

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE



2024/2

luglio-dicembre 2024 • Anno XXX • Numero 2

Rivista della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEZIONE DI TORINO

Nerbini

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino
Anno XXX – 2024, n. 2

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologiatorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Redazione: Andrea Pacini (direttore), Gian Luca Carrega e Antonio Sacco (segretari), Oreste Aime, Dino Barberis, Roberto Carelli, Ferruccio Ceragioli, Carla Corbella, Mauro Grosso, Pier Davide Guenzi, Luca Margaria, Paolo Mirabella, Alberto Nigra, Alberto Piola

Editore:

Edizioni Nerbini - Prohemio Editoriale srl

via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze - ROC n. 34429 (10.6.2020)

e-mail: edizioni@nerbini.it

www.nerbini.it

Realizzazione editoriale e stampa: Prohemio Editoriale srl - via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

abbonamenti@nerbini.it

ABBONAMENTO 2024

Italia € 44,50 – Europa € 64,50 – Resto del mondo € 74,50

Una copia: € 27,00

Per gli abbonamenti e l'acquisto di singoli fascicoli dal 2022 in poi:

Versamento sul c.c.p. 1015092776

intestato a Prohemio Editoriale srl, Firenze

ISBN 9788864348056

ISSN 1591-2957

Sommario

Scenari della condizione giovanile in Italia
nel «Rapporto Giovani» dell'Istituto Toniolo
del decennio 2013-2023

Dino Barberis » 279

La lenta miccia del possibile. Teologia e immaginazione

Maria Nisii » 305

Segni dei luoghi. L'esperienza monastica dello spazio abitato,
una grammatica per l'umano

Emanuele Borsotti » 325

RELAZIONI DEL CONVEGNO DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI TORINO (19 febbraio 2020): TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ IN DIALOGO

Perché l'intelligenza scenda nel cuore:
considerazioni per un rapporto virtuoso
tra teologia e spiritualità

Andrea Pacini » 347

L'esperienza spirituale della liturgia:
tensioni e istanze emergenti

Paolo Tomatis » 365

Un monastero di donne ai margini della grande città:
oasi felice o *diversorium* (Lc 10,34)?

Maria Ignazia Angelini » 379

Ana-teismo. Spiritualità senza Dio?	
<i>Luigi Berzano</i>	» 409

Il fascino dell'Oriente	
<i>Ermis Segatti</i>	» 427

NOTE BIBLIOGRAFICHE

A mani vuote. Il prete, personaggio letterario	
<i>(M. Nisii)</i>	» 455

Protagoniste marginali. Scrittrici di Scrittura	
<i>(M. Nisii)</i>	» 475

RECENSIONI

M. SCANDROGLIO, Una parola dura, ma feconda.	
<i>Il linguaggio difficile della profezia e la sua portata «evangelica»</i>	
<i>(G. Galvagno)</i>	» 489

G. MANZONE, Il volto umano delle organizzazioni.	
<i>La responsabilità nei processi decisionali</i>	
<i>(F. Ciravegna)</i>	» 492

R. LUCAS LUCAS, Temporale Eterno	
<i>(G. Zeppegno)</i>	» 494

C. CORBELLA, Identità sessuale. È possibile un io felice?	
<i>(P. Mirabella)</i>	» 497

D. DIMODUGNO, Gli edifici di culto come beni culturali in Italia.	
<i>Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche</i>	
<i>tra diritto canonico e diritto statale</i>	
<i>(G. Manfredi)</i>	» 500

C. TORCIVIA, La fede popolare	
<i>(P. Tomatis)</i>	» 504

SCHEDE

F. CASAZZA, *La luce di un Altro.*

Commento pastorale alle letture festive dell'anno liturgico A

Id., *Vivendo secondo la domenica.*

Commento pastorale alle letture festive dell'anno liturgico B

(G. Zeppigno)..... » 507

J. ISAAC, *Gesù e Israele*

(M. Bergamaschi) » 508

Perché l'intelligenza scenda nel cuore: considerazioni per un rapporto virtuoso tra teologia e spiritualità

Andrea Pacini

Introduzione

Il rapporto tra teologia e spiritualità, ovvero tra il pensare la fede e il vivere la fede, o tra l'elaborazione razionale del contenuto della fede e il suo vissuto, è la questione centrale sia per la teologia sia per la spiritualità.

È centrale perché l'uomo è ragione e spirito, è razionalità e cuore, è anima e corpo, è intelletto e sensi, che attuano percezioni non solo sensoriali nell'ambito sensibile, ma anche spirituali.

Se l'uomo è il soggetto tanto del «pensare» la fede, quanto del «viverla», vi è una ragione antropologica fondamentale perché teologia e spiritualità siano chiamate a interagire in modo virtuoso e fecondo, affinché l'esperienza di fede – guidata dalla riflessione teologica – sia autentica, consapevole, intelligente e la riflessione sulla fede sia coinvolgente tutto l'uomo e la sua esistenza. Elemento proprio della struttura della fede è la relazione tra contenuto oggettivo e appropriazione personale soggettiva: l'esperienza di fede è l'incontro tra *fides quae* e *fides qua*.

Dunque se la teologia è «scienza» della fede, non dovrebbe in linea di principio precludersi il secondo aspetto come ambito di riflessione in senso attivo e passivo: ovvero orientare l'esistenza credente e considerare quest'ultima una fonte per la sua riflessione critica.

Sappiamo bene che la caratteristica propria della conoscenza teologica è di «ricevere» i propri contenuti. L'uomo tramite l'atto di fede accoglie dalla divina rivelazione non solo i contenuti da credere, ma Dio stesso: la rivelazione è infatti l'autocomunicazione di Dio all'uomo. Dio facendosi conoscere entra in comunione con l'uomo a cui egli si rivolge. Tale comunione non è di tipo unicamente razionale, ma coinvolge tutto l'uomo e le sue facoltà. La rivelazione di Dio si rivolge quindi «inevitabilmente e insieme» all'intelligenza e al cuore dell'uomo, al suo spirito e alla sua affettività, per

prendere corpo in un'esistenza umana radicata nella comunione con Dio e in grado di esprimerla nella propria storia, trasformando quest'ultima in esperienza di vita di fede cristiana, in vissuti cristiani.

Il rapporto tra «pensare la fede» e «vivere la fede», fondato sull'accoglienza della divina rivelazione che culmina in Cristo, è quindi richiesto dalla struttura intrinseca alla rivelazione stessa, dal momento che essa non è pura comunicazione dottrinale di verità, ma è autocomunicazione personale di Dio, Padre Figlio e Spirito Santo, che, nel farsi conoscere, insieme dona e partecipa se stesso all'uomo. Dio viene infatti conosciuto attraverso intelligenza e amore, essendo egli stesso «Amore che pensa» e «Pensiero (Logos) che ama».¹ In questo senso la vita cristiana, vissuta in modo autentico e creativo, personalizzando e declinando nella storia i contenuti della rivelazione, è chiamata ad essere esegesi vivente di quest'ultima: attraverso la testimonianza dei cristiani, quindi dei loro vissuti, si dovrebbe capire «Chi» è il loro Dio.

Dunque il legame tra teologia e spiritualità è in ultima analisi richiesto dalla rivelazione stessa. Si pensa la fede per viverla, e il vissuto di fede, l'esperienza di fede, è il modo reale di esprimere la personale e comunitaria appropriazione dei contenuti della fede elaborati sul piano riflessivo, appropriazione che si attua nella relazione con Dio – primariamente vissuta nell'ascolto della Parola e nella preghiera – da cui si origina l'esperienza, la quale alimenta a sua volta la riflessione stessa sui contenuti della fede.

La testimonianza della fede è affidata da Dio agli uomini, ai credenti: l'annuncio è fatto da parole e dalla vita, o meglio da una vita che esprime l'ascolto della Parola di Dio. Proprio a partire da questa consapevolezza in epoca recente lo specifico oggetto della teologia spirituale è stato individuato nelle esperienze di santità (una fenomenologia della santità). I santi sono coloro che, avendo vissuto il vangelo, dunque la rivelazione di Dio in Cristo, in modo intenso e creativo, ne divengono anche l'esegesi vivente nel corso della storia. Per il popolo sono modelli, per il teologo sono esegeti viventi della rivelazione. Per questo la santità è compresa come struttura della tradizione e diviene «luogo teologico» per la riflessione teologica.

1. La teologia al servizio della mistica: la proposta di Anselm Stolz

La questione del rapporto virtuoso tra teologia e spiritualità non è però scontato nella storia della Chiesa, anzi in epoca moderna è stato segnato

¹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia ¹²2003, 104-110.

da una crisi prolungata. In particolare la «crisi» creatasi in questo rapporto è stata messa a tema in modo acuto verso la metà del secolo scorso. Vorrei richiamare a questo proposito la riflessione teologica del benedettino Anselm Stolz, in particolare in riferimento alla sua opera *Teologia della mistica*, pubblicata in prima edizione nel 1940.² Stolz rivendica non solo il diritto della teologia di occuparsi dell'esperienza mistica e di interpretarla, ma richiama la teologia alla sua funzione di guida dell'esperienza spirituale cristiana. In questa precisa funzione individua il servizio che la teologia deve esercitare a favore della comunità ecclesiale.

Riguardo al primo punto lo Stolz – in dialettica con le scuole teologiche allora vigenti – sottolinea con fermezza la competenza del teologo di trattare in base ai principi rivelati i grandi temi della perfezione cristiana (ascetica e mistica, rapporto tra perfezione cristiana e vita teologale, doni dello Spirito Santo, contemplazione e *visio beatifica*). Problemi quali la possibilità, la normalità, la natura del momento mistico dovranno ricevere soluzione teologica solo su questo piano, quello speculativo. L'attenzione all'esperienza e alla storia appare tutto sommato secondaria, se non come modo per ritrovare nel segno empirico dell'esperienza che viene considerata la natura che il teologo già conosceva per vie proprie, che sono però quelle conosciute e identificate in primo luogo a partire dalla Scrittura e poi dalla teologia patristica che della Scrittura è grande commento. Allo Stolz sembra d'altra parte riduttivo trattare della mistica in termini solo scolastici (pur essendo un esperto conoscitore di san Tommaso), in quanto riscontra in Tommaso la stessa prospettiva psicologizzante che era divenuta imperante al suo tempo e a cui egli intende sottrarre la mistica per ricondurla nell'ambito della teologia. Lo Stolz si impegna a collocare la teologia della mistica nell'ambito della teologia patristica, convinto che la lingua della mistica sia rimasta sostanzialmente la stessa. Egli è anche convinto del carattere specifico della mistica cristiana, e dunque propone di trattare del fondamento della mistica – esperienza di unione con Dio che genera conoscenza per partecipazione – e della articolata riflessione su di essa collocandola necessariamente all'interno della rivelazione cristiana, da cui la mistica è strutturata. La mistica cristiana si radica nel rapporto tra Chiesa e Cristo, comunità cristiana e mistero pasquale, tra i battezzati e le persone della ss. Trinità. A questo riguardo lo Stolz respinge quella visione di mistica che accomuna cristiani e non cristiani tramite l'enfaticizzazione dei concetti della religiosità in genere.

Questa prospettiva teologica conduce lo Stolz a ritenere la mistica come esperienza ordinaria a cui ogni battezzato è chiamato come compimento

² Il libro è stato poi ripubblicato con un titolo diverso: A. STOLZ, *La Scala del Paradiso. La teologia della mistica*, Morcelliana, Brescia ³1979.

della sua esistenza di fede, la quale è realmente vita in Cristo e nello Spirito. In quanto esperienza ordinaria della vita di fede, la mistica cristiana è radicata nella Parola di Dio, nei sacramenti e nella Chiesa.

Scriva lo Stolz:

La mistica cristiana è sostanzialmente una mistica sacramentale. È questo un punto molto importante, disgraziatamente spesso trascurato, che bisogna invece tenere presente nel dare la definizione di mistica cristiana. Il sacramento porta un germe da cui la vita mistica può svilupparsi ai suoi più alti gradi.³

La mistica è dunque un'esperienza di Dio radicata nell'inserzione in lui effettuata dai sacramenti.

Insiste lo Stolz:

La vera mistica è sempre sacramentale, e, per conseguenza, fondata sulla liturgia. In un'altra vita che non sia sacramentale è impossibile essere presi dallo Spirito divino, incorporati a Cristo e portati in alto, al di sopra della propria esistenza contaminata dal peccato fino al Padre [...]. La mistica cristiana è mistica dei misteri: Il mistero della teologia della conoscenza dell'essere inaccessibile di Dio, il mistero del suo amore e dell'economia della nostra salvezza, vengono a noi attraverso i misteri, i segni sensibili che ce li nascondono e nello stesso tempo ce li donano: mistero del Cristo-uomo Dio, mistero della Parola di Dio, mistero della sua Chiesa, cioè mistero del prossimo. Così la mistica cristiana è l'esperienza di Dio colta *in mysterio*, nel suo mistero e attraverso i misteri, e specialmente nei misteri per eccellenza che sono i sacramenti: *sacramentum-mysterium* è la stessa cosa.⁴

Lo Stolz con il suo modo di teologare struttura la mistica cristiana in modo da fare emergere il primato della Parola e dei sacramenti, l'esemplarità di alcuni modelli agiografici, alcune tematiche del mondo monastico, l'esperienza globale del vissuto ecclesiale. Egli tratta della mistica puntando l'obiettivo sulla persona del Cristo, enucleando e valorizzando i grandi principi della dottrina paolina sulla condizione dei battezzati: nuova creatura, vita in Cristo, vita nello Spirito... Rifacendosi alla teologia paolina ne valorizza la centralità dinamica della relazione con Cristo sia a livello essenziale che esistenziale: ne mette in luce la dimensione dogmatica, da cui si irradia in modo intensamente congiunto la dimensione spirituale e morale, collegando l'ordine attuale con quello escatologico; in questa luce lo Stolz sottolinea che nella mistica si attua la piena partecipazione all'atto redentivo (divinizzazione), la comunione reale alla morte e vita di Cristo,

³ *Ivi*, 27.

⁴ *Ivi*, 132-133.

l'unione al mistero pasquale da cui si dischiude la vocazione alla vita mistica che egli articola nelle seguenti dimensioni:

- 1) Il mistico deve morire la morte di Cristo e vivere la sua risurrezione.
- 2) Non vi è dunque alcuna difficoltà ad intendere la vita mistica come il fine ordinario della vita cristiana (ritorno al paradiso). La mistica è vita cristiana, la vita cristiana è mistica: è vita in Cristo, concretizzata a livello sacramentale dalla grazia promanante da Cristo.
- 3) La Chiesa è il luogo dove si fa la mistica, perché in essa i cristiani contemplanò il mistero di Cristo e sviluppano il processo di divinizzazione iniziato con il battesimo e promosso dal dinamismo sacramentale. La vera mistica non può essere realizzata nell'isolamento, perché la Chiesa è la comunione dei santi in Cristo.

La riproposizione della teologia della mistica è eco di un dibattito che coinvolge il modo di concepire la teologia e la sua funzione in rapporto alla Chiesa, e dà espressione all'insofferenza verso una teologia di matrice scolastica che non riesce a cogliere ed esprimere la totalità della vita di fede. La voce dello Stolz solleva quindi da un lato la questione di una teologia che non è più orientata all'esperienza spirituale cristiana, essendo eccessivamente dottrinale e razionalizzante, dall'altro lato la questione di un'esperienza cristiana analizzata su un duplice livello: morale per tutti, mistico – interpretato in senso di fenomeni straordinari – solo per alcuni. A questo si accompagna il distacco della spiritualità dalla teologia e dai contenuti oggettivi da essa riflessi, scaturenti dall'evento cristologico. La proposta dello Stolz è di sviluppare una interpretazione del vissuto mistico e spirituale nel contesto della cristologia e antropologia teologica in relazione con la sacramentaria. Ma questo significa che tali discipline teologiche devono riscoprire la loro relazione con il vissuto cristiano e orientarlo in modo consapevole al suo significato più profondo. Tale esigenza implica un nuovo metodo e un nuovo orizzonte epistemologico per la teologia: di qui il recupero e la valorizzazione della teologia patristica come modello e fonte di contenuti. Lo Stolz è testimone di un disagio a cui in epoca contemporanea siamo diventati più sensibili: non solo nell'identificare una frattura verificatasi nel rapporto tra teologia e spiritualità, ma anche nel ritenere perniciosa tale frattura. Di qui l'auspicio a superarla, al fine di riconnettere e approfondire il rapporto tra «pensare la fede» e «vivere la fede» in una prospettiva di reciproca virtuosità.

2. Il divorzio tra teologia e mistica: il nodo del problema

Si deve in particolare a François Vandenbroucke il richiamo a riconoscere con lucidità il «divorzio» tra teologia e mistica da lui formulato nel suo famoso articolo, apparso sulla *Nouvelle Revue Théologique* nel 1950, dal titolo: *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*. Vandenbroucke riteneva di individuare alla fine del XIV secolo, nel contesto del sorgere della *Devotio moderna*, il momento preciso (*le moment précis*) della frattura (*fissure*) tra «teologia e mistica» e, più in generale, tra «teologia e spiritualità», tra «scienza ed esperienza», tra «oggettivo e soggettivo». Sebbene la tesi dell'autore sia stata successivamente oggetto di critica rispetto, in particolare, al momento preciso in cui sarebbe sorto tale «divorzio», è tuttavia innegabile che essa abbia colto un nodo stringente, tanto da avere avuto un'ampia diffusione come stimolo alla riflessione nella teologia e nella spiritualità.⁵

I motivi di tale successo sono certamente legati all'aver messo in luce un problema reale e acuto a metà del XX secolo, ossia il difficile rapporto tra il vissuto cristiano e la teologia, e avere utilizzato una formulazione efficace e suggestiva come «divorzio» (*divorce*).

La tesi ha così esercitato un notevole influsso sull'analisi del rapporto tra «vissuto spirituale» e «teologia», invitando a pensare che esso potesse essere descritto nei termini di una netta e profonda separazione, cioè di un «divorzio», e orientando a individuare le radici del problema in un momento storico preciso, la fine del XIV secolo. La suggestione che questa tesi esercita, tuttavia, non è tanto quella di invitare in primo luogo a una ricerca storica dei momenti puntuali in cui tale divorzio è avvenuto, quanto piuttosto a orientare oggi la riflessione sul rapporto tra teologia e vissuto cristiano per riproporlo in modo efficace, valorizzando in questo senso anche la consapevolezza e le esperienze virtuose della sua ampia tradizione storica.

Parlare di «divorzio» significa in primo luogo constatare che nel secondo millennio si sono susseguite una serie di tappe che hanno portato a separare la teologia come «pensiero» della fede, approfondimento razionale-speculativo dei contenuti della fede, dal vissuto di fede personale ed ecclesiale, ovvero dall'esperienza ordinaria della fede. Tale separazione può essere ulteriormente articolata nei suoi significati:

⁵ C. STERCAL, *Il «divorzio» tra teologia e mistica: rilettura di una tesi storiografica*, in *Annali di Scienze Religiose* 4 (1999), 403-416.

- significa che la teologia ha compreso se stessa come esercizio eminentemente razionale sui contenuti della fede, privilegiando la mediazione filosofica per raggiungere il suo scopo, prendendo così le distanze dalla riflessione sull'esperienza credente ritenuta, in quanto soggettiva, non universalizzabile. A fronte di questo si tratta allora di riproporre la valorizzazione del reciproco influsso tra ricerca teologica sistematica ed esperienza spirituale;
- significa che il teologo ha ritenuto di utilizzare eminentemente la ragione a scapito di altre facoltà umane il cui esercizio è fondamentale per vivere l'atto di fede ed elaborarlo anche razionalmente in funzione esistenziale. Possiamo ricordare la massima di Evagrio Pontico: «Si theologus es, vere orabis, et si vere oraberis, es vere theologus» (*De oratione*, 60). La massima istituisce un rapporto vincolante tra preghiera e teologia, intesa quest'ultima come scienza della conoscenza di Dio;
- significa d'altra parte che il vissuto di fede cristiano ha progressivamente sentito come poco significativa e rilevante la teologia, e si è sviluppato in modo distinto, spesso secondo prospettive più intimistiche e psicologiche.

La distanza tra teologia e vissuto spirituale ha in effetti indebolito, se non talora spezzato, quel legame reciproco tra teologia, comunità di fede ed esperienza di fede personale che oggi si sente l'esigenza di ristabilire, affinché l'intelligenza della fede parli alla comunità di fede e all'esperienza personale, e sia arricchita ulteriormente da queste ultime.

Se è vero che la questione di sviluppare un rapporto fecondo tra teologia e spiritualità – intesa come esperienza spirituale autentica e ordinaria del mistero di Cristo – è sempre di attualità e mai definitivamente risolta, si può tuttavia identificare un momento in cui la cesura si è approfondita in modo più acuto rispetto a un'epoca precedente in cui la relazione era stata maggiormente garantita. L'inizio della cesura è da individuarsi storicamente nel XIII secolo, per poi approfondirsi nei secoli successivi, e appare connessa all'adozione della filosofia aristotelica come strumento epistemologico con cui comprendere i contenuti della fede organizzandoli in un sistema organico di «sapere razionale» (le *Summae*). Più in particolare la separazione si situa alla fine delle grandi sintesi scolastiche. Secondo Balthasar «la recezione dell'aristotelismo che irrompe improvvisamente come una specie di evento degli elementi naturali» recò una grave scossa all'unità fino allora vigente.⁶ Lo strumentario aristotelico infatti era di per

⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Morcelliana-Jaca Book, Brescia-Milano 2005, 204.

sé filosofico, non teologico, ma assunse un peso determinante nell'epistemologia teologica, soprattutto attraverso l'assunzione di un concetto filosofico di verità che nel suo ambito era pienamente esatto, ma che non era in grado di rivendicare a sé il contenuto più eminente dell'idea di verità rivelata.

Un esempio eloquente può essere la definizione di verità come *adaequatio intellectus ad rem*: in questa equazione si tiene presente il lato teoretico della verità, ma non la totalità della verità biblica. La conseguenza di tale concetto portò gradualmente a concepire anche la verità teologica in termini essenzialmente teoretici, astratti, quindi separabili dal vissuto. Non significa giudicare negativamente l'apporto della teologia aristotelica, ma piuttosto la progressiva evoluzione del suo uso. San Bonaventura e san Tommaso – pur con prospettive differenti – utilizzano la filosofia al servizio del pensare e del comunicare la fede. Ma dopo di loro nella scolastica venne meno in modo sempre più evidente la capacità di mediare all'interno della teologia il contributo della filosofia e delle scienze naturali. La costruzione filosofica prendeva così il sopravvento come struttura necessaria «a priori» per fornire base razionale a tutto il sapere teologico. Così la filosofia si arrogava il ruolo di giudice dei contenuti teologici, e i suoi concetti erano utilizzati come metro di misura delle verità della fede. Lo studente di teologia veniva familiarizzato con il contenuto filosofico prima di procedere verso l'approfondimento teologico, con la conseguenza che si avvicinava alla rivelazione con un concetto già precostituito. Si arriva così a una letteratura teologica che sdoppia, scinde, *scientia* e *experientia*.⁷

Il teologo contemporaneo Pino Ruggeri nota a tal proposito:

Troppo la teologia occidentale ha sofferto a mio avviso del predominio accordato al registro della conoscenza oggettiva. Tommaso, che resta consapevole dell'ambiguità in teologia del registro conoscitivo rispetto a quello della passività, del ricevere (e per questo ho citato l'articolo 6 della prima questione della *Summa*), ha di fatto condizionato l'evoluzione della teologia occidentale nel senso del privilegio dato al registro conoscitivo. Per Tommaso la questione era cioè quella di sapere se «nomina», quali buono, giusto, sapiente, ecc. «significat divinam substantiam» o no (*De Potentia* q. 7 a. 5). E proprio qui appare la sua distanza da Dionigi. Per Dionigi infatti, e per la stragrande maggioranza della tradizione orientale, il problema della teologia è un altro e diversa è la funzione del concetto teologico. Ho già fatto riferimento alla valutazione che Dionigi dava dei concetti umani riferiti a Dio: nella sua operetta (un opuscolo di poche pagine) chiamata *Teologia mistica* (PG 3, 997ss), le varie fasi del-

⁷ P. MARTINELLI, *Teologia, Vita spirituale e Testimonianza*, in C. APARICIO VALLS – C. DOTOLLO – G. PASQUALE, *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, 290-292.

la «conoscenza» teologica costituiscono in realtà le progressive tappe di un cammino che non ha il suo esito in un risultato concettuale, ch  anzi un esito «concettuale» viene radicalmente negato. E questo per il semplice motivo che i concetti, in quanto «prese conoscitive», non sono adeguati a «comprendere» la «presenza» (*parousia*), perch  stanno su un altro registro, perch  per loro natura tendono a disporre dell'oggetto, ad «afferrarlo» (essendo i concetti *antil pseis, apprehensiones* nella felice traduzione del Cordier). La gnosi dionigiana   cio  funzionale a quell'esperienza che, partendo dall'accoglienza prima del divino in noi (via positiva), attraverso la purificazione di quanto d'impuro c'  ancora in quell'accoglienza (via negativa), tende all'unione effettiva con Dio, nella «nube luminosissima» della presenza (*parousia*). I concetti teologici, anche i pi  alti e i pi  divini, sono quindi per lui solo dei luoghi sui quali «incombe» (*epibateusa*) una presenza che   al di l  di ogni tentativo di afferrare conoscitivamente il suo oggetto (PG 3, 1001A-1002A). La concettualit  del «detto» (tanto per usare un'espressione levinassiana) non   cio  negata, ma svolge un'altra funzione, correttiva, attraverso il raffronto con altre concettualit  (in teologia in primo luogo con quelle del sapere scientifico e del sapere storico critico).⁸

3. Il connubio tra «pensare» e «sentire»

Utilizzare il termine divorzio rimanda alla realt  di un'unione prima esistente nella teologia tra «pensare» e «sentire», tra *ratio* e *cor*, *intellectus* e *animus*. Tale unione era riconosciuta come propria della teologia dell'epoca patristica e della sua successiva continuazione medievale: a quest'ultima in particolare gli studi di Jean Leclercq hanno rivendicato e conferito la denominazione di *teologia monastica*.⁹

La teologia patristica e la teologia monastica, che ne costituisce quanto a metodo e ispirazione una continuazione e sviluppo fedele, sono definibili come teologia sapienziale, a significare come la sapienza abbia la caratteristica di esprimersi nella forma di un sapere partecipativo. Un sapere recettivo – *p ti* – prima che argomentativo sul piano critico razionale, e finalizzato all'unione con il proprio oggetto. Una teologia, quindi, di orientamento contemplativo. Basti pensare al verbo latino *s pere*, che significa contemporaneamente «sapere» e «gustare».   dunque una teologia che «conosce», approfondisce *per* gustare: nella misura in cui gusta appro-

⁸ G. RUGGIERI, *Sul rapporto tra teologia e conoscenza. Esiste una possibilit  di comunicazione tra saperi radicalmente diversi e autofondantisi?*, in *Archivio Teologico Torinese* 26/1 (2020), 5-20, qui 18-19.

⁹ Cf. in particolare J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Cerf, Paris 1957; trad. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Roma 2002.

fondisce, e nella misura in cui approfondisce gusta. Si tratta dunque di un sapere partecipativo, personale, esperienziale, che tende all'unione con ciò – Colui – che viene conosciuto. Una teologia radicata nella relazione interpersonale di fede, sperimentata e «vissuta» nella Chiesa, in particolare in quella specifica esperienza oggettiva di «ecclesialità» (sul piano verticale e orizzontale) che è la liturgia. Tale teologia sapienziale, che unisce intelligenza razionale e facoltà affettive, e che è in primo luogo una modalità della conoscenza e un modo di conoscere, si fa teologia esplicita in forma letteraria. Essa si radica in una coscienza contemplativa, cui corrispondono la dedizione personale e uno stile di vita. È un sapere che tende all'unione con ciò che viene conosciuto. È una *cognitio sapida* – una conoscenza gustata, saporosa.¹⁰ In questa prospettiva è evidente l'importanza del polo soggettivo del teologo e del polo ecclesiale in cui è inserito: sono i due poli che interagiscono nel rapporto con Dio, e costituiscono il campo di tensione in cui si sviluppa l'esperienza credente e la sua elaborazione teologica riflessiva.

Riguardo all'orizzonte patristico, che costituisce il riferimento della teologia monastica successiva, viene valorizzata la teologia di Agostino che, quando non entra nei contenziosi della polemica, è tutta percorsa da una tensione sapienziale ed esperienziale che tende all'unione con Dio, senza rinunciare all'elaborazione intellettuale. In Agostino mente e cuore si uniscono nel conoscere Dio attraverso l'esperienza di Lui, per guidare a compiere tale esperienza. Si pensi anche, in modo più ampio e strutturante la dinamica del pensiero, al principio soteriologico che funge da guida all'approfondimento teologico e dogmatico dei secoli IV-VII: esso afferma che non si può esprimere l'identità di Cristo sul piano ontologico con schemi filosofici che entrino in contraddizione con la sua funzione salvifica (che consiste nel partecipare agli uomini l'unione con Dio, che Cristo attua e vive in se stesso), e quindi con la possibilità concreta per i credenti di essere salvi in Cristo, ovvero di vivere la comunione trasformante in lui, per lui e con lui.

Il teologo russo Vladimir Losskij (metà del XX secolo), fedele all'impostazione patristica, ricorda che i dogmi, lungi dall'essere definizioni astrattamente razionali e rigide, definiscono piuttosto il campo «di tensione» dell'esperienza cristiana, del vissuto cristiano, in quanto modalità di esistenza in Cristo e nello Spirito, che i credenti sono chiamati a vivere. I dogmi orientano dunque a un'esperienza cristiana efficace e autentica sul piano personale e comunitario ecclesiale. Potremmo dire che servono

¹⁰ F.M. BRAUN, *Jean le théologien*, vol. 3, Gabalda et Cie Éditeurs, Paris 1966, 12.

per la vita, e la loro conoscenza ha una finalità unitiva e partecipativa del mistero di Cristo.¹¹

In questa visione il conoscere teologico è guida all'esperienza cristiana, che è compresa come «teologale» (radicata nell'autocomunicazione di Dio che si attua come rivelazione), e quest'ultima costituisce il contesto vivo della riflessione intellettuale sui contenuti della fede, insieme vissuti e pensati. Il Leclercq aggiunge che si tratta di un sapere affermativo: nella tradizione cristiana è la fede la modalità fondamentale del sapere, e la fede con la speranza e l'amore è un'affermazione verso cui l'intera persona è protesa. Un'affermazione che in questo caso si radica nella relazione di sé con Gesù Cristo. La fede costituisce la modalità del sapere sapienziale, che è dunque un sapere nell'oscurità, una cognizione affermativa del mistero.

Dal momento che l'oggetto del sapere è il mistero di Cristo, esso è nello stesso tempo «certo» e oscuro. Vi è un aspetto apofatico in questa forma teologica, perché solo l'esperienza partecipativa rende possibile la conoscenza del mistero di Cristo, che resta sempre solo parzialmente esprimibile sul piano del linguaggio razionale e persino poetico. «Nec lingua valet dicere, nec littera exprimere, expertus potest credere quid sit Iesum diligere».¹² L'esperienza resta eccedente rispetto all'espressione verbale – razionale e poetica – anche se l'espressione verbale e letteraria trasmettono contenuti che a tale esperienza orientano e che rendono interpretabile in modo autentico.

Si tratta di una teologia simbolica, storico-salvifica, esistenziale. Essa mira alla personalizzazione soggettiva e personale dei contenuti della fede, all'interno di una relazione viva e orante con Dio radicata nell'oggettività dell'ascolto della Scrittura e nell'oggettività della preghiera liturgica, compresa come *opus Dei*, a esprimere che nella liturgia si attua tramite lo Spirito Santo l'opera (azione) di Dio (*opus Dei*) nei credenti che pregano e celebrano.¹³ Questa forma di teologia si sviluppa con i Padri ed è proseguita nell'alto Medioevo: denominata teologia monastica da Jean Leclercq o, meglio, «vera teologia tradizionale da cui la scolastica si è staccata» o «patristica medievale».¹⁴

Questa varietà di denominazioni della medesima forma di teologia ne esprime la ricchezza e anche la pluralità interna, ma anche la sostanziale unità di indirizzo. La denominazione di «teologia monastica» non indica una teologia *della* vita monastica, bensì un modo di fare teologia che è

¹¹ V. LOSSKUJ, *La teologia mistica della Chiesa di Oriente*, EDB, Bologna 1985, 1-9.

¹² *Inno Iesu dulcis memoria*, sec. XII.

¹³ A. LOUF, *L'Opus Dei. Un cammino di preghiera*, Ed. Abbazia di Seregno, Seregno 2002, 141-154.

¹⁴ LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 247-301.

stato tipico dei monaci medievali, che sono stati gli eredi della teologia sapienziale della patristica tardo antica. Non gli unici eredi, né gli unici teologi, ma certamente i più numerosi nell'età medievale, e così influenti sul piano culturale da plasmare e dare un orientamento di fondo alla cultura medievale, teologica e non solo.

La prima caratteristica di questa teologia è di essere continuamente radicata nella Scrittura. La Scrittura offre contenuto e anima (dinamismo esistenziale, conoscitivo, orante). La teologia antica è un grande commento della Scrittura, sviluppato attraverso le interpretazioni dei Padri e proposto in modo esistenzialmente partecipante per il presente, che costituisce l'oggi della storia salvifica.

Prova di tale radicamento biblico è lo stesso termine con cui la teologia viene denominata: *Sacra Pagina*, termine che nel Medioevo si riferisce tanto alla Scrittura quanto alla riflessione teologica che da essa si sviluppa. La Scrittura ispirata è essa stessa, in modo concomitante, teologia e oggetto della teologia. L'evangelista Giovanni mostra come alle categorie del vedere, del conoscere – che compongono il «credere» – si aggiungono l'udire, l'ascoltare, il toccare, il sentire, il gustare e soprattutto l'amare che implica il *rimanere in una presenza reciproca e totale*. Il risveglio dei sensi spirituali è essenziale alla risposta che l'uomo, illuminato dalla grazia, può dare al dono della filiazione divina ricevuta dal Padre per Cristo nello Spirito.

La Scrittura è interpretata in modo unitario attraverso il quadruplice senso ereditato dalla patristica, che consente di valorizzare per un verso la chiave interpretativa cristologica – Cristo è autentico *Verbum abbreviatum*, che si distende e parla nella plurale sinfonia dei testi ispirati –, per l'altro verso il coinvolgimento esistenziale personale presente nella storia salvifica che da Cristo scaturisce tramite il senso tropologico e anagogico (escatologico).

La teologia monastica, in continuità con la patristica antica, non pone distinzione netta tra conoscenza e amore, conoscenza intellettuale ed esperienza di vita spirituale: l'uomo infatti è uno, la grazia lo penetra interamente, ed è con tutto il suo essere che egli reagisce per penetrare più profondamente il mistero e per rendere grazie per la luce, gioia, forza già ricevute.¹⁵ Per le prime generazioni cristiane la «gnosi» cristiana (Louis Bouyer) non è altro che l'assimilazione esistenziale delle Scritture.

La teologia monastica è altresì radicata sul piano oggettivo nella liturgia. L'esperienza liturgica è il contesto oggettivo primario attraverso cui la ricerca di Dio viene attuata, e in cui si sviluppa sul piano soggettivo. In

¹⁵ J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia*, Jaca Book, Milano 1990, 61-62.

essa si sostanzia il legame esperienziale tra liturgia e Scrittura: la celebrazione liturgica è il luogo per eccellenza di «ascolto» della Parola, di ascolto di Cristo nella sua Parola e nei suoi sacramenti (misteri): non solo attraverso l'ascolto delle letture bibliche, meditate e interiorizzate attraverso la loro risonanza modulata sul piano soggettivo/comunitario dai responsori – specie quelli «prolissi» del Mattutino, che ne sono richiamo per favorire il processo di dilatazione del cuore e della mente tramite l'interiorizzazione della Parola ascoltata –, ma anche attraverso la preghiera dei Salmi, interpretati dalle antifone, anch'esse per lo più tratte dai Salmi stessi o da altri testi della Scrittura. Il mistero di Cristo «celebrato» apre all'esperienza di esso, e tale esperienza è integrale, in quanto coinvolge cuore e mente, affetto e intelligenza. Accende la preghiera e diviene luce per la conoscenza intellettuale del mistero, una conoscenza che è sempre sapienziale, mai disgiunta dall'esperienza orante da cui proviene, e finalizzata a riprodurre tale conoscenza partecipativa e ad introdurre in essa. Vi è alleanza fortissima tra Scrittura, liturgia e teologia, da cui scaturisce l'esperienza nello stesso tempo personale e oggettiva del mistero cristiano e la riflessione su di esso per favorirne l'esperienza ulteriore. Ne scaturisce una spiritualità cristiana biblico-liturgica e cristologica, così come ne scaturisce una teologia che non si qualifica come spirituale, perché teologia e spiritualità sono profondamente unite.

4. La separazione

Dal XII-XIII secolo, progressivamente, la teologia scolastica si discostò sempre di più dalla ricerca contemplativa, l'attività speculativa si distaccò dalla vita di preghiera. In Occidente la frattura si esprime in due forme: da un lato la teologia speculativa – sapere critico; astratta –, dall'altro una letteratura spirituale di devozione, piena di fervore, ma raramente nutrita di dottrina. Il Leclercq nota che la teologia tradizionale o monastica e quella scolastica non sono in successione, ma per diversi secoli coesistono: la prima teologia scolastica definita dal metodo della *quaestio* inizia già nel IX secolo e forse prima (attraverso la lettura di Boezio che tramanda la logica aristotelica); essa, certamente, conosce poi un grande sviluppo e rafforzamento con la riscoperta dei testi di Aristotele. In questo contesto, a partire da Abelardo, il termine «teologia» viene impiegato in senso nuovo, come attività scientifica, assumendo il significato di teologia come scienza. Lo sviluppo all'interno del monachesimo di una riflessione teologica tradizionale ha però causato nel Medioevo latino fino al secolo XIII la persistenza dell'antico significato di teologia, che indica un modo di pregare – che si fonda sull'ascesi e tende alla contemplazione – e il tipo di

conoscenza legato a questa preghiera, che la prepara e ne è il risultato. In questo senso la teologia monastica è l'autentica continuazione della teologia dei Padri e porta con sé tutta la tradizione anteriore e tutta la forza del pensiero patristico.

Giovanni Moioli concorda nell'identificare nei secoli XII-XIII il punto cruciale della storia della teologia, quando quest'ultima si stacca dal quadro della teologia monastica per diventare momento di comprensione critica e non propriamente contemplativa, della fede rivelata e oggettiva.

A partire dalla constatazione dell'opposizione tra monaci e *magistri* e tra *magistri* stessi (Bonaventura e Tommaso), si assiste al formarsi di una letteratura che oppone *scientia* a *experientia*. La vicenda dello sdoppiamento tra teologia e spiritualità, secondo il Moioli, non riguarda un aspetto particolare dell'organizzazione del sapere teologico, ma il problema di quel sapere proprio, assolutamente tipico e complesso, che è il «sapere della fede». Lo sdoppiamento viene spiegato con un cambiamento del campo stesso dell'indagine teologica. La conseguenza epistemologica più grave sembra esprimersi nel fatto che

la teologia delimita in concreto il proprio ambito al versante oggettivo della fede, non prestando attenzione alla dimensione soggettiva della stessa realtà della fede anche quando precisamente essa vive e si appropria l'insieme dei valori cristiani. Lo sdoppiamento deriva dalla separazione tra contenuto oggettivo della fede e appropriazione credente. La teologia si occupa solo del primo versante razionalizzando ulteriormente il suo metodo.¹⁶

Nel secolo XIX si assiste a una ripresa di interesse verso l'esperienza cristiana: la teologia spirituale dell'epoca ha avuto però il limite di studiare l'esperienza di quei santi e sante che l'avevano messa per iscritto (specie carmelitani), i quali, avendo spesso avuto esperienze eccezionali, risultavano poco imitabili. Tradizionalmente la teologia spirituale – o, meglio, la teologia in quanto tale – era altra cosa: si fondava sull'esperienza di Dio vissuta ordinariamente dall'umanità credente nel corso di tutta la storia della salvezza.

¹⁶ G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 1, Marietti, Torino 1977, 57-60.

5. Quali prospettive per oggi: perché la teologia contribuisca a suscitare, alimentare, orientare l'esperienza credente cristiana

Pur con modelli diversi di pensiero, diversi grandi teologi dell'epoca contemporanea sono accomunati dal ritenere centrale il tema del rapporto tra «pensare» la fede ed esperienza di fede, facendone uno stimolo e un orientamento che strutturano la rispettiva riflessione. Per citarne due di particolare statura e che esercitano un influsso notevole sulla teologia attuale, sia Balthasar sia Rahner pensano la vita cristiana come vita mistica nella sua ordinarietà e non solo giustificano teologicamente tale asserto, ma impegnano la teologia nel fondare sul piano riflessivo e nell'orientare a tale esperienza.

Balthasar sottolinea l'identità spirituale della teologia, in quanto radicata nell'esperienza «contemplativa» della rivelazione cristologica che si dispiega nella storia, e finalizzata all'appropriazione unificante esperienziale da parte del credente del mistero di Cristo. Rahner da parte sua pone il nesso tra cristologia e antropologia, per cui l'antropologia è cristologia in ricerca, e la cristologia è antropologia compiuta: la comunione tra Dio e l'uomo che si attua in Cristo sul piano ontologico ed esistenziale rivela all'uomo la sua identità e la sua vocazione di essere creato come «uditore della Parola», ordinato alla propria pienezza in Cristo, il quale è condizione di tale attuazione rendendo partecipe l'uomo della sua vita per grazia tramite la Parola e i sacramenti. Ne consegue la valorizzazione della vita mistica come esperienza ordinaria della vita cristiana, anche in dialogo con il contesto secolarizzato.

In prospettiva più ampia, la riflessione teologica contemporanea raccoglie e moltiplica i frutti dei movimenti biblico, patristico, liturgico ed ecumenico, che hanno influenzato in modo innovativo la teologia mettendola in più stretta relazione con la Scrittura e con l'esperienza credente.

Nell'impossibilità di riprodurre un'esperienza storica passata – quale la teologia patristica e monastica – nel nostro presente, si possono però identificare alcuni elementi per orientare la teologia in senso spirituale, perché diventi maggiormente efficace nell'orientare l'esperienza cristiana. Ecco alcune considerazioni non esaustive e aperte:

- 1) Non si può proporre in modo anacronistico un ritorno alla circolarità «ingenua» tra il dato oggettivo della fede e il vissuto personale caratteristico del primo millennio.
- 2) Non si può proporre un sapere teologico unificato e unificante sopprimendo la pluralità delle discipline teologiche. La frammentazione del sapere teologico fa eco alla frammentazione del sapere dell'epoca contemporanea. Potremmo dire che il «luogo dell'unificazione»

è semmai proprio il vissuto credente. Ma anche il vissuto credente è oggi frammentato, a livello sia personale sia comunitario.

- 3) Diviene allora importante ricercare e sviluppare la relazione tra la riflessione teologica e l'esperienza spirituale nelle sue implicazioni epistemologiche, affinché la relazione sinergica tra le diverse discipline anche a livello accademico ne venga favorita. L'esperienza spirituale cristiana si configura in rapporto a Cristo, quindi esige un'interpretazione che valorizzi il reciproco apporto derivante dalla cristologia e dall'antropologia, nonché dalla sacramentaria e dall'ecclesiologia.
- 4) È auspicabile valorizzare ulteriormente la Scrittura nella teologia speculativa, sviluppandone i grandi contenuti e ispirandosi ai suoi linguaggi esistenziali e narrativi. Si ripropone la questione «aperta» di una interpretazione articolata ma unificante della Scrittura in chiave cristologica, in cui emerga la dinamica storico-salvifica che ha il credente come destinatario o meglio «partner».
- 5) Ne consegue l'importanza di valorizzare l'orizzonte cristocentrico, che costituisce l'orizzonte della rivelazione al cui centro e culmine sta Gesù Cristo. La singolare umanità di Gesù Cristo – il Figlio che vive *esistenzialmente* sul piano umano la piena comunione con il Padre – diviene rivelazione piena del «volto» dell'uomo secondo il progetto di Dio. La valorizzazione dell'orizzonte cristologico ancora a un criterio sicuro la comprensione e il discernimento dell'esperienza cristiana spirituale, che trova il suo paradigma nell'esperienza archetipa di Gesù di Nazaret. La rivelazione cristiana porta con sé una precisa soggettività umana normativa, che è quella di Gesù. La vita spirituale è «vita in Cristo», «vita nello Spirito», dunque partecipazione all'esperienza filiale di Gesù, accolta come dono e personalizzata storicamente dal credente.
- 6) Sarebbe importante sviluppare in modo costante e non episodico una tensione/interesse esistenziale e contemplativo nella riflessione teologica (quasi un *cantus firmus* sotteso alla riflessione critica), in relazione al mistero di Cristo, che si attua nel presente e cerca interlocutori che si coinvolgano nella relazione con lui: forse la nostra teologia, anche insegnata nelle istituzioni accademiche, resta troppo «dottrinale» e astratta.
- 7) Si ripropone la questione del linguaggio teologico sfidato dalla duplice esigenza del rigore concettuale, ma anche dell'efficacia del comunicare in modo partecipativo.
- 8) Si ripropone la delicata questione della relazione tra preghiera e riflessione intellettuale sul piano soggettivo del teologare, e la sua influenza sulle modalità riflessive e comunicative dell'oggetto.

- 9) I vari punti sopra proposti trovano la loro sintesi nell'esigenza che la teologia sia guida di una spiritualità cristiana autentica: un vissuto spirituale «teologale», cioè nutrito dalla teologia e orientato dalla teologia e alla «teologia». L'urgenza di entrare in rapporto con il soggettivismo emotivo o intellettualistico oggi diffuso, ma anche con il desiderio di «esperienza» più che di «teoria», stimola a sviluppare una teologia che sappia coniugare il «comprendere razionale» con il «sentire affettivo», per introdurre all'esperienza simultaneamente personale (soggettiva) e «oggettiva» della comunione con Dio attraverso Cristo nello Spirito, che si irradia nella comunione con gli altri. L'urgenza di sviluppare e proporre un vissuto spirituale teologale è anche una risposta credibile e necessaria da offrire in rapporto al variegato mondo delle «spiritualità» che oggi si propongono nel contesto occidentale, che spesso fanno a meno della «teologia» e ripiegano su prospettive intimistiche e/o di autosalvazione.

Andrea Pacini

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino

Via XX Settembre, 83

10122 Torino

donandrea.pacini@gmail.com

Sommario

L'articolo propone l'urgenza di sviluppare una intensa relazione tra spiritualità e teologia a partire da una serie di considerazioni sulla storia di tale rapporto nell'Occidente latino. Tale urgenza è motivata non solo dall'intrinseca esigenza della vita credente, ma anche dalla necessità di confrontarsi con il mondo plurale delle spiritualità oggi dilagante.

Summary – For intelligence to descend into the heart: considerations for a virtuous relationship between theology and spirituality

The paper deals with the urgent need to develop an intense relationship between spirituality and theology, starting from a series of considerations on the history of this relationship in the Latin West. This urgency is motivated not only by the intrinsic need of the believing life, but also by the need to deal with the plural world of spiritualities that is rampant today.