra. Senza esagerare, sembra spesso d'essere in Paradiso.

Ma chiede un prezzo: la morte totale di ogni io perché un altro Io, e questo maiuscolo, trionfi in tutti e in ciascuno.

È ciò che abbiamo imparato nel 1949 quando una luce sfolgorante ci ha abbagliato»<sup>36</sup>.

L'unità richiede infatti a ciascuno il distacco dal proprio punto di vista, dalle proprie idee, persino dalle proprie "ispirazioni", per accogliere l'altro, gli altri e ritrovare così ogni pensiero, ma purificato, valorizzato e precisato da Gesù che si esprime in quanti custodiscono la sua presenza in mezzo a loro<sup>37</sup>.

## 5. Per una cultura dell'unità

Nell'anno 2000, Chiara Lubich ha tracciato un primo bilancio della *Scuola Abbà*, aprendo prospettive in gran parte ancora profetiche, ma ricche di stimoli e di speranze:

<sup>35</sup> Cf. l'articolo fondamentale di H. BLAUMEISER, *Il patto d'unità come accesso esistenziale e metodo della teologia. Alcune riflessioni alla luce dell'esperienza della "Scuola Abbà"*, in "Nuova Umanità", 22 (2000/6), n. 132, 775-791 e per questo punto specifico la seguente citazione di P. Coda a p. 787: «Vivere Gesù abbandonato significa farsi nulla d'amore non solo nell'esercizio della vita, ma anche in quello della conoscenza. Occorre un non essere continuo dell'intelligenza, che presuppone quello della vita e lo attua appunto al livello della conoscenza. Questo non essere della mente necessario per conoscere Dio come Dio è ben noto nella tradizione della Chiesa» (e qui si sofferma tra l'altro sulla teologia apofatica dei Padri). Nella *Scuola Abbà* «ciò vale – ecco la novità – non solo per l'apice dell'esercizio intellettuale nel proprio rapporto con Dio, ma costantemente nel rapporto e nel dialogo intellettuale con i fratelli per avere, nell'unità, il pensiero di Cristo (cf. *1 Cor* 2, 16)».

<sup>36</sup> C. LUBICH, *La dottrina spirituale*, 2001, 359; 2007, 432.

<sup>37</sup> Cf. C. LUBICH, *L'unità e Gesù abbandonato*, op. cit., 105-106; G.M. ZANGHÌ, *Il pensare come amore. Verso un nuovo paradigma culturale*, in "Nuova Umanità", 25 (2003/1), 145, 1-19.

«In questi ultimi dieci anni ha avuto inizio all'interno del Movimento e prosegue veloce, per i costanti impulsi dello Spirito Santo, la *Scuola Abbà* che, con la presenza di Gesù risorto fra gli alunni-professori, effetto del loro amore a Gesù abbandonato rinnovato ogni volta con un patto, tenta di tradurre in dottrina, luminosa e sicura, la nostra vita di comunione, la spiritualità dell'unità, che [...] ravviva e approfondisce la realtà del mistico Corpo di Cristo.

Cosicché si viene ad accogliere più pienamente la luce dello Spirito Santo, che ha la possibilità di clarificare, cioè di illuminare ulteriormente non solo la scienza di Dio: la teologia, ma la filosofia e tutte le altre scienze, tutte le discipline e, di conseguenza, tutti i vari ambiti dell'impegno umano, da quello economico a quello politico, da quello culturale a quello artistico a quello sociale, alla sanità, alle scienze, ecc.

Luce che ha la possibilità di illuminare anche il nostro lavoro, non solo a favore d'una Chiesa-comunione, ma anche dell'unità delle Chiese, del dialogo con le altre religioni e con le varie culture. In pratica, ad edificare tutto in Cristo.

Negli appunti scritti nel 1949, periodo di particolari illuminazioni dello Spirito Santo, alla pagina che può intitolarsi: Risurrezione di Roma, sta scritto:

“Gesù va risuscitato nella città eterna ed immesso dovunque. È la Vita e la Vita completa. Non è solo un fatto religioso [...]. È, questo separarlo dalla vita intera dell'uomo, una pratica eresia dei tempi presenti ed un asservire l'uomo a qualcosa che è meno di lui e relegare Dio, che è Padre, lontano dai figli.

No, Egli è l'Uomo, l'uomo perfetto, che riassume in Sé tutti gli uomini ed ogni verità e spinta che essi possono sentire per elevarsi al proprio posto.

E chi ha trovato quest'Uomo ha trovato la soluzione d'ogni problema umano e divino. Egli lo manifesta. Basta che Lo si ami”.

E in due note di spiegazione a questo scritto si commenta così:

“Si pensa a volte che il Vangelo non risolva tutti i problemi umani e che porti soltanto il Regno di Dio inteso in senso unicamente religioso. Ma non è così. Non è certo Gesù storico o Lui in quanto Capo del Corpo mistico che risolve tutti i problemi. Lo fa Gesù-noi, Gesù-io, Gesù-tu [...].

È Gesù nell'uomo, in quel dato uomo – quando la sua grazia è in lui –, che costruisce un ponte, fa una strada. [...]. È come altro Cristo, membro del suo Corpo mistico, che ogni uomo porta un contributo suo tipico in tutti i campi: nella scienza, nell'arte, nella politica [...].”

“Accanto ad una teologia rinnovata, 'nuova' (basata sulla vita trinitaria vissuta nel Corpo mistico di Cristo), occorre anche una scienza nuova, una sociologia nuova, un'arte nuova, una politica nuova: nuove perché di Cristo, rinnovate dal suo Spirito. Occorre aprire un nuovo umanesimo dove veramente l'uomo è al centro, quest'uomo che è anzitutto Cristo, e Cristo negli uomini”<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> C. LUBICH, *Risurrezione di Roma*, in “Nuova Umanità”, 17 (1995), n. 102, 5-8.

È ciò che si osserva nel nostro Movimento, soprattutto da un decennio. Dice san Giovanni Crisostomo che gli zampilli d'acqua viva, di cui parla il Vangelo, fanno delle inondazioni (cf. *Gv* 4, 14)<sup>39</sup>.

Così è nella nostra Opera: come effetto della sua spiritualità vissuta a corpo, gli zampilli dello Spirito Santo inondano le realtà umane, le più varie. E ciò dà origine ad un'economia nuova (l'"Economia di Comunione")<sup>40</sup>, ad una politica nuova (il "Movimento politico per l'Unità")<sup>41</sup>, ad un'arte, ad un diritto, ad una scienza, ad una psicologia, ad una pedagogia, nuove.

Queste realizzazioni non sono passate inosservate da parte del mondo civile, che ben presto ha dimostrato il suo interesse con numerosi riconoscimenti e offerte di lauree *honoris causa* in vari campi, che si accettano, per consiglio della Chiesa, perché possono aiutare a comprendere e valorizzare il Movimento: "(Gli uomini) vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli" (*Mt* 5, 16). Infatti, è a Lui soprattutto che questi riconoscimenti vanno diretti»<sup>42</sup>.

A coronamento di questi ulteriori sviluppi del carisma di Chiara Lubich è nato ora l'*Istituto Universitario Sophia* che si sta insediando nella cittadella internazionale di Loppiano (Incisa in Val d'Arno – Firenze) e offrirà agli studenti che lo frequenteranno una Laurea magistrale in *Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità*<sup>43</sup>.

Il decreto emesso dalla *Congregazione per l'Educazione Cattolica* in occasione della sua erezione canonica incomincia significativamente con queste parole:

«La Chiesa sia in Cristo come un sacramento ovvero segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG 1).

<sup>39</sup> Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Johannem homilia*, 51; PG 59, 284.

<sup>40</sup> Progetto economico nato nel 1991, l'Economia di *Comunione* è caratterizzata da un forte senso sociale. Ispira la gestione di oltre 750 imprese in tutti i continenti, che si impegnano a suddividere gli eventuali utili per reinvestimenti, sostegno a persone in stato di necessità e ad iniziative che sviluppino la "cultura del dare".

<sup>41</sup> Nato nel 1996, il *Movimento politico per l'Unità* ha lo scopo di indirizzare l'impegno politico verso la costruzione dell'unità della famiglia umana. Si traduce nella continua ricerca da parte dei politici di salvaguardare e realizzare i valori universali dell'uomo (pace, vita, giustizia, libertà, fratellanza, ecologia), pur nella fedeltà di ciascuno alle proprie idealità partitiche.

<sup>42</sup> C. LUBICH, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000, 121-123.

<sup>43</sup> Cf. il sito [www.iu-sophia.org](http://www.iu-sophia.org). Chiara stessa aveva confidato anni fa che avrebbe voluto vedere nascere questa università, frutto del suo carisma, prima di "partire" per il Cielo e così è stato.

Partecipe di questa missione ecclesiale in virtù del carisma dell'unità donato dallo Spirito Santo e riconosciuto e promosso dalla Chiesa Cattolica, l'Opera di Maria, fedele alle parole del Signore Gesù: "Che tutti siano uno", intende favorire tale unità in modo particolare nel campo della cultura umana e insieme promuovere l'intima unione tra la Sapienza divina e le scienze umane mediante iniziative accademiche e pedagogiche nella luce della grazia del Signore nostro Gesù Cristo».

Questo nascente Istituto è l'ultimo e forse il più bel frutto del sacrificio – "di tutta la verità che gli uomini le potevano dare" – che Chiara Lubich fece ancora nel 1944 quando messe i suoi amati libri in soffitta per porsi alla sequela dell'unico maestro: Gesù.



## RECENSIONES

R. TREMBLAY – S. ZAMBONI (edd.), *Figli nel figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008, pp. 429.

Il teologo, il pastore o il laico che si impegna nella lettura di questo trattato di teologia morale è facilmente condotto a sentimenti di stupore e di sincera gratitudine verso gli autori che in questi anni si sono impegnati in un cammino di ricerca teologica orientato a far risplendere tutta la bellezza della *figliolanza di Cristo* e allo stesso tempo della *figliolanza in Cristo*.

Allo stesso modo appare sorprendente come un'opera di più autori, con percorsi differenti di formazione oltre che di età, pur mantenendo le caratteristiche e peculiarità dei singoli sia nell'elaborazione dei concetti che nella forma dell'esposizione, esprima una chiara e unitaria visione di fondo, oltre che una totale sintonia nella stessa articolazione dei singoli argomenti, maturata certamente all'interno del gruppo *Hypsosis* guidato già da diversi anni dal prof. Réal Tremblay. Sembra di assistere, insomma, al ritorno a quel modello da tempo perduto di teologia come *schola*, frutto di attenti cammini di ricerca personali e allo stesso tempo di momenti di condivisione e di vivace dialettica per giungere a quella sapiente sintesi unitaria che, nello specifico, troviamo espressa in modo esplicito in quelle brevi, ma preziose pagine di introduzione alle varie parti del lavoro.

Se l'espressione *Una teologia morale fondamentale* riportata nel titolo può indurre il sospetto che si tratti di uno dei tanti tentativi, certamente legittimi e spesso ben argomentati, di presentare dei modelli di teologia morale a partire da una prospettiva piuttosto che un'altra, la lettura attenta fa cogliere come l'opera conduca immediatamente al cuore stesso del mistero di Cristo-Figlio e dell'uomo-figlio, insomma al centro vitale ed essenziale della specificità cristiana della Rivelazione.

In effetti, l'opera si distingue per non essere un testo monografico avente come oggetto una questione particolare della più grande questione teologica morale, ma ha la pretesa di rianimare tutta la teologia morale, come vedremo con forti sollecitazioni alla teologia tutta e alla stessa riflessione filosofica, ricentrandola attorno alla grande verità del Cristo Figlio di Dio e dell'uomo figlio nel Figlio. Tale evento di Rivelazione non si pone più, nel processo di sistematizzazione della teologia mo-

rale, come verità collaterale, ma come il nucleo essenziale del più grande progetto eterno di Dio concentrato cristicamente nella Croce gloriosa del Figlio che solo può far sortire dall'indeterminatezza della ricerca teologica recente.

Se, come è ben provato nella ricerca biblica dei primi capitoli curati dal prof. A.-M. Jerumanis, la categoria della *filialità* emerge gradualmente come la categoria privilegiata per indicare la relazione tra Dio e il suo popolo nella tradizione veterotestamentaria, già prefigurando una relazione di tipo filiale (sebbene ancora caratterizzata da estrinsecità e da un approccio di tipo morale e giuridico); se poi essa giunge ad affermarsi in modo eccellente e pieno nel Nuovo Testamento come la categoria che sola riesce a rendere ragione dell'intima relazione tra Figlio e Padre nello Spirito (come ben illustrato nella seconda parte dell'opera), allora senza esitazioni la morale che ne scaturisce per l'uomo si radica profondamente in un'antropologia di tipo filiale che pervade tutta la realtà dell'uomo stesso nei termini di *filiazione adottiva* reale ed ontologica. Il titolo *Figlio (di Dio)* appare all'interno della tradizione neotestamentaria non come uno dei tanti titoli attribuiti a Gesù, ma come il titolo per eccellenza che solo può rendere ragione della sua verità prima ed ultima, e che, allo stesso modo, solo può rendere ragione della verità profonda dell'uomo, da sempre figlio in quanto nato da donna, ma reso *figlio nel Figlio* per grazia.

Anche la già ribadita dimensione filiale di questa teologia morale può esporsi, se non compresa nella sua verità più profonda, al rischio di essere intesa nei termini di una filialità generica e formale: del resto la stessa predicazione ecclesiastica così come molta letteratura (più edificante che teologica) insiste spesso sull'affermazione dell'importanza del titolo *figlio di Dio* sia in riferimento a Cristo che ai credenti. Quale sarebbe dunque l'originalità di questa riflessione teologica che pretende di aver colto elementi di novità nella categoria stessa di *filialità* e *filiazione*?

In effetti, molteplici sono i modi in cui si può intendere la dimensione filiale della morale, molteplici dunque le declinazioni possibili; e, in realtà, il dibattito teologico postconciliare molto spesso è incorso in facili fraintendimenti, pur a volte utilizzando gli stessi termini e lo stesso linguaggio.

Osservando con sguardo sintetico il percorso della teologia morale nell'epoca postconciliare, si può notare come il tentativo di rinnovamento della teologia auspicato e sollecitato dagli stessi dettati conciliari sia stato spesso inficiato e contaminato dallo strappo arrecato dalla controversa recezione dell'enciclica di Paolo VI *Humanae Vitae* che ha segnato una radicale frattura tra teologia (morale in specie) e Magistero e una graduale emancipazione della morale rispetto non solo al pensiero ufficiale della Chiesa, ma a volte alla stessa tradizione teologica.

In effetti molta teologia degli anni '70 e '80 del secolo scorso ha intrapreso i sentieri impervi di una morale autoreferenziale, istituita a prescindere dal dinamismo della fede che, in quanto tale, presuppone una continua relazione ermeneutica tra

evento della Rivelazione, culto, tradizione e forme pratiche dell'agire, in nome di una ragionevolezza della fede e di una ragione condivisa capace di porre le condizioni per un dialogo con la cultura contemporanea. Agli esiti estremi di tali tentativi di ricerca fa fronte la preziosa enciclica di Giovanni Paolo II *Veritatis Splendor* che sollecita fortemente e con autorevolezza la teologia morale ad uscire dalle maglie degli intricati dibattiti pubblici circa l'autonomia della morale e la connessa questione della specificità della morale cristiana così come pure la questione dell'individuazione dei criteri per la fondazione delle norme per ribadire la necessità di ricollocare sia nei fondamenti che nelle articolazioni del pensiero teologico lo splendore della verità del Cristo.

Ritornando all'interrogativo iniziale circa il tipo di filialità possiamo sintetizzare il percorso della teologia morale recente facendo ricorso alla eloquente figura biblica della parabola dei due figli (cfr. Lc 15).

In effetti, per molti teologi del rinnovamento la filialità è declinata nei termini di emancipazione, di distacco dal padre, in ultimo di *filialità rimossa*, alla ricerca di un'autonomia capace di affermare la propria dignità nelle impervie vie della storia, nell'incontro con le varie culture, nell'esperire nuove forme di sapere; se tutto ciò appare inizialmente entusiasmante è evidente il rischio del totale abbandono – di fatto – di ciò che si era deciso – per metodo – di lasciare su un piano originario e originante (*trascendentale*) sancendo così una radicale frattura tra opzione fondamentale e forme pratiche e categoriali del sapere e del vivere. Il ricorso alla stessa categoria di *figlio di Dio*, più utilizzata in riferimento immediato al discepolo che al Cristo stesso, è spesso proposto per affermare la necessaria autonomia del credente “nelle cose del mondo” che sarebbero regolate da norme fondate *etsi Deus non daretur*.

Certamente la parabola evangelica insegna come sia possibile e necessario un atto di coscienza del teologo a proposito di tale dicotomia tra forma interiore e aprioristica della fede e forme pratiche del vivere e del pensare per riaprire il cammino verso un rinnovato ritorno all'unità dell'esistenza credente e alla filialità del discepolo costituita e perennemente corroborata dalla relazione con il Cristo-Figlio.

Accanto a queste derive teologiche – potremmo dire, del figlio minore – non si può non osservare, in reazione, il diffondersi di posizioni teologiche collocate piuttosto su una linea di difesa conservativa fondata su affermazioni già note e incontrovertibili. Anche in queste prospettive il ribadire forme del pensiero della tradizione, o meglio di una certa tradizione teologica, ha spesso sancito un sequestro rispetto alle forme nuove del sapere del nostro tempo, impedendo una comunicazione reale e una apertura feconda della teologia alle nuove istanze dell'età contemporanea. Questo approccio ribadisce un concetto di figliolanza spesso di tipo solo formale e moralistico che non dà anima alla vita cristiana, ma che piuttosto imprigiona l'esistenza del credente ancora una volta, nonostante magari i tentativi di un linguaggio rinnovato, entro un giuridismo cavilloso e soffocante.

Quale dunque la nuova e originale determinazione di *filialità* offerta dagli autori del trattato? Esiste una forma altra di filialità che riesca in modo rinnovato a dare piena espressione alla verità dell'uomo nella sua relazione con Cristo e con i fratelli nella storia? La trattazione dell'opera dispone e radica in modo sapiente e ordinato tale filialità innanzitutto – *et semper* – nella filialità di Cristo: *figli nel Figlio*, appunto. L'attenta *Breve rilettura della tradizione morale cristiana in prospettiva filiale* (affidata a A.-M. Jerumanis e M. Doldi) che occupa la prima parte del lavoro (pp. 27-43), illustra innanzitutto, in modo non funzionale e pretestuoso, l'essenziale radicamento biblico sia nell'orizzonte veterotestamentario, in cui si possono rilevare numerosi elementi di novità circa la struttura filiale della morale dell'alleanza, sia in quello neotestamentario, in cui la contemplazione del Mistero Pasquale e della Croce gloriosa del Figlio dischiude la verità nuova di un'antropologia e morale filiale in cui viene fatta risplendere la gloria del Padre come motivo stesso dell'agire filiale. Il breve *excursus*, poi, attraverso le varie tappe più significative della tradizione morale cristiana dall'età dei Padri sino alla riflessione morale contemporanea rileva come il riferimento alla persona del Figlio quale condizione per una morale della pienezza aiuti a comprendere in modo nuovo la stessa relazione tra *humanum* e *divinum* spesso sondata dalla tradizione teologica o nell'ottica della separazione o nell'ottica della confusione.

Il cuore del trattato resta, tuttavia, la seconda parte (pp. 105-180) in cui R. Tremblay e A. Chendi affermano *il primato ontologico della persona di Gesù Cristo nella vita morale del cristiano* (p.109) sancendo in modo inequivocabile, e non più meramente enfatico, un ri-radicamento della morale nella Cristologia sottraendola alla stretta prigionia di un'etica pubblica spesso penalizzata dagli ambigui giudizi del dibattito culturale, per ribadirne la costitutiva e intima indole teologica.

Tale radicamento in una Cristologia del Figlio si colloca allo stesso tempo dentro un orizzonte fortemente trinitario; attraverso il riconoscimento dell'*identità filiale del Verbo*, che ha nella Croce gloriosa la manifestazione e il compimento più pieni, è contemporaneamente riconosciuta l'origine dell'uomo da un Dio che è Amore e ancora da un Dio che è realmente Padre, *che vuole co-generare l'uomo nel suo Figlio* (p. 131). Da qui dunque una nuova antropologia che viene a collocarsi dentro il grande, eterno e originario disegno di Dio di filializzare l'uomo nel Cristo-figlio; disegno compreso, soprattutto in riferimento alla teologia giovannea e dell'innario cristologico paolino, anteriore alla creazione stessa, la quale viene, dunque, risituata in una prospettiva cristologica e non più in maniera quasi primaziale per la fondazione antropologica.

Tale antropologia filiale si specifica inoltre, nel superamento della logica dei due ordini separati di creazione e redenzione, attraverso la sapiente e originalissima distinzione tra predisposizione alla filiazione, preparazione immediata alla filiazione e filiazione ontologica nel Figlio (pp. 165-180) che trasforma l'uomo, nella relazione solidale e redentiva istituita dal Cristo-figlio, in persona filiale.

La terza parte del trattato (pp. 185-318) passa in rassegna, approfondendo ulteriormente la riflessione precedente in modo da conservare la radicale connotazione cristologica e antropologica, i grandi capitoli della vita morale: l'agire morale del cristiano (A.-M. Jerumanis), la libertà, quale *corrispondenza nello Spirito all'amore del Padre* (P. Laird), la coscienza (F. Maceri), i doni dello Spirito e le virtù (A.-M.-Z. Igirukwayo), la legge (A.-M. Jerumanis), il peccato (S. Zamboni); in tutte queste articolazioni l'agire stesso del cristiano viene considerato come un agire filiale che, in vari modi e circostanze, manifesta il Figlio nel mondo.

La quarta ed ultima parte del trattato (pp. 323-413) grazie ai contributi di C. Cannizzaro, R. Tremblay, J. Mimeault e S. Zamboni concentra, infine, la propria attenzione sulla declinazione sacramentale ed ecclesiale della vita morale filiale illustrando tutta la potenza attrattiva e rimemorativa dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e la forma nuova della relazionalità umana filiale in seno alla Chiesa; da qui la sottolineatura della dimensione dinamica della vita morale filiale che si colloca dentro una storia non chiusa in se stessa, ma aperta e tesa verso la piena maturità del Cristo-figlio.

ANDREA MANCINI

GIANNI MANZONE, *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*, Ed. Messaggero, Padova 2008, pp. 573.

Il saggio di Manzone mostra come nelle nostre società, percepite più come utili repertori di strumenti per l'individuo che non come sedi di prossimità umana, emerga un problema più urgente e radicale di quello della giustizia: la crisi del senso del vivere insieme.

In questa crisi le virtualità umanistiche della religione non sembrano avere spazio di concorso alla qualità del legame sociale. La sottrazione della dimensione etico-culturale dalla sfera pubblica a motivo del predominio della razionalità funzionale, porta a concepire l'idea di Dio come opzione legittima (o tollerata) di un sentimento privato. La religione esce definitivamente dalla sfera del discorso di pubblico interesse.

I cristiani, si domanda l'autore, dispongono di una criteriologia teologica per situarsi in questa situazione inedita?

La minoranza cristiana è portata a ritirarsi nel suo spazio comunitario e tentata di disperare della sua capacità a pesare sulle grandi sfide della società, che si allontana progressivamente dall'umanesimo occidentale.

Le opzioni prevalenti per la teologia cristiana sembrano solo due: o riaffermare la portata del messaggio cristiano nella prospettiva che può essere percepita come

controculture o reazionaria, e dunque senza pertinenza per il dibattito pubblico, o assumere il pluralismo ingaggiandosi nella deliberazione collettiva capace di progettare un nodo consensuale, e centrando il dibattito sulla giustificazione delle norme: si abbandonano così alle convinzioni personali i criteri del bene e del male, sostituiti da quelli del giusto e dello sbagliato. Quest'ultima prospettiva sembra rassegnarsi alla secolarizzazione del cristianesimo ridotto a fatto privato e quindi alla deteologizzazione della prassi sociale dei cristiani.

La proposta di Manzone consiste nel porre in luce la permanenza della questione teologica all'interno dell'esperienza sociale stessa, considerata nella sua interezza e nelle sue diverse dimensioni. E restaura, a tutti i livelli dell'esperienza individuale e collettiva, lo spazio di interrogazione, nel quale la parola della fede diviene comprensibile (cfr. cap. 1 e 2).

Si evidenzia così che l'intelligenza critica della fede nella società o teologia sociale introduce nell'analisi sociale l'aspetto sistemico organizzativo della società, ma senza ipostatizzarlo. Esso è posto in un orizzonte che dà spazio alle questioni «ultime» e permette di affermare insieme la lealtà alle organizzazioni e la libertà di spirito nei loro confronti: chiama alla cura per il destino e la libertà dell'altro in gioco nelle istituzioni e nelle strutture, raggiunge le persone nei loro ruoli sociali dove sono in grado di investire la loro libertà per edificare forme di cittadinanza degne di custodirla (cfr. cap. 8 e 9).

Si tratta di attestare un "bene" superiore ad ogni preciso obiettivo culturale e materiale, e di configurarlo storicamente nei vari livelli dell'impegno sociale e secondo modalità appropriate agli ordinamenti concretamente vigenti all'interno della società (cfr. cap. 6). Si evita in tal modo che le relazioni di prossimità diventino solo un mondo chiuso negli affetti privati e le relazioni sociali e mediate dalle istituzioni si trasformino in uno spazio unicamente funzionale e tecnico, dove il punto di vista della coscienza individuale appare sistematicamente rimosso. E si supera il rischio di legittimare il distacco del soggetto dalla vita sociale effettiva, dando forma ad una comunità di libertà, connotata dall'attitudine del dono e dalla tenacia della prossimità.

Il criterio affidabile per tale approccio alla società in termini unitari e articolati è costituito dall'antropologia "personalistica" della Dottrina sociale della Chiesa. L'autore fa vedere in modo convincente come tale approccio sia in grado di cogliere nei rapporti sociali l'intrinseco rimando alle questioni fondamentali intorno al senso del destino umano e alla verità dell'uomo. Finché non sia istituita in tale maniera determinata la questione sociale, l'evangelizzazione non potrà che apparire estrinseca e retorica.

L'opera di Manzone apre un promettente orizzonte di ricerca non ancora sufficientemente esplorato dalla riflessione teologica.

MARCELLO BORDONI

## INDEX TOTIUS VOLUMINIS 7 (2008)

### EDITORIALES

BORDONI M., <i>Per un nuovo incontro tra fede e logos</i> .....	3-8
***, <i>Scientia Amoris. Teologia ed esperienza</i> .....	267-269

### STUDIA

AUBIN C., <i>Il corpo: "luogo dell'esperienza cristiana" nella preghiera corporale di san Domenico</i> .....	389-405
BORDONI M., <i>Conclusioni</i> .....	189-191
BORDONI M., <i>Per un rinnovamento della fede trinitaria e della teologia alla luce del pensiero di Agostino</i> .....	193-200
CALKINS A.B., <i>Il contributo cristologico di alcuni Santi, Beati e Venerabili del diciannovesimo e ventesimo secolo</i> .....	445-460
CODA P., <i>Il significato e il percorso del Forum alla luce della lectio magistralis di Benedetto XVI a Regensburg</i> .....	9-23
CORTINOVIS B., <i>Teologia ed esperienza in Maria di Nazareth</i> .....	313-330
DAL COVOLO E., <i>Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene. Conoscenza "razionale" di Dio, contemplazione ed esperienza "mistica"</i> .....	371-388
DAL COVOLO E., <i>L'incontro tra fede e logos durante l'età patristica (secc. I-III)</i> ..	87-97
ILLANES J.L., <i>Experiencia cristiana y sentido de la filiación divina en san Josemaría Escrivá de Balaguer</i> .....	461-475
ILUNGA MUYA J., <i>Per una rilettura del rapporto fede-ragione nella modernità a partire dalla lezione di Tommaso d'Aquino</i> .....	125-143
IMPERATORI M., <i>H.U. von Balthasar e il confronto col neoplatonismo</i> .....	201-224
KÖRNER B., <i>Der Logos wird neu geschenkt im Glauben an Jesus Christus. Einige Beobachtungen zu Glaube und Vernunft bei Klaus Hemmerle</i> ..	169-178

LÉTHEL F.-M., <i>Conoscenza e amore nella teologia della croce, della luce e della carne del Verbo secondo Sant'Anselmo, San Tommaso e Santa Caterina</i> .....	99-123
LÉTHEL F.-M., <i>La teologia dei santi come "scienza divina" dei Padri, Dottori e Mistici</i> .....	271-287
MOSTARDA P., <i>La simbolica della natura nella teologia di S. Teresa di Lisieux</i> .....	427-444
O'CALLAGHAN P., <i>Verbum Patris spirans amorem: sviluppi e questioni dell'incontro tra fede e ragione</i> .....	69-86
PENNA R., <i>«Il Logos carne divenne»: la radicale novità del Nuovo Testamento</i> .....	53-67
RICHER E., <i>Théologie et expérience dans la doctrine de saint Louis-Marie de Montfort</i> .....	407-425
SANNA I., <i>Auditus culturae: le sfide antropologiche della postmodernità ..</i>	145-167
SEDLMEIER F., <i>Wortoffenbarung und Weisheitssuche: Erbe und Aktualität des Alten Testaments</i> .....	25-52
SODI M., <i>L'esperienza religiosa nel vissuto ecclesiale. Tra teologia, spiritualità e mistica</i> .....	289-312
SODI M., <i>Nella logiké latréia il Dabar-Logos si fa carne. La perenne novità nel tempo della Chiesa</i> .....	179-188
SORRENTINO D., <i>Identità e metodo della teologia spirituale come "teologia del vissuto di santità"</i> .....	331-349
VANDELEENE M., <i>«Chi ama conosce Dio». Esperienza e teologia in Chiara Lubich</i> .....	477-493
VENTURA M.C.G., <i>Per una teologia del vissuto dei Santi</i> .....	351-370

#### RECENSIONES

CODA P., <i>Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo</i> , seconda edizione riveduta e ampliata, Lateran University Press, Roma 2004 <sup>2</sup> (Giovanni Ancona) .....	233-235
HONINGS B., <i>Iter Fidei et Rationis</i> , Lateran University Press, Roma 2004, 3 volumi: I. <i>Theologica. Miscellanea 1960-2001</i> , 664 pp.; II. <i>Moralia. Miscellanea 1960-2000</i> , 910 pp.; III. <i>Iura. Miscellanea 1967-2000</i> , 461 pp. (Piero Coda – Mauro Cozzoli) .....	225-230

- MANZONE G., *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*, Ed. Messaggero, Padova 2008, 573 pp. (Marcello Bordoni) ..... 499-500
- MARITANO M. – DAL COVOLO E. (edd.), *Omellerie sul Levitico. Lettura origeniana*, Biblioteca di Scienze Religiose 181, LAS, Roma 2003; IDEM, *Omellerie sui Numeri. Lettura origeniana*, Biblioteca di Scienze Religiose 186, LAS, Roma 2004 (Cristoforo Charamsa) ..... 230-233
- TREMBLAY R. - ZAMBONI S. (edd.), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008, 429 pp. (Andrea Mancini) ..... 495-499

#### VITA ACADEMIÆ

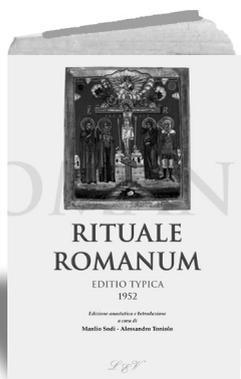
- IV Forum Internazionale ..... 237-263

**NOVITÀ**

## *Monumenta Liturgica Piana*

Sulla linea dei “Monumenta Liturgica Concilii Tridentini” (= MLCT) la nuova collana (= MLP) propone l’edizione anastatica dei libri liturgici secondo l’ultima *editio typica* realizzata all’interno del progetto della “Riforma Piana” (ad eccezione del *Caeremoniale* e del *Martyrologium*). L’edizione – cartonata e a due colori – sarà completata dalla indicizzazione delle formule dei volumi dei MLCT e MLP.

*On the same line of “Monumenta Liturgica Concilii Tridentini” (= MLCT) the series (= MLP) proposes the anastatical edition of the liturgical books according to the latest editio typica which took place within the project of the “Piana Reform” (with the exception of the Caeremoniale and the Martyrologium). This edition (hardbound and in two colours) will be completed with the cataloguing of the formulas of the volumes of the MLCT and MLP.*



### *2. Rituale Romanum.*

Editio typica (1952).

Edizione anastatica e Introduzione,  
a cura di M. SODI e A. TONIOLO, 2008,  
pp. XIII + 970, € 57,00.

1. *Missale Romanum*. Editio typica (1962). Edizione anastatica e Introduzione, a cura di M. SODI e A. TONIOLO, 2007, pp. XXVIII + 1096, € 59,00.
2. *Rituale Romanum*. Editio typica (1952). Edizione anastatica e Introduzione, a cura di M. SODI e A. TONIOLO, 2008, pp. XIII + 970, € 57,00.
3. *Pontificale Romanum*. Editio typica (1961-1962) (*in stampa*).
4. *Breviarium Romanum*. Editio typica (1962). Totum (*in preparazione*).
5. Indicizzazione delle formule dei volumi delle collane MLCT e MLP (*in preparazione*).

**Chi prenota l'intera collana ha diritto allo sconto del 27%  
sul prezzo di copertina ([diffusione@lev.va](mailto:diffusione@lev.va)).**

***Those who order the entire series will will be entitled for a 27%  
discount on the selling price ([diffusione@lev.va](mailto:diffusione@lev.va)).***