

Storia della teologia e storia della spiritualità. Relazioni tra i due saperi

Claudio Stercal

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. IL DIVORZIO TRA TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ

L'ampiezza del tema proposto suggerisce di scegliere come punto di partenza, per la nostra riflessione, una delle tesi che hanno maggiormente influenzato il rapporto tra teologia e spiritualità nella seconda metà del xx secolo. Si tratta della tesi, proposta nel 1950 da François Vandenbroucke¹ nel suo famoso articolo *Le divorce entre*

¹ Per le notizie biografiche su François Vandenbroucke (1912-1971), cfr. G. MICHELS, *Vandenbroucke (Jean, François)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XIV, Beauchesne, Paris 1994, coll. 234-236; la sua bibliografia, comprendente 111 titoli, è pubblicata in: G. MICHELS, *Dom François Vandenbroucke 1912-1971*, in "Studia Monastica" 15 (1973), 119-127.

*théologie et mystique. Ses origines*², secondo la quale, alla fine del XIV secolo, si sarebbe realizzato un “divorzio” tra “teologia e mistica” e, più in generale, “tra teologia e spiritualità”, “tra scienza ed esperienza”, “tra oggettivo e soggettivo”. Un divorzio che, a giudizio del benedettino belga, sarebbe stato la radice di quella spiritualità “mraleggiante” e “psicologica” che egli vedeva ampiamente diffusa nel proprio tempo.

All'inizio dell'articolo egli si domandava: «Il medioevo, sino al XIII secolo, il secolo dei grandi scolastici, ha vissuto questa unione tra la teologia e la mistica (*entre la théologie et la mystique*). Per i dotti della chiesa di quel tempo scienza ed esperienza (*science et expérience*), oggettivo e soggettivo (*objectif et subjectif*), erano armoniosamente uniti. Quando si è creata la separazione (*séparation*) tra questi due aspetti della rivelazione? Quali ne sono state le cause?»³.

E al termine della sua analisi concludeva: «Se l'eredità che essa [= la *Devotion moderne*] ci ha trasmesso conteneva in germe il carattere moralizzante e psicologico (*l'allure moralisante et psychologique*) della nostra spiritualità, essa non conteneva più, se non in modo relativamente estrinseco, ciò che fa la grandezza delle dottrine paoline e giovanee della vita spirituale. Il medioevo monastico visse profondamente, prima dell'avvento della scolastica, questa “mistica” neotestamentaria. Anche se, da allora in poi, questa visione biblica e patristica non sarà dimenticata, l'esperienza mistica sarà descritta, ormai, *nel quadro, con la garanzia* di questi dati, molto più che come l'esperienza *di* questi dati. Dove individuare l'origine di questa frattura? Crediamo che la fine del XIV secolo, con il misticismo speculativo, da una parte, e la *Devotion moderne*, dall'altra, ci indichino il momento preciso»⁴.

La tesi sembra essere nata dagli studi che Vandenbroucke aveva condotto proprio in quegli anni per preparare la sezione relativa ai secoli XIV e XV della voce *Contemplation* nel *Dictionnaire de Spiritualité*⁵ e sembra risentire, almeno in parte, delle riflessioni che in quello stesso periodo Anselm Stolz e Hans Urs von Balthasar andavano sviluppando sui rapporti tra teologia, mistica e spiritualità⁶.

² F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in “Nouvelle Revue Théologique” 72 (1950), 372-389 (tr. ingl. in “Life of the Spirit” 5 [1950/51], 158-166.295-305).

³ *Ivi*, p. 373.

⁴ *Ivi*, p. 389.

⁵ Id., *Contemplation. VII: La contemplation au XIV^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, Beauchesne, Parigi 1950, coll. 1988-2001; Id., *Contemplation. VIII: La contemplation au XV^e siècle*, in *ivi*, coll. 2001-2013.

⁶ All'inizio dell'articolo François Vandenbroucke cita la versione francese dell'articolo di HANS URS VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, in “Wort und Wahrheit” 3 (1948), 881-897 (tr. fr.: Id., *Théologie et Sainteté*, in “Dieu Vivant” 12 [1948], 15-31). Balthasar ha successivamente ripreso e ampliato il proprio studio in: Id., *Theologie und Heiligkeit*, in *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannesverlag, Einsiedeln 1990³, pp. 195-225 (tr. it.: Id., *Teologia e santità*, in *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia 1975³, pp. 200-229).

In nota, François Vandenbroucke cita anche la traduzione francese del volume di A. STOLZ, *Theologie der Mystik*, Friedrich Pustet, Regensburg, 1936 (tr. fr.: Id., *Théologie de la mystique*, Éditions des Bénédictins d'Amay, Chevetogne 1947²); la prima traduzione italiana è del 1940: Id., *Teologia della mistica*, Morcelliana, Brescia 1940.

La tesi ha avuto poi una grande e forse imprevista fortuna, al punto che è diventata quasi un “luogo comune” della letteratura teologica e spirituale⁷ e ha spesso influenzato gli studi di storia della teologia e della spiritualità nella seconda metà del xx secolo. A cinquanta anni di distanza dalla sua formulazione e nella fase di progettazione di una storia della teologia dei secoli xv-xvii sembra utile provare a riprenderla in esame, per valutare la sua capacità di interpretare le vicende che teologia e spiritualità hanno vissuto in quei secoli e nei secoli successivi.

1.1. Elementi per una valutazione⁸

a) L’oggetto d’indagine: la “contemplazione”

Un primo elemento che invita a un’attenta riconsiderazione della tesi è la scelta, effettuata da François Vandenbroucke, di fondare la propria argomentazione su un’indagine storica limitata esclusivamente al tema della “contemplazione”: «Abbia-

⁷ Tra gli autori che, negli anni successivi, si sono mossi nella stessa linea di Vandenbroucke e che possono, quindi, documentare il successo della sua tesi, se ne possono ricordare alcuni a titolo esemplificativo.

Dionysius Lasic nel 1956, nella sua tesi su Ugo di San Vittore, ha sottolineato come nella teologia medievale vi fosse ancora una sostanziale unità, mentre, a partire dal xv secolo, si sarebbe avviato un processo di disgregazione continuato sino al secolo xix: «Nel secolo xv la teologia inizia a perdere la propria unità (*disgregari*), separazione (*disiunctio*) che continua sino al secolo xix: la teologia “scolastica” si separa (*separatur*) dalla teologia “mistica”; la teologia “morale” si divide (*discedit*) dalla teologia “dogmatica”; la teologia “positiva” e “apologetica” abbandonano la via (*viam relinquunt*) della teologia scolastica» (D. LASIC, *Hugonis de S. Victore theologia perfectiva, eius fundamentum philosophicum ac theologicum*, [Pontificium Athenaeum Antonianum. Facultas Sacrae Theologiae, Theses ad Lauream 109] Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1956, p. 349).

Anche Josef Sudbrack nel 1967 cita, condividendola, la posizione di François Vandenbroucke, così come viene espressa nel volume J. LECLERCQ-F. VANDENBROUCKE-L. BOUYER, *La spiritualité du moyen âge*, Aubier, Paris 1961, pp. 446-447: «All’inizio del XIV secolo l’unità (*Einheit*) viene irrimediabilmente spezzata (*unheilbar auseinandergerissen*). Il teologo diviene specialista di una scienza autonoma (*einer autonomen Wissenschaft*), che può esercitare con una tecnica indipendente (*unabhängig*) dalla sua testimonianza personale, come pure dalla sua santità o dal suo peccato. Chi desidera condurre una vita spirituale (*ein geistliches Leben*) diviene un devoto (*ein Frommer*) che non si preoccupa della teologia e che nell’ambito della propria esistenza si chiude in se stesso (*zum Selbstzweck macht*), senza cercare di comprendere il contenuto dogmatico (*den dogmatischen Gehalt*)» (J. SUDBRACK, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters*, Aschendorffsche Verlagbuchhandlung, Münster 1967, vol. I, p. 12).

Più recentemente, George Cottier afferma ancora che «quando, nei secoli seguenti [al XIII], l’aspetto dialettico e scientifico del discorso teologico diventerà predominante, a detriment del senso del mistero, sarà introdotto un divorzio disastroso tra mistica e teologia. La reazione contro il razionalismo teologico sarà tentata di mettere l’accento in modo unilateralmente sulla dimensione affettiva dell’esperienza cristiana» (G. COTTIER, *Teologia*, in *Dizionario di mistica*, a cura di L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI, LEV, Città del Vaticano 1998, p. 1200).

Jacques Toussaert, a conclusione della sua tesi sul sentimento religioso nelle Fiandre nei secoli XIV-XVI - presentata nel 1959, ma pubblicata nel 1963 -, aveva segnalato anche un “divorzio” tra vita cristiana e pratiche devozionali e superstiziose, cfr. J. TOUSSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Age*, Plon, Paris 1963, p. 605.

⁸Riprendiamo qui parte dell’analisi proposta in C. STERCAL, *Il “divorzio” tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica*, in “Annali di Scienze Religiose” 4 (1999), 403-416.

mo avviato questa ricerca su ciò che allora si pensava della "contemplazione (*contemplation*)". È uno dei punti nei quali la progressiva degradazione dell'accordo, anzi della semplice sintonia, tra teologia e mistica, sino a divenire una reciproca ignoranza, non può restare a lungo inosservata... È un test prezioso e questo test permette di individuare le circostanze, e forse alcune cause, dell'attuale divorzio tra la teologia e la mistica (*du divorce actuel entre la théologie et la mystique*)»⁹.

La scelta è motivata, evidentemente, dalla ricerca svolta per la voce del *Dictionnaire de Spiritualité*¹⁰. A conferma di ciò, si potrebbero considerare i numerosi e ampi punti di contatto tra i due testi. La scelta, però, sembra pregiudicare, almeno parzialmente, l'esito della ricerca.

Anzitutto perché la contemplazione, anche se è certamente un tema di rilievo, non è l'unico e, forse, neppure il più importante per valutare, nella teologia tardo-medievale, un problema così ampio e articolato come quello dei rapporti tra "teologia e mistica", "teologia e spiritualità", "scienza ed esperienza", "oggettivo e soggettivo". Vi sono certamente temi e testi nei quali il problema avrebbe potuto essere analizzato in un quadro teologico più ampio e comprensivo.

Inoltre, la nozione di contemplazione e le linee fondamentali del suo sviluppo – così come vengono ricostruite da Vandenbroucke nel suo contributo nel *Dictionnaire de Spiritualité* – sembrano dare per scontata, quasi senza un'attenta verifica, una profonda e progressiva separazione tra il momento intellettuale e quello affettivo della contemplazione. La definizione assunta come punto di partenza della ricerca è quella di Riccardo di San Vittore: «Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa»¹¹. Una definizione che, in realtà, non sembra separare i due momenti. Vandenbroucke afferma però subito che, a seguito di Bonaventura da Bagnoregio, «nel XIV secolo l'amore assumerà un ruolo fondamentale nella nozione di contemplazione»¹². Ritiene anche acquisito che «il XV secolo prolunghi, come è normale, alcuni tratti del XIV. Come il ruolo principale riconosciuto all'amore nella contemplazione»¹³. Una valutazione che, forse, avrebbe richiesto un'analisi più accurata.

⁹ F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in "Nouvelle Revue Théologique" 72 (1950), 373-374.

¹⁰ Cfr. sopra, nota 5.

¹¹ RICCARDO DI SAN VITTORE, *Benjamin major I,4*, in *Patrologiae cursus completus*, ed. J.-P. MIGNE, Apud Garnier fratres editores et J.-P. Migne successores, Parisiis 1880, vol. 196, col. 67.

François Vandenbroucke sottolinea come la definizione di Riccardo di San Vittore sia giunta, attraverso le definizioni e le classificazioni di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura da Bagnoregio, sino al secolo XIV. A titolo esemplificativo cita il commento alla definizione di Riccardo svolto da Rodolfo di Birberach prima del 1360, cfr. *De septem itineribus aeternitatis*, p. III, dist. III, in RUDOLF VON BIBERACH, *De septem itineribus aeternitatis*, ed. M. SCHMIDT, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, pp. 421-423 [31-33].

¹² F. VANDENBROUCKE, *Contemplation. VII: La contemplation au XIV^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, Beauchesne, Paris 1950, col. 1988.

¹³ F. VANDENBROUCKE, *Contemplation. VIII: La contemplation au XV^e siècle*, in *ivi*, col. 2001.

b) L'interpretazione della contemporaneità

Un secondo elemento sembra condizionare la formulazione della tesi proposta da François Vandenbroucke. Si tratta del suo desiderio di trovare la radice storica del difficile rapporto – che riscontra nel proprio tempo – tra i “mistic”, da una parte, e i cristiani “comuni” e la maggior parte dei teologi, dall’altra.

Il problema è formulato con chiarezza nelle prime pagine dell’articolo. Vi sono molti teologi – fortunatamente non tutti, precisa – i quali pensano che una considerazione “mistica” della vita cristiana sia “facoltativa” e, quindi, rispetto a ciò che è “essenziale”, cioè alla salvezza “necessaria per tutti”, la ritengono “secondaria”¹⁴. I mistic, al contrario, sono convinti del grande valore della loro esperienza interiore e ciò li rende diffidenti sia nei confronti dei cristiani “comuni”, dai quali si sentono disapprovati, sia nei confronti di una certa teologia – fredda, arida, geometrica – che offre loro solo delle formule, nelle quali fanno fatica a ritrovare la ricchezza della loro esperienza¹⁵. A chi attribuire la responsabilità di questa situazione? Al “razionalismo” dei teologi e dei cristiani¹⁶? Oppure ai mistic, che nei manuali di teologia dogmatica e di ascetica e mistica non trovano nulla in grado di aiutarli a interpretare la loro esperienza?¹⁷ Vandenbroucke non intende attribuire responsabilità, quanto piuttosto rintracciare le radici storiche di questo problema. Ritiene, così, come abbiamo visto nella enunciazione della tesi, di poter interpretare il carattere “moraleggiate” e “psicologico” della spiritualità del suo tempo come un’eredità della *Devotio moderna*.

Questa impostazione dell’analisi - così attenta all’interpretazione della contemporaneità¹⁸ - e il periodo storico preso in esame – i secoli XIV e XV, con un breve cen-

¹⁴ «De leur côté, certains théologiens (il y a de notables exceptions, grâce à Dieu) ont réagi ou réagissent à peu près de la même façon. S'ils sont tous d'accord sur ce qui fait l'essentiel de la sainteté, ceux-là préfèrent laisser libre la discussion théologique d'une conception "mystique", facultative en somme, de la vie chrétienne. Ce qui est facultatif ne peut qu'être secondaire par rapport à l'essentiel, et l'essentiel, ici, c'est le salut obligatoire pour tous, sans plus» (F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in “Nouvelle Revue Théologique” 72 [1950], 372).

¹⁵ «Quant aux mystiques, ce qui les caractérise au contraire, c'est la conviction de l'extrême valeur de leur expérience intérieure. Ceci explique leur méfiance à l'endroit des "bons chrétiens" par qui ils se sentent désapprouvés, et à l'endroit d'une certaine théologie, froide, sèche, géométrique, qui ne leur donne que des formules où ils ont peine à retrouver leur trésor intérieur» (*ibidem*).

¹⁶ «Faut-il n'accuser de cette situation que le "rationalisme" de ces théologiens et des chrétiens "de bon sens"?» (*ivi*, p. 373).

¹⁷ «Inversément faut-il alors n'accuser que les mystiques? Bien sûr que non. Nous connaissons ces manuels de théologie dogmatique qui consacrent quelques paragraphes à des *corollaria pietatis* en fin des traités. Et ces manuels d'ascétique et de mystique qui étiquettent et classent soigneusement les conditions et les étapes du progrès spirituel. Mais nous savons aussi qu'hélas, aux yeux du vrai mystique, de telles constructions échappent à sa vie véritable» (*ibidem*).

¹⁸ Cfr. anche la conclusione dell’articolo: «Peut-être nos contemporains ont-ils à tirer de cette constatation quelques leçons. Nous sommes très habiles dans l’art d’écrire l’histoire du passé et des doctrines dont ce passé a vécu. Mais sommes-nous aussi habiles à en suivre les enseignements? Sommes-nous encore en mesure de “créer” dans la direction que l’histoire nous démontre être la vraie et la bonne?» (*ivi*, p. 389).

no finale al secolo XVI¹⁹, ma senza alcuna considerazione degli sviluppi nei secoli XVII-XIX - fanno nascere però il sospetto che più che di uno sviluppo o della continuità di un processo, si possa trattare eventualmente solo di una corrispondenza di temi, forse anche più ipotizzata che dimostrata.

c) Il ruolo della *Devotio moderna*

Vi è un terzo elemento che invita a riflettere: l'impressione che François Vandenbroucke, nel tentativo di documentare la propria tesi, abbia sopravvalutato il ruolo della *Devotio moderna* e la sua capacità di sintetizzare le linee fondamentali dei secoli XIV e XV.

La *Devotio moderna* è per lui il momento nel quale appaiono le conseguenze più significative del primato dell'amore nella contemplazione: la vita morale e ascetica torna in primo piano; si diffonde un po' dappertutto la tendenza "moraleggianta"; si realizza un passaggio, nella contemplazione, dall'"oggettivo" (Dio, la Trinità, Cristo, la grazia) al "soggettivo" e allo "psicologico" (l'amore, la consolazione, le virtù)²⁰.

A dire il vero, lo stesso Vandenbroucke sottolinea che, in generale, nella storia non ci sono mai rotture assolute con il passato²¹ e, in particolare, in questo periodo, insieme alla tendenza "moraleggianta" e "psicologica" della *Devotio moderna*, che do-minerebbe la vita spirituale dalla fine del secolo XIV sino al secolo XVI²², egli stesso vede autori e movimenti che cercano, al contrario, di consolidare il rapporto tra teologia e spiritualità. Egli ricorda: nel secolo XIV, la scuola renana e gli inizi dell'esperienza di Groenendael: «Il XIV secolo si conclude dando vita, nella scuola renana e a Groenendal, ai tentativi più audaci che sembrano essere mai stati tentati per unire teologia e mistica (*pour unir théologie et mystique*)»²³; nel secolo XV, Dionigi il Certosino (1402ca.-1471), Pietro d'Ailly (1351-1420), Giovanni Gerson (1363-1429), Roberto Ciboule (1403ca.-1458) che cercano di mantenere un equilibrio tra "teologia speculativa" e "mistica": «Tutti questi autori non fanno che sfruttare ancora, nel XV secolo, gli elementi comuni al medioevo "monastico"»²⁴.

¹⁹ Cfr. F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, pp. 388-389; cfr. anche *ivi*, p. 384.

²⁰ «Le XV^e siècle va tirer en somme du primat de l'amour dans la contemplation toutes ses conséquences, et c'est le principal mérite d'un courant né dans les Pays-Bas, la *Devotio moderna*, d'avoir ramené la vie mystique, même dans son exposé théorique, au niveau de tous. La vie morale et ascétique, traduction concrète de l'amour de Dieu, revient à l'avant-plan. Cette tendance "moralisante" se découvre un peu partout. Il se fait aussi une sorte de passage de "l'objectif" dans la contemplation (Dieu, Trinité, Christ, grâce...) au "subjectif", au "psychologique" (amour, consolation, vertus...)» (*ivi*, pp. 383-384); cfr. anche ID., *Contemplation. VIII: La contemplation au XV^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1950, vol. II, col. 2002.

²¹ «Il n'y a jamais, surtout en pareil domaine, de rupture absolue avec le passé» (F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in "Nouvelle Revue Théologique" 72 [1950], p. 376).

²² «Mais c'est sur le continent que le raz-de-marée moralisant et psychologique va surtout déferler. La vie spirituelle, de la fin du XIV^e siècle au XV^r siècle, y est dominée par la *Devotio Moderna*» (*ivi*, p. 386).

²³ *Ivi*, p. 383; cfr. anche ID., *Contemplation. VII: La contemplation au XIV^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, Beauchesne, Paris 1950, coll. 1992-1996.1998-2000.

²⁴ Cfr. F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, p. 388; cfr. anche ID., *Contemplation. VIII: La contemplation au XV^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, coll. 2010-2013.

Queste “eccezioni” appaiono così numerose e significative da far pensare che l’orientamento “moraleggiante” e “psicologico”, ritenuto caratteristico della *Devotio moderna*, possa non essere considerato rappresentativo della teologia e della spiritualità del XIV e del XV secolo.

d) L’interpretazione del *De imitatione Christi*

Vi è un ultimo elemento da considerare. François Vandenbroucke ritiene che il *De imitatione Christi* sia l’espressione più chiara e semplice della *Devotio Moderna*²⁵. Ebbene, un’attenta lettura del *De imitatione Christi* sembra rendere piuttosto difficile la possibilità di classificarlo all’interno della letteratura “moralleggiante” e “psicologica” e, quindi, nella prospettiva di Vandenbroucke, sembra mettere in discussione la possibilità di caratterizzare tutta la *Devotio moderna* come una spiritualità “moralleggiante” e “psicologica”.

È vero, come osserva Vandenbroucke, che «l’*Imitatio* mette in guardia i suoi lettori contro i pericoli della scienza – e ha ragione di attaccare gli abusi di una scolastica, intemperante sino a perdere il controllo dei propri risultati»²⁶. Tuttavia, la polemica del *De imitatione Christi* non sembra contro la teologia in quanto tale o contro ogni forma di esercizio della ragione, quanto piuttosto contro quella teologia o quell’esercizio della ragione che diventa *cavillatio*, che si preoccupa solo di riflettere “sul genere e sulla specie”, che ricerca le realtà “occulte e oscure”, che tende non a ciò che è utile e necessario, ma cerca solo ciò che è curioso o, addirittura, dannoso²⁷. Per l’autore del *De imitatione Christi* il desiderio di conoscere è un desiderio naturale nell’uomo²⁸ e la conoscenza è

²⁵ «L’*Imitatio* paraît bien résumer certaines tendances de la spiritualité durant la première moitié du XV^e siècle. Et elle restera, pour bien des générations ultérieures, l’expression la plus claire et la plus simple de la *Devotio Moderna*» (F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in “Nouvelle Revue Théologique” 72 [1950], 387); cfr. anche: «L’*Imitatio* résume en elle-même les principales tendances de la spiritualité en la première moitié du XV^e siècle. Cette oeuvre et toutes celles de Thomas resteront, au cours de ce siècle et pour bien des générations ultérieures, l’expression la plus simple et la plus claire de l’idéal nouveau» (J. LECLERCQ - F. VANDENBROUCKE - L. BOUYER, *La spiritualité du moyen âge*, Aubier, Paris 1961, p. 524), dove viene citato anche il volume di Friedrich Wilhelm WENTZLAFF-EGGEBERT, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, P. Siebeck, Tübingen 1947, pp. 139-140.

²⁶ F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, p. 384.

²⁷ «Quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, de quibus non arguemur in iudicio quia ignoravimus? Grandis insipientia quod, neglectis utilibus et necessariis, ultra intendimus curiosis et damnosis. Oculos habentes, non videmus. Et quid nobis de generibus et speciebus?» (*De imitatione Christi* I, III, 3-6; citiamo seguendo l’edizione curata da Tiburzio Lupo: *De imitatione Christi*, edizione critica di T. LUPO, LEV, Città del Vaticano 1982).

²⁸ «Omnis homo naturaliter sciare desiderat» (*De imitatione Christi* I, II, 1).

buona se considerata in sé e se ordinata a Dio²⁹, ma può diventare dannosa se porta a dimenticare l'essenziale: la conoscenza di sé e di Dio³⁰.

L'opera, quindi, non sembra caratterizzata da una prospettiva definibile come "moraleggiante" o "psicologica", quanto piuttosto dallo sforzo di orientare alla ricerca della verità. Verità individuata in Dio stesso³¹ e che, per questo motivo, non è possibile conoscere solo attraverso le "figure" e le "voci" – poiché i nostri sensi e le nostre opinioni sono limitate e facilmente possono ingannarsi³² -, ma che è possibile conoscere solo coinvolgendo l'uomo nella sua "totalità". In questa prospettiva, per esempio, si muove tutto il libro secondo, nel quale si afferma che la ricerca della verità di Dio è possibile solo se l'uomo viene sollevato con due "ali": l'*intentio* e l'*affectio*³³. Allora il Verbo si rivelerà come il Principio di ogni cosa e aiuterà a comprendere e a giudicare³⁴.

A conferma della possibilità di trovare nel *De imitatione Christi* una ricca prospettiva teologica si può citare, anche se in un contesto culturale e teologico diverso, il parere espresso nel 1881 da Pierre Edward Puyol. Nella sua prospettiva «la pietra di paragone del teologo» era «la dottrina del soprannaturale»³⁵, e il «soprannaturalismo – affermava – ... insegna che l'uomo è in rapporto intimo con Dio»³⁶. Per questo l'autore del *De imitatione Christi* è, per lui, «un grande teologo, poiché nella teologia cattolica non vi è

²⁹ «Non est culpanda scientia aut quelibet rei notitia, quae bona est in se considerata et a Deo ordinata, sed praeferaenda est semper bona conscientia et vita» (*De imitatione Christi* I,III,23).

³⁰ «Melior est profecto rusticus humilis qui Deo servit, quam superbus philosophus qui, se neglecto, cursum coeli considerat. Qui bene seipsum cognoscit sibi ipsi vilescit, nec laudibus delectatur humanis... Quiesce a nimio discendi desiderio, quia ibi magna inventur distractio et deceptio. Scientes volunt libenter docti videri et sapientes dici. Multa sunt quae scire, animae parum vel nihil prodest. Et valde insipiens est qui aliquibus magis intendit, quam his quae saluti suae deserviunt» (*De imitatione Christi* I,II,2-3.5-8); cfr. anche *De imitatione Christi* III,VIII,9: «Te solum quaerendo et pure amando, me et te pariter inveni».

³¹ «O veritas Deus, fac me unum tecum in caritate perpetua» (*De imitatione Christi* I,III,11).

³² «Felix quem veritas per se ipsum docet, non per figuram et voces transeunte, sed sicuti se habet. Nostra opinio et noster sensus saepe nos fallit et modicum videt» (*De imitatione Christi* I,III,1-2).

³³ «Duabus alis homo sublevatur a terrenis, scilicet simplicitate et puritate. Simplicitas debet esse in intentione, puritas in affectione. Simplicitas intendit Deum, puritas apprehendit et gustat» (*De imitatione Christi* II,IV,1-2). I capitoli quinto e sesto del secondo libro - dedicati rispettivamente a *De propria consideratione* e *De laetitia bonae conscientiae* - sembrano sviluppare la prima delle due ali, la *simplicitas in intentione*. Gli altri capitoli, dal settimo al dodicesimo - *De amore Iesu super omnia* (c. 7); *De familiari amicitia Iesu* (c. 8); *De carentia omnis solatii* (c. 9); *De gratitudine pro gratia Dei* (c. 10); *De paucitate amatorum crucis* (c. 11); *De regia via sanctae crucis* (c. 12) - sembrano invece sviluppare il tema della *puritas in affectione*. Il secondo libro del *De imitatione Christi* trova così una sua unità nella presentazione delle caratteristiche che consentono all'uomo, nella sua "totalità", di cercare il regno di Dio. *Regnum Dei*, infatti, è l'espressione con la quale si apre e si chiude il libro.

³⁴ «Cui eternum Verbum loquitur a multis opinionibus expeditur. Ex uno Verbo omnia et unum loquuntur omnia, et hoc est Principium quod et loquitur nobis. Nemo sine illo intelligit aut recte iudicat» (*De imitatione Christi* I,III,7-9).

³⁵ «La pierre de touche du théologien, c'est la doctrine du surnaturel» (P.E. PUYOL, *La doctrine du livre "De Imitatione Christi"*, De Soye et Fils, Paris 1881, p. 13).

³⁶ «Le surnaturalisme... enseigne que l'homme est en rapport intime avec Dieu» (*ivi*, p. 13); cfr. anche «C'est dans la science du surnaturel que consiste le plus haut mérite du théologien. Car ce qui constitue le grand dogmatiste, c'est la connaissance exacte des rapports intimes de l'âme et de Dieu, des effets de leur action réciproque, des modifications introduites dans le naturel par l'influence du surnaturel» (*ivi*, p. 14).

un libro, neppure la *Summa* di san Tommaso, che sia più imbevuto del senso soprannaturale della Chiesa»³⁷. L'opinione di Puyol, per quanto lontana dalla nostra sensibilità teologica, consente di mostrare come prospettive di lettura diverse possano favorire interpretazioni diverse. Non è, quindi, impossibile pensare che la particolare prospettiva di lettura di Vandenbroucke possa, almeno per qualche aspetto, averne influenzata la lettura.

e) Datazioni diverse del “divorzio”

A conferma del nostro invito ad accogliere con cautela la tesi di Vandenbroucke, si possono ricordare qui – seppur sinteticamente – i pareri di alcuni studiosi che hanno collocato in epoche diverse, precedenti al secolo XIV, il sorgere del difficile rapporto tra teologia e mistica.

Joseph Bernhart, nel 1912, aveva avanzato l'ipotesi che una frattura tra interiorità mistica e forza speculativa del pensiero si potesse far risalire alla prima metà del XII secolo, al momento della controversia tra Bernardo di Chiaravalle e Abelardo³⁸. Nel 1932 André Wilmart aveva anticipato ancora di più, alla fine del secolo XI, la frattura che a suo giudizio avrebbe portato la spiritualità medievale dall'intellettualismo a una più accentuata valorizzazione della devozione e della sensibilità³⁹. Nel 1937 Anselm Stoltz riconosce nella teologia di san Tommaso le radici del “divorzio” tra teologia e mistica⁴⁰.

Lo stesso François Vandenbroucke, pochi anni dopo l'articolo apparso sulla “Nouvelle Revue Théologique”, sembra modificare il proprio parere. Nel 1961, nel volume sulla storia della spiritualità medievale curato in collaborazione con Jean Leclercq e Louis Bouyer, vede già nel XII secolo l'inizio del “divorzio” tra teologia e spiritualità⁴¹. Un “divorzio” che nel XIV secolo, secondo lui, viene esteso anche ad

³⁷ P.E. PUYOL, *La doctrine*, p. 15.

³⁸ «L'interiorità mistica (*mystische Innerlichkeit*) e la forza speculativa del pensiero (*spekulative Kraft des Gedankens*), che in Anselmo di Canterbury si trovavano ancora in una condizione di profonda armonia (*in inniger Harmonie*), entrano in campo come elementi contrapposti (*als verfeindete Mächte*) nel conflitto tra gli avversari [= Bernardo e Abelardo]» (J. BERNHART, *Bernhardische und Eckhardische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen*, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten-München 1912, pp. 20-21).

³⁹ Egli riteneva artificiale e forzato la proposta di Émile Male di opporre «alla dimensione intellettuale (*a l'intellectualité*) della pietà del XIII secolo la sensibilità (*la sensibilité*) che prevale nel XV» (cfr. É. MALE, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France. Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, Colin, Paris 1908, pp. 75-77). Pensava, invece, che «al contrario, lo sviluppo del quale si riconoscono le manifestazioni evidenti nel XV secolo era già iniziato a partire dalla fine dell'XI secolo e perciò questa data indica la migliore linea di demarcazione del medioevo» (A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire* [Études et documents pour servir à l'histoire du sentiment religieux] Bloud et Gay, Paris 1932, p. 506).

⁴⁰ Cfr. A. STOLTZ, *Anselm von Canterbury*, Kösel-Pustet, München 1937, pp. 38-39.

⁴¹ A conclusione del capitolo su *Les milieux scolaires du XII^e siècle* così afferma: «Si intuisce il divorzio (*le divorce*) che separerà presto la teologia, divenuta definitivamente una scienza, dalla mistica o, almeno, dalla vita spirituale. L'ambito di quest'ultima diventerà allora il sentimento religioso allo stato puro (*le sentiment religieux à l'état pur*). Poco tempo prima, questo sentimento non si separava ancora da una comprensione più penetrante, più approfondita dell'oggetto della fede. Diventerà un valore in sé, al punto di rifiutare i fondamenti di ordine intellettuale sui quali prima si appoggiava» (J. LECLERCQ-F. VANDENBROUCKE-L. BOUYER, *La spiritualité du moyen âge*, Aubier, Paris 1961, p. 298).

altri aspetti fondamentali della vita cristiana, quali la comunità e la vita liturgica e sacramentale⁴².

E ancora, recentemente, Valerio Lazzeri, nel suo studio su Giovanni Gerson, preferisce collocare nei secoli XII-XIII il “divorzio” tra teologia e mistica⁴³.

Dalla raccolta di questi dati sembra allora emergere legittimamente l’interrogativo se la datazione proposta da François Vandenbroucke nel suo articolo del 1950 possa essere ritenuta attendibile.

f) Un vero “divorzio”?

L’interrogativo sull’attendibilità della tesi interpretativa di Vandenbroucke appare ancora più legittimo se si considera come molti studiosi, pur riconoscendo il problema del difficile rapporto tra teologia e mistica, sono stati più cauti nell’indirarlo nei termini di una netta separazione, come lascia invece intendere il termine “divorzio”.

Nel 1946 Yves-M.-J. Congar, nell’importante voce *Théologie* del *Dictionnaire de théologie catholique*, parla piuttosto di una “nuova specializzazione” che “si crea” nella teologia o, forse, “si separa” dalla teologia⁴⁴. Nella stessa linea sembra muoversi, qualche anno dopo, nel 1957, anche Marie-Dominique Chenu. Nel suo studio sulla teologia del XII secolo parla di una “differenziazione” nella teologia tra la “disciplina razionale” e l’“esperienza spirituale”⁴⁵.

Nel 1977 Berndt Hamm sembra addirittura mettere in discussione la reale consistenza del “divorzio”, muovendosi in una direzione che sembra opposta a quella di François Vandenbroucke. A suo giudizio, nei secoli dal XIV al XVI, la teologia è profondamente caratterizzata dalla pietà; dogmatica ed etica sono stretta-

⁴² «Questo secolo [il XIV], mentre vede affermarsi il divorzio definitivo (*le divorce définitif*) tra teologia e mistica, conosce inoltre la separazione (*la séparation*) tra mistica e comunità, tra pietà privata e vita liturgica e sacramentale» (*ivi*, p. 424; cfr. anche *ivi*, pp. 446-447.525).

⁴³ «Non si può attribuire agli abusi della tarda scolastica il fenomeno del cosiddetto “divorzio”. Ciò che capita alla scolastica detta “decadente” e alla spiritualità dei secoli XIV e XV può infatti essere visto come l’episodio terminale di una vicenda che trova il suo luogo privilegiato nel travaglio di ricerca d’identità del sapere cristiano, proprio dei secoli XII e XIII» (V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L’esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Glossa, Milano 1994, p. 18).

⁴⁴ «In san Tommaso e in san Bonaventura la mistica è integrata (*intégrée*) alla teologia; in una condizione nella quale la teologia assolveva tutti i compiti connessi alla sua funzione sapienziale, non aveva senso che si costituisse una teologia mistica o spirituale a parte. Ciò avvenne, però, a partire soprattutto dal XV secolo... Una nuova specializzazione si crea o, si sarebbe tentati di dire, si separa (*se sépare*) dalla teologia: alla teologia *scolastica* inizia a contrapporsi (*s’opposer*) una teologia *mistica* o *affettiva* che avrà i propri dotti, le proprie opere, le proprie fonti e il proprio stile» (Y.-M.-J. CONGAR, *Théologie*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XV, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1946, col. 423). La prospettiva è sinteticamente ripresa nel volume: ID., *La Foi et la Théologie*, Desclée, Tournai 1962, pp. 252-253.

⁴⁵ «La progressiva introduzione dell’epistemologia aristotelica, tramite Boezio, condurrà i magistri alla costruzione di un sapere teologico la cui disciplina razionale (*discipline rationnelle*), guidata dall’analisi degli oggetti, sarà differenziata dall’esperienza spirituale (*expérience spirituelle*) e dalle sue espressioni soggettive» (M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1957, p. 307).

mente correlate⁴⁶; teologia e vita cristiana sono a tal punto intrecciate che si può parlare di una “teologia della devozione” o di una “teologia della pietà”⁴⁷.

In una linea più moderata, Albert Deblaere, nel 1980, ritiene che un difficile rapporto tra ricerca intellettuale ed esperienza mistica fosse già presente mezzo secolo prima di Tommaso d’Aquino⁴⁸, tuttavia rileva che questa difficoltà è praticamente assente dalle esperienze e dai testi dei grandi mistici⁴⁹. In direzione analoga si era mosso, qualche anno prima, Paul-Gerhard Völker, il quale, studiando l’opera del francescano Konrad Bömlin (ca. 1380-1449), aveva affermato che non poteva essere sostenuta l’affermazione di un divorzio tra mistica speculativa e letteratura di edificazione spirituale⁵⁰.

Nel 1994 Alois M. Haas accetta l’impostazione di Vandebroucke e riconosce, a partire dal XIII secolo, una “diversificazione” all’interno della teologia⁵¹, anche se, di fatto, sembra escluderla dagli autori che studia, in particolare dalla riflessione teologica di Enrico Suso (1295-1366). Sottolinea, infatti, come nel suo *Libretto della verità* egli stigmatizzi il pericolo di una esclusione della *devotio*⁵².

⁴⁶ «Non c’è nessuna epoca nella storia della chiesa come il periodo che va dalla fine del XIV secolo sino alla metà del XVI secolo, cioè dalla fine dell’epoca d’oro del Nominalismo fino alla Pace di Augusta e al Concilio di Trento, nel quale il quadro complessivo della teologia, e in particolare della teologia *dotta*, è così chiaramente caratterizzato da una prospettiva devozionale e nel quale la dogmatica è così profondamente intrecciata all’etica» (B. HAMM, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung*, in “Zeitschrift für Theologie und Kirche” 74 [1977], 477).

⁴⁷ «La teologia è una modalità della devozione e la devozione una modalità della teologia, al punto che si può parlare con certezza di una teologia della devozione» (*ivi*, p. 479).

⁴⁸ «Lo smarrimento intellettuale e il fideismo erano già presenti mezzo secolo prima di san Tommaso» (A. DEBLAERE, *Mystique. II. Théories de la mystique chrétienne. A. Littérature mystique au Moyen âge*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. X, Beauchesne, Paris 1980, col. 1905).

⁴⁹ «È inevitabile che, a confronto con la lacerazione interiore dei migliori e dei più dotati, la devozione dell’insieme del clero e dei fedeli evada verso una pietà tutta sentimentale e affettiva. Presto, e poi per secoli, “devozione” e “mistica” diverranno dei fenomeni associati a un grado di sottosviluppo mentale (*sous-développement mental*). Ma i grandi mistici hanno sempre insegnato che l’unione mistica a Dio è frutto della *fede illuminata* e non di una fede oscura. Così, lo studio coscienzioso delle loro testimonianze obbligherà Gerson a definire la mistica: *cognitio Dei experimentalis*» (*ivi*, col. 1906).

⁵⁰ «Nel linguaggio utilizzato nell’ambito mistico, l’uso di una terminologia relativa a un divorzio (*Scheidung*) tra mistica speculativa e letteratura di edificazione spirituale non è da mantenere (*ist nicht ganz aufrechtzuerhalten*)» (P.-G. VÖLKER, *Die deutschen Schriften des Franziskaners Konrad Bömlin. I: Überlieferung und Untersuchung*, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München 1964, p. 204).

⁵¹ «È vero che fino al XIII secolo l’unità tra teologia e mistica (*die Einheit von Theologie und Mystik*) - di fatto o almeno in teoria - si mantiene in una forma sapienziale, cioè nei termini di una riflessione teologica svolta con attenzione alla storia della salvezza, ma è evidente, allo stesso tempo, che l’avvio del processo che, nelle università, condusse la teologia a divenire una scienza determinò rapidamente una diversificazione (*Diversifikation*) degli ambiti del sapere e, tramite la teologia, anche un eccessivo assorbimento della filosofia» (A.M. HAAS, *Mystik als Theologie*, in “Zeitschrift für Katholische Theologie” 116 [1994], 39-40).

⁵² Cfr. *ivi*, p. 46.

1.2. Spunti conclusivi

1. Da questa analisi si può ricavare una prima e semplice osservazione: sembra ingiustificato continuare a fare riferimento alla tesi del “divorzio” tra teologia e mistica – e più in generale tra teologia e spiritualità – come se essa esprimesse un dato certo e unanimemente condiviso. Sembra, invece, opportuno provare a verificare e correggere quella tendenza che, in qualche caso acriticamente, ha contribuito a renderla quasi un “luogo comune”.

2. Sono due gli elementi che sembrano mettere maggiormente in discussione la tesi: l’uso del termine “divorzio” e la sua collocazione in una precisa epoca storica.

- Sul primo versante si deve riconoscere che il termine “divorzio” è efficace e suggestivo, e forse è uno dei motivi che hanno contribuito alla fortuna della tesi. Tuttavia, appare eccessivo, poiché, anche se nel corso della storia il rapporto tra teologia e spiritualità è stato complesso e difficile, non sembra esprimibile con termini che lo interpretano come una separazione netta e profonda. Il termine “divorzio”, infatti, oppone i due elementi come se fossero effettivamente separabili. Ma l’esperienza della fede e lo sforzo della sua intelligenza sono realmente separabili o - al di là di troppo rapide interpretazioni - sono sempre intrascindibilmente correlativi?

- Anche la collocazione di quel “divorzio” – o di quel difficile rapporto – in un momento storico preciso – la fine del XIV secolo – non sembra corrispondere esattamente all’andamento dei fatti e allo sviluppo delle dottrine. Appare, quindi, ragionevole avanzare l’ipotesi che, più che di un fenomeno limitato a un determinato momento storico, si tratti di un problema costante che, in epoche e in situazioni diverse, ha assunto e assume forme diverse.

3. Dal punto di vista di una storia della teologia queste considerazioni raccomandano di impostare ogni ricerca con una grande attenzione al metodo. L’attenzione, anzitutto, a non far prevalere prospettive di indagine parziali (cfr. quanto abbiamo rilevato a proposito della scelta di Vandenbroucke di limitarsi al tema della “contemplazione”, cfr. sopra a]). L’attenzione, inoltre, a non lasciarsi condizionare, nella ricerca storica, da temi e problemi di attualità, come forse ha fatto Vandenbroucke quando sembra aver forzato le proprie conclusioni per cercare le radici del carattere “moraleggiante” e “psicologico” della spiritualità del proprio tempo (cfr. b]). L’attenzione, infine, a leggere con attenzione i testi (cfr. d]: l’interpretazione del *De imitatione Christi*) e a valutare con equilibrio il ruolo esercitato da testi e autori nel loro momento storico e nei secoli successivi (cfr. c]: il ruolo riconosciuto alla *Devotio moderna*).

4. Per quanto riguarda il tema specifico del rapporto tra teologia e mistica o tra teologia e spiritualità abbiamo detto che sembra di doverlo interpretare non tanto nei termini di un “divorzio” o di una netta separazione, quanto piuttosto di una costante e imprescindibile, anche se talvolta difficile, correlazione tra due elementi costitutivi della fede cristiana. Elementi che lo stesso Vandenbroucke definisce anche come “oggettivo” e “soggettivo”. “Oggettivo” intende indicare il contenuto della fede cristiana (*fides quae creditur*), in ultima analisi Dio che si rivela, “soggettivo” si riferisce invece alla fede vissuta (*fides qua creditur*), cioè all’uomo che accoglie la rivelazione. In

realità, anche i termini “oggettivo” e “soggettivo” non sembrano sufficienti per esprimere adeguatamente la complessità e, allo stesso tempo, l’unità degli elementi che concorrono a costituire la fede. Infatti, anche se nella fede si possono distinguere i suoi contenuti - cioè il versante “oggettivo” - dall’esperienza vissuta - cioè il versante “soggettivo” - si deve riconoscere che essi sono essenzialmente correlativi. I contenuti della fede cristiana emergono sempre da un’esperienza (quella di Cristo, ma anche quella della chiesa e dei singoli credenti), sono finalizzati alla comprensione di un’esperienza, sono orientati a suscitare un’esperienza, trovano nell’esperienza stessa uno dei riferimenti importanti per la verifica della loro autenticità. Difficile, quindi, se non impossibile separare il versante “oggettivo” da quello “soggettivo”. Al punto che anche termini come “elementi” o “versanti” sembrano inadeguati ad esprimere l’unità e la complessità del rapporto tra “oggettivo” e “soggettivo”. Si tratta, quindi, non solo di superare l’idea di un loro “divorzio”, ma anche di provare ad elaborare una strumentazione concettuale che consenta di esprimere meglio la struttura complessa e unitaria della fede cristiana. Anche da questo punto di vista appare imprescindibile il riferimento alla storia. Rileggerla senza pregiudizi consente non solo di mettere alla prova la qualità delle nostre interpretazioni, ma può consentire anche di rintracciare nella storia della fede esperienze e teorie in grado di far progredire la nostra comprensione. Si può anzi ipotizzare che il riferimento alla storia realizzi un “circolo virtuoso”: una nozione di fede ampia e non pregiudicata può consentire di condurre un’indagine storica più ricca e approfondita, capace di individuare meglio le esperienze di fede vissute e le teorie che ne sono scaturite; lo svolgimento di un’indagine storica più ricca e approfondita può essere in grado, a sua volta, di fornire un buon punto di riferimento per la verifica e la messa a punto di una nozione di fede più precisa ed equilibrata⁵³.

2. IL CASO DELLA LETTURA SPIRITUALE DELLA SCRITTURA

Per illustrare la plausibilità di una tesi interpretativa che proponga di rileggere la storia dei rapporti tra teologia e spiritualità non tanto nei termini di un “divorzio”, quanto piuttosto di una loro vicenda comune, talvolta difficile e complessa, ma ragionevolmente unitaria, si potrebbe citare qui, anche se solo nei suoi tratti essenziali, la vicenda della “lettura spirituale” della Scrittura.

La ricerca di un’interpretazione “spirituale” del testo biblico ha accompagnato la tradizione cristiana dall’epoca patristica sino ai giorni nostri⁵⁴. Già in Origene – il primo grande “teorico” dell’esegesi cristiana⁵⁵ – e poi sino al secolo XVII, l’in-

⁵³ Per qualche considerazione ulteriore sui rapporti tra storia e teologia nell’analisi della fede cristiana, cfr. C. STERCAL, *Storia e teologia della spiritualità nella riflessione di Giovanni Moioli*, in “Teologia” 24 (1999), 72-88.

⁵⁴ Per una prima trattazione del tema, cfr. C. STERCAL, *La formazione “spirituale”: le sue ragioni e i suoi problemi*, in *Il primato della formazione*, Glossa, Milano 1997, pp. 157-167.

⁵⁵Cfr. ORIGENE, *Περὶ αρχῶν* (I principi), IV,2,1-7.

terpretazione “spirituale” della Scrittura è stata costantemente intesa, pur in contesti diversi, come l’interpretazione “vera” e “autentica” della Scrittura⁵⁶. È solo a partire dal secolo XVII – e sino ai giorni nostri – che la “lettura spirituale” viene prevalentemente intesa come una lettura “devota”, “edificante”, “consolatoria” della Scrittura⁵⁷.

Quali i motivi di questo “slittamento”? Certamente un difficile rapporto tra teologia e spiritualità. Ma quale la radice di questo difficile rapporto? A partire dai testi e dalle riflessioni del secolo XVII sembra possibile avanzare l’ipotesi che esso sia conseguenza non tanto di un “divorzio” interno alla teologia e alla spiritualità, quanto del difficile rapporto tra fede e ragione. Quando la ragione diviene il criterio privilegiato, e tendenzialmente l’unico per la ricerca della verità, la fede tende a perdere il suo es-

⁵⁶ Per l’epoca patristica cfr.: GIOVANNI CASSIANO, *Conlatio XIV*; AGOSTINO D’IPPONA, *De utilitate credendi* 3,5-9. Per l’epoca medievale, cfr.: UGO DI S. VITTORE, *Didascalicon*, I. vi; TOMMASO D’AQUINO, *Quaestiones de quodlibet* VII, q. 6, aa. 1-3; Id., *Summa Theologiae* I, q. 1, aa. 9-10; Id., *In epistolam ad Galatas* IV, l. 7; BONAVVENTURA DA BAGNOREGIO, *De reductione artium ad theologiam* 5-7; Id., *Breviloquium*, prologus, 4-6.

Nel XVII secolo è presente ancora, anche in contesti diversi, la consapevolezza che l’interpretazione spirituale è l’interpretazione “vera”, “autentica”. Per esempio nelle riflessioni sul rapporto tra fede e indagine scientifica proposte da Galileo Galilei nella lettera del 1615 a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana, cfr. GALILEO GALILEI, *Lettera a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*, in Id., *Opere*, a cura di F. FLORA Ricciardi, Milano-Napoli 1953, p. 1029.

Per quanto riguarda l’ambito filosofico si può citare la lettera di Blaise Pascal a Mademoiselle de Roannez databile attorno al 29 ottobre 1656, cfr. BLAISE PASCAL, *Lettre à Mademoiselle de Roannez* IV, in Id., *Oeuvres complètes*. III, a cura di J. Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris 1991, pp. 1036-1037.

Infine, per l’ambito della spiritualità, si può citare il trattato sull’uomo spirituale di Jean-Baptiste Saint-Jure del 1646: «Avendo intenzione di parlare a fondo dell’uomo spirituale è necessario, per introdurre un argomento così importante e così ricco, parlare di tre cose: la prima è l’essere dell’uomo, la seconda l’essere del cristiano, la terza l’essere dell’uomo spirituale. La terza suppone la seconda, poiché l’uomo spirituale non è che un cristiano eccellente; la seconda si appoggia sulla prima, poiché il cristiano è un uomo perfetto e qualcosa di più. Mostreremo prima ciò che è l’uomo, poi ciò che è l’uomo cristiano, prima di trattare della natura e delle qualità dell’uomo spirituale» (JEAN-BAPTISTE SAINT-JURE, *L’homme spirituel où la vie spirituelle est traitée par ses principes*, Chez Sébastien Mabre-Cramoisy, Paris 1685², p. 1).

⁵⁷ Per il secolo XVI cfr., a titolo esemplificativo, le affermazioni di Fénelon nel suo terzo “Dialogo sull’eloquenza”, scritto tra il 1677 e il 1681, e pubblicato solo nel 1718: «Quando i fedeli erano perfettamente istruiti su ciò che la lettera (*la lettre*) doveva insegnare, i Padri offrirono a loro le interpretazioni spirituali per edificarli e consolarli (*interprétations spirituelles pour les édifiés et pour les consoler*)... Ma tra noi, dove le persone sono molto meno istruite, bisogna occuparsi di ciò che è più urgente, e cominciare quindi dal senso letterale, senza rinunciare all’attenzione ai sensi più (*les sens pieux*) che sono stati indicati dai Padri» (FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE-FÉNELON, *Dialogues sur l’eloquence en général et sur celle de la chaire en particulier* III, in FÉNELON., *Oeuvres*. I, a cura di J. LE BRUN, Gallimard, Paris 1983, pp. 84-85).

Per la manualistica dei giorni nostri si può citare un recente saggio di introduzione agli studi bibliici: «Il senso spirituale riguarda la realtà spirituale o misterica presente nel testo, ma a un livello più profondo o interiore» (R. FABRIS, *Dall’esegesi all’ermeneutica*, in *Introduzione generale alla Bibbia*, a cura di R. FABRIS, Elle Di Ci, Leumann 1994, p. 526). Cfr. anche i manuali dei secoli XVIII e XIX: N. JAMIN, *Traité de la lecture chrétienne*, Chez J.-Fr. Bastien, Paris 1774, cap. viii; F. VIGOUROUX - N.L. BACUEZ, *Manuale biblico o corso di Sacra Scrittura ad uso dei Seminari*, Libreria Salesiana Editrice, San Pier d’Arena 1901, vol. I, cap. IV (è la prima edizione italiana, realizzata sull’ottava edizione francese; la prima edizione francese è degli anni 1878-1881).

senziale - e tradizionale – riferimento all'intelligenza della verità⁵⁸. La teologia tende, allora, a diventare “apologetica” o esposizione manualistica, perdendo, almeno in parte, la propria connaturale tensione all'intelligenza della realtà. Correlativamente, la spiritualità tende a ripiegarsi nell'ambito dell’ “interiorità”, della “pietà”, della “devozione”. Teologia e spiritualità, quindi, più che far esplodere un “divorzio” interno, sembrano subire, anche se in direzioni diverse, una vicenda comune: quella del loro allontanamento dalla ricerca della verità e, con ogni probabilità, non solo per quanto riguarda la “lettura spirituale” della Scrittura. Ciò aiuta a comprendere anche come la via per il recupero di un rapporto più armonico tra la fede vissuta - la spiritualità - e la fede compresa - la teologia - non possa non passare attraverso il confronto con la ragione e con le questioni poste dalla ricerca della verità.

3. PROSPETTIVE DELLA CONTEMPORANEITÀ

Quale la situazione oggi? Difficile tentare una valutazione complessiva. Tuttavia, si devono registrare alcuni segnali che evidenziano ancora una certa difficoltà a comprendere la essenziale correlazione tra teologia e spiritualità e a considerare come solo il confronto della fede con le questioni relative alla ricerca della verità possa consentire il recupero di un rapporto armonico tra teologia e spiritualità. È quanto appare, per esempio, in due importanti contributi offerti dall’ “American Academy of Religion” e dalla “Société canadienne de théologie”.

3.1. L’ “American Academy of Religion”: la contrapposizione tra “approccio dogmatico” e “approccio antropologico”

Nel 1990 l’ “American Academy of Religion” ha raccolto in un volume i contributi presentati negli incontri annuali del Seminario sulla spiritualità cristiana moderna organizzato dalla stessa associazione dal 1984 al 1988⁵⁹. Il contributo più utile, dal nostro punto di vista, è quello di Sandra M. Schneiders, dedicato alla nozione di spiritualità e alla sua collocazione all'interno del mondo accademico statunitense⁶⁰. L'autrice registra anzitutto la grande diffusione che il termine spiritualità ha avuto negli Stati Uniti in epoca recente: «Il termine è stato progressiva-

⁵⁸ Una delle teorizzazioni più chiare di questa posizione, proposte in quegli anni, è quella di Baruch Spinoza: «Pongo come principio inoppugnabile che né la teologia deve essere messa al servizio della ragione né la ragione al servizio della teologia (*nec Theologia rationi, nec ratio Theologiae ancillari tenetur*), e che a ciascuna deve competere un suo proprio dominio (*suum regnum*); alla ragione il dominio della verità e del sapere (*ratio regnum veritatis, et sapientiae*), come già si è detto, e alla teologia quello del sentimento religioso e dell'obbedienza (*Theologia autem pietatis, et obedientiae*)» (B. SPINOZA, *Tractatus theologicus-politicus*, cap. xv, in Id., *Opera*, a cura di C. GEBHARDT, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925, vol. III, p. 184, II. 19-23).

⁵⁹ AMERICAN ACADEMY OF RELIGION, *Modern Christian Spirituality. Methodological and Historical Essays*, a cura di B.C. HANSON, Scholars Press, Atlanta (Georgia) 1990.

⁶⁰ S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, in *ivi*, pp. 15-37. Il contributo era già stata pubblicato con lo stesso titolo in “Theological Studies” 50 (1989), 676-697.

mente adottato dal protestantesimo, dal giudaismo, dalle religioni non cristiane e anche da movimenti laici come il femminismo e il marxismo, per riferirsi a qualcosa che, anche se difficile da definire, viene sperimentato in maniera simile in tutti questi movimenti»⁶¹. Significativo, questo interesse, se si considera che il termine spiritualità, sino a venti anni fa, era guardato con sospetto⁶². Negli ultimi anni, invece, anche il mondo accademico si è occupato con insistenza di spiritualità: «La disciplina accademica che studia l'esperienza vissuta della spiritualità (*the lived experience of spirituality*) si è rapidamente sviluppata negli ultimi trenta anni... Offro qui due indicazioni della sua forza e della sua direzione. La prima è la proliferazione nel mondo accademico di corsi e programmi di spiritualità. I laureati in questa disciplina sono invitati sempre più spesso a insegnare nell'area di loro competenza, segno che l'interesse in questo settore sta aumentando anche tra gli studenti universitari. La seconda indicazione dello sviluppo della disciplina è lo straordinario incremento di pubblicazioni, specialmente di strumenti di ricerca, nell'ambito della spiritualità»⁶³.

In questo quadro, però, il termine “spiritualità” tende ad assumere un significato molto più ampio rispetto a quello tradizionale, passando dalla indicazione della pratica della vita cristiana e della “perfezione interiore” alla connotazione «dell'insieme della vita di fede e persino della vita della persona nel suo complesso, includendo gli aspetti fisici, psicologici, sociali e politici»⁶⁴. Sandra Schneiders definisce la spiritualità come «l'esperienza dello sforzo consapevole di integrare la propria vita non nei termini di un isolamento o di un ripiegamento su di sé, ma come auto-trascendimento

⁶¹ S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, p. 18. Cfr. anche in ambito protestante: B.C. HANSON, *Christian Spirituality and Spiritual Theology*, in “Dialog” 21 (1982), 207-212; nella prospettiva anglicana: T.H. EDWARDS, *Spiritual Formation in Theological Schools: Ferment and Challenge. A Report of the ATS-Shalem Institute on the Spirituality*, in “Theological Education” 17 (1980), 7-52; tra i cattolici: J. CONN, *Books on Spirituality*, in “Theology Today” 39 (1982), 65-68. Cfr. anche: J. HEAGLE, *A New Public Piety: Reflections on Spirituality*, in “Church” 1 (1985), 52-55; E. MEGYER, *Theological Trends: Spiritual Theology Today*, “The Way” 21 (1981), 55-67; E. COUSINS, *Spirituality: A Resource for Theology*, in “Catholic Theological Society of America Proceedings” 35 (1980), 124-137; J.A. TETLOW, *Spirituality: An American Sampler*, in “America” 153 (1985), 261-267; J.A. COLEMAN, *Exploding Spiritualities: Their Social Causes, Social Locations and Social Divide*, in “Christian Spirituality Bulletin” 5/1 (1997), 9-15.

⁶² «È veramente sorprendente che un termine che, solo fino a venti anni fa, in ambito protestante, caratterizzava un entusiasmo sospetto o una pietà puramente emotiva, ed era quasi del tutto sconosciuto all'interno del giudaismo, delle religioni orientali, della religiosità degli indiani d'America, dei nuovi movimenti religiosi o delle interpretazioni “laiche” della vita, è ora utilizzato liberamente in tutti questi contesti. Anche chi sa che il termine nasce in ambito cattolico, non sembra avvertire come esso appartenga al cattolicesimo o come parlare di spiritualità possa essere interpretato come un segno di appartenenza all'area cattolica o di condivisione delle regole fondamentali del cattolicesimo» (S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, p. 30).

⁶³ S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, pp. 18-19.

⁶⁴ «Il termine non si riferisce più esclusivamente, o anche solo in maniera privilegiata, alla preghiera e alle pratiche spirituali, e ancora meno si riferisce a uno stato privilegiato o una pratica più elevata della vita cristiana. Piuttosto, dal suo originario riferimento alla “perfezione interiore”, cioè a una vita di preghiera e di esercizio delle virtù che superava nel fine e nell'intensità la vita del credente “ordinario”, il termine si è esteso sino a connotare l'insieme della vita di fede o anche la vita di una persona nel suo complesso, includendone la dimensione fisica, psicologica, sociale e politica» (S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, p. 18).

verso il valore ultimo che ognuno percepisce»⁶⁵. Se il valore ultimo (*the ultimate value*) è Dio rivelato in Gesù Cristo, del quale si fa esperienza attraverso il dono dello Spirito Santo nella vita della chiesa, allora la spiritualità è quella cristiana, altrimenti la definizione è in grado di includere il riferimento ad ogni altra spiritualità⁶⁶.

Nell'impostazione di Sandra Schneiders il “valore ultimo” è la prospettiva cristiana⁶⁷. Tuttavia, poiché la definizione è centrata sul “soggetto” che vive l'esperienza spirituale e, allo stesso tempo, indeterminata per quanto riguarda l’ “oggetto” di quella stessa esperienza, essa rischia di aprire la strada a una concezione di spiritualità piuttosto generica e, forse, inevitabilmente ambigua. È quanto Sandra Schneiders sembra dovere implicitamente riconoscere quando afferma: «Sebbene l'interesse per la spiritualità produca talvolta manifestazioni superficiali, pericolose, bizzarre e anche malvagie, essa, nell'insieme, rappresenta per l'umanità del xx secolo un profondo e autentico desiderio di totalità nel mezzo della frammentazione, di comunità di fronte all'isolamento e alla solitudine, di trascendenza liberatrice, di significato nella vita, di valori che durano. Gli esseri umani sono spirito nel mondo e la spiritualità è lo sforzo di comprendere e realizzare il potenziale di questa straordinaria e paradossale condizione... La spiritualità si trova al crocevia dove i più profondi interessi dell'umanità si conciliano con l'interesse contemporaneo per l'interdisciplinarità, per gli scambi interculturali, il dialogo interreligioso, la cultura femminista, l'integrazione di teoria e prassi e la svolta ermeneutica. Se l'attuale situazione della spiritualità come disciplina accademica è piuttosto confusa, bisogna dire che è anche stimolante»⁶⁸.

⁶⁵ «The experience of consciously striving to integrate one's life in terms not of isolation and self-absorption but of self-transcendence toward the ultimate value one perceives» (*ivi*, p. 23); cfr. anche Id., *Theology and Spirituality. Strangers, Rivals, or Partners?*, in “Horizons” 13 (1986), 266. Recentemente, in un articolo apparso nel 1998 sulla rivista “Studies in Spirituality”, Sandra Schneiders, accogliendo il parere di alcuni colleghi (cfr. per esempio: B. HANSON, *Theological Approaches to Spirituality: A Lutheran Perspective*, in “Christian Spirituality Bulletin” 2/1 [1994], 5), ha parzialmente modificato la propria definizione. Per timore che il termine *striving* (sforzo) potesse introdurre una sfumatura “pelagiiana” o potesse ridurre lo spazio da riconoscere alla dimensione passiva della vita spirituale, la definizione è stata così trasformata: «Esperienza di un coinvolgimento consapevole nel progetto di integrazione della vita attraverso l'auto-trascendimento verso il valore ultimo che ognuno percepisce (*The experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives*)» (S.M. SCHNEIDERS, *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in “Studies in Spirituality” 8 [1988], 39-40). Cfr. Id., *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in “Christian Spirituality Bulletin” 6/1 (1998), 1-12.

⁶⁶ «Le caratteristiche normalmente condivise e incluse in questa definizione sono le nozioni di progressione (*progressive*), perseguito consapevole (*consciously pursued*), integrazione personale (*personal integration*) mediante l'auto-trascendimento entro e verso l'orizzonte del fine ultimo. Se il fine ultimo è Dio rivelato da Gesù Cristo, del quale si fa esperienza attraverso il dono dello Spirito Santo nella vita della Chiesa, allora la spiritualità è quella cristiana. Ma questa definizione, mentre esclude la realizzazione e l'orientamento della propria vita in una direzione deviata o narcisistica (per esempio l'alcolismo o l'erotismo auto-centrato), include potenzialmente ogni spiritualità, cristiana o non cristiana, religiosa o laica» (S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, p. 23).

⁶⁷ Cfr. S.M. SCHNEIDERS, *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in “Studies in Spirituality”, 40.

⁶⁸ S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, pp. 36-37.

Molti i motivi di questa impostazione: la pluralità e la varietà di prospettive spirituali di fatto presenti negli Stati Uniti; un clima diffuso di tolleranza e di attenzione “ecumenica”; la difficoltà di individuare criteri obiettivi e unanimemente accettati per formulare giudizi di valore; ecc. Tra tutti questi motivi, però, uno in particolare sembra caratterizzare, anche a giudizio di Sandra Schneiders, la situazione della riflessione odierna sulla spiritualità, almeno nell’America settentrionale: la contrapposizione tra un approccio cosiddetto “dogmatico” (*dogmatic approach*) e un approccio “antropologico” (*anthropological approach*). La distinzione tra questi due “approcci” sembra risalire all’articolo di Jean-Claude Breton⁶⁹ che definisce “option dogmatique” l’impostazione proposta da Charles-André Bernard nel suo volume *Traité de théologie spirituelle*⁷⁰. Secondo Breton nell’impostazione di Bernard «le condizioni psicologiche, sociologiche o antropologiche non intervengono come parti costitutive della vita spirituale, ma sono ridotte al rango di modalità di recezione e di accoglienza (*modalités de réception et d’acceptation*) del messaggio cristiano. Questa opzione pone, così, la teologia spirituale in dipendenza diretta e costante dalla teologia dogmatica e colloca Bernard nella linea che egli stesso denuncia nei teologi spirituali i quali “si sono accontentati di ricavare da essa [dalla teologia dogmatica] gli insegnamenti pratici nei quali essi individuavano la sostanza del loro insegnamento spirituale”»⁷¹. Breton ritiene di individuare nella storia della spiritualità due conseguenze di questa impostazione “dogmatica” le quali, a suo giudizio, giustificano la critica mossa a Bernard: la *specializzazione* e la *clericalizzazione* che spesso hanno caratterizzato la spiritualità cristiana, estraniandola dalle più normali e universali condizioni antropologiche. La spiritualità non avrebbe riconosciuto «un ruolo sufficiente né alla vita, né all’antropologia che vi si realizza. In questo senso, l’opzione dogmatica (*option dogmatique*) di Bernard non gli permette di prestare attenzione alle attese spirituali di oggi (*d’être à l’écoute des attentes spirituelles actuelles*). Ridurre i riferimenti antropologici a semplici condizioni di recezione del messaggio (*conditions de réception du message*) equivale a dimenticare come il messaggio si è inizialmente costituito e significa sradicare la vita spirituale dal solo luogo in cui essa può essere vissuta: la vita quotidiana»⁷².

Per correggere questa impostazione dogmatica, Breton suggerisce allora di «privilegiare un approccio antropologico (*approche anthropologique*) della vita spirituale»⁷³. In questa prospettiva egli «sostiene che le basi antropologiche (*assises anthropologiques*) non sono solo condizioni di recezione (*conditions de réception*) del messaggio cristiano, ma sono il luogo di emergenza (*lieu d’émergence*) della vita spirituale»⁷⁴. Queste basi antropologiche (*assises anthropologiques*) sono «risposte, o

⁶⁹ J.-C. BRETON, *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, in “Studies in Religion / Sciences Religieuses” 17/1 (1988), 97-105.

⁷⁰ Cfr. CH.-A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Cerf, Paris 1986; la prima edizione è stata, in realtà, quella italiana: ID., *Teologia spirituale*, Paoline, Roma 1983.

⁷¹ J.-C. BRETON, *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, in “Studies in Religion / Sciences Religieuses” 17/1 (1988), 98.

⁷² *Ivi*, p. 100.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ J.-C. BRETON, *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, p. 100.

tentativi di risposte, che gli individui e i gruppi hanno dato alle diverse domande, o preoccupazioni, che fanno parte, necessariamente, della vita umana. Queste questioni / preoccupazioni sono: l'interrogativo sulla "natura", sull'identità e sulla specificità dell'essere umano; la considerazione sul senso e sul fine del suo agire (morale); la ricerca della verità nella conoscenza; i rapporti con gli altri (organizzazione sociale, differenza tra i sessi) e l'eventuale relazione con un essere trascendente, assoluto, normalmente chiamato Dio»⁷⁵. Conseguentemente, la vita spirituale è descritta come «un modo di affrontare le questioni / preoccupazioni antropologiche per giungere a una vita di qualità sempre migliore, sempre più autenticamente umana. Questa ricerca di una vita vera, aperta a un'eventuale relazione con un Assoluto, si realizza in tutte le dimensioni della vita. Non ci sono aspetti della vita che le sfuggano: non ci sono aspetti della vita che essa rifiuti di integrare»⁷⁶.

Le posizioni di Bernard e di Breton sono caratterizzate da Sandra Schneiders, rispettivamente, come approccio "dogmatico" (*dogmatic approach*) e approccio "antropologico" (*anthropological approach*). Il primo è rappresentato da «C.-A. Bernard che identifica la spiritualità nel pieno senso del termine con la vita del cristiano comunicata dallo Spirito Santo e guidata dalla rivelazione divina», il secondo da «J.-C. Breton il quale sostiene... che la spiritualità, cioè la vita spirituale, "potrebbe essere descritta come un modo di affrontare questioni e preoccupazioni antropologiche per arrivare a una vita sempre più ricca e più autenticamente umana"»⁷⁷.

Sandra Schneiders si sente più in sintonia con la seconda linea⁷⁸, anche se è consapevole del rischio che l'"approccio antropologico" corre, in quanto «attribuisce al termine *spiritualità* un significato così ampio che è veramente difficile raggiungere la chiarezza e le distinzioni necessarie per una buona definizione. Raymundo Panikkar, per esempio, definisce la spiritualità come "una maniera particolare di affrontare la condizione umana". Si sarebbe tentati di dire: "è valido anche per l'alcolismo"»⁷⁹. Ciò nonostante Sandra Schneiders ritiene superiori i vantaggi offerti dall'"approccio antropologico". Fondamentalmente due: il termine spiritualità nel suo significato "antropologico" è già ampiamente diffuso, sia presso gli specialisti che presso coloro che vivono un'esperienza spirituale; la prospettiva "antropologica" sembra rendere più facile il dialogo ecumenico e interreligioso⁸⁰.

⁷⁵ J.-C. BRETON, *Retrouver les assises anthropologiques*, p. 101.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ S.M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, p. 21.

⁷⁸ «La seconda è caratterizzata da J.-C. Breton, il quale sostiene, a mio parere in maniera convincente, che la spiritualità, cioè la vita spirituale, "dovrebbe essere descritta come un modo di affrontare questioni e preoccupazioni antropologiche per arrivare a una vita sempre più ricca e più profondamente umana"» (*ivi*, p. 21).

⁷⁹ *Ivi*, p. 22.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 22-23. In un articolo pubblicato nel 1994 Sandra Schneiders, per evitare alcuni possibili equivoci, definisce il suo approccio - senza però modificarlo nel contenuto - «ermeneutico» più che «antropologico» (cfr. S.M. SCHNEIDERS, *A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality*, in "Christian Spirituality Bulletin" 2/1 [1994], 9-14).

3.3. La "Société canadienne de théologie": la spiritualità come modo di vivere e di pensare

In questa stessa prospettiva, cioè nella linea di un'attenzione prevalente, quasi esclusiva, agli elementi "antropologici" della spiritualità, in contrapposizione a quelli "dogmatici", si muove anche la pubblicazione degli atti del convegno tenuto nel 1995 dalla "Société canadienne de théologie" sul tema della spiritualità nel mondo contemporaneo⁸¹.

Il contributo più significativo dal nostro punto di vista è quello di Achiel Peelman, dal titolo *Spiritualité et conscience planétaire*. Egli sottolinea, anzitutto, il processo di secolarizzazione che caratterizza oggi la spiritualità: «Quando si considera l'insieme dei movimenti molto diversificati che il termine "spiritualità" (*spiritualité*) oggi rappresenta, si constata immediatamente un fatto inevitabile. Nel momento in cui, all'interno del cristianesimo occidentale, la spiritualità diviene quasi sinonimo della vita o della pratica cristiana nel suo complesso (*synonyme de la vie ou de la pratique chrétienne en général*), assistiamo anche a una specie di secolarizzazione del fenomeno spirituale (*sécularisation du phénomène spirituel*). Agli occhi di molti la spiritualità sembra aver perso la propria connotazione tradizionalmente cristiana e religiosa. Parlare di spiritualità oggi non significa più parlare necessariamente di religione o di Dio, quale che sia il nome che gli si attribuisce. Parlare di spiritualità significa inevitabilmente impegnarsi in una discussione di fondo sul *nostro modo di vivere e di pensare* (*sur notre façon de vivre et de penser*) con o senza un riferimento all'essere assoluto. Questa evoluzione ci permette di constatare che nella maggior parte delle pubblicazioni contemporanee la spiritualità rinvia quasi sempre a tre realtà complementari: il modo di realizzare la nostra esistenza giorno dopo giorno, l'inquadramento di questa esperienza vissuta da parte di movimenti o organismi aperti al grande pubblico e, infine, il ritorno riflessivo su ciò che noi viviamo individualmente o collettivamente»⁸².

La spiritualità ha quindi «cessato di essere percepita come una dottrina difesa e immunizzata contro ogni tipo di contaminazione. Al contrario, appare come un fenomeno vivente e vissuto in una grande varietà di contesti culturali e sociali»⁸³. Tre sono, secondo Peelman, i principali movimenti che realizzano e caratterizzano questo fenomeno: il movimento ecologico, il movimento femminista, il ritorno dei popoli autoctoni⁸⁴. La spiritualità si presenta, quindi, «essenzialmente [come] un modello di integrazione e una ricerca di integrità (*une démarche d'intégration et une recherche d'intégrité*)»⁸⁵.

⁸¹ *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques. Actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie*, a cura di C. MÉNARD-F. VILLENEUVE, Fides, Québec 1996.

⁸² A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, in *ivi*, p. 23.

⁸³ *Ivi*, p. 24. Cfr. anche: «Quando si analizza questa letteratura, si constata immediatamente che tutte queste discussioni teoriche sul rapporto o sulla distinzione tra la vita cristiana e la vita spirituale, tra la teologia e la spiritualità sono ormai superate dalla straordinaria esplosione del fenomeno spirituale in quanto tale» (*ivi*, p. 31).

⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 25-27.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 27-28.

Per questi motivi, anche per Peelman, la riflessione teologica che studia la spiritualità è caratterizzata oggi da “una prospettiva antropologica e fenomenologica”: «È interessante notare che questa evoluzione del fenomeno spirituale è presa in considerazione dai teologi e dalle teologhe che cercano di ridefinire la spiritualità. Notiamo che essi adottano una prospettiva sempre più antropologica e fenomenologica (*de plus en plus anthropologique et phénoménologique*), la quale permette loro di rendere conto della spiritualità in tutta la sua densità culturale»⁸⁶. Come esempi di questo orientamento, Peelman cita – oltre a Sandra Schneiders⁸⁷ – anche Kees Waaijman, Raimundo Panikkar, Richard P. Hardy, John Macquarrie: «Una delle definizioni contemporanee più significative è quella del teologo olandese Kees Waaijman: “*Spirituality is the ongoing transformation which occurs in involved relationality with the Unconditional* [La spiritualità è la trasformazione continua implicata nella relazione impegnata o impegnativa con l’Incondizionato]”. La spiritualità è quindi considerata qui come una forma di vita, una figura (*Gestalt*) vivente o come un processo nel quale il soggetto umano in quanto essere relazionale si impegna in vista di una trasformazione continua. Questo processo comporta sempre un riferimento esplicito a un Incondizionato che si pone “incondizionatamente” di fronte al soggetto e che trascende sempre le sue idee e le sue rappresentazioni. La definizione di Waaijman converge con quella di un buon numero di altri autori contemporanei. La spiritualità viene definita come “un modo tipico di considerare la condizione umana”⁸⁸, come “un atteggiamento o uno stato dello spirito che permette alla persona umana di uscire dal proprio isolamento e di creare relazioni con altri in vista della propria crescita”⁸⁹, come uno “sforzo per diventare integralmente un essere umano”⁹⁰»⁹¹. In sintesi, si nota «in tutte queste definizioni un’insistenza molto forte sulla dimensione esistenziale (*dimension existentielle*) della spiritualità e sulla distinzione tra la spiritualità e il campo più vasto della teologia (*distinction entre la spiritualité et le champ plus vaste de la théologie*)»⁹².

4. CONCLUSIONI

Quali conclusioni si possono ricavare da questo percorso? Anzitutto la consapevolezza che una rilettura della storia della fede cristiana suggerisce di verificare la tesi che interpreta i rapporti tra teologia e spiritualità nei termini di un “divorzio” o di una netta separazione. È la natura stessa della fede – come pure la sua storia – che in-

⁸⁶ A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 33.

⁸⁷ *Ivi*, pp. 33-34.

⁸⁸ R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*, Orbis Books, Maryknoll 1973, p. 9.

⁸⁹ R.P. HARDY, *Christian Spirituality Today: Notes on its Meaning*, in “Spiritual Life” 28 (1982), 154.

⁹⁰ J. MACQUARIE, *Paths in Spirituality*, Harper & Row, New York 1972, p. 40.

⁹¹ A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 33.

⁹² *Ivi*, p. 34.

vita ad approfondirne la comprensione, così da cogliere, per esempio, l'intrinseca unità dei suoi due "momenti" o "versanti" che, nell'epoca moderna, sono stati spesso indicati con i termini "oggettivo" e "soggettivo".

Si deve anche riconoscere che gli orientamenti prevalenti nella riflessione teologica e spirituale – almeno nel contesto nordamericano – sembrano muoversi, invece, nella direzione opposta: quella che vede una netta contrapposizione tra "approccio dogmatico" e "approccio antropologico" e che, contemporaneamente, invita a privilegiare il secondo, nel tentativo, lodevole, di avvicinare la spiritualità alla vita di ogni uomo, ma con il rischio di confinarla entro quei limiti e di ostacolarne un'adeguata comprensione.

La storia del cristianesimo invita invece a recuperare il ruolo della fede – e quindi sia della teologia che della spiritualità – per la ricerca della verità e l'intelligenza della realtà. Ciò rende di particolare interesse una costante rilettura della storia: per dare vita, per esempio, a quel "circolo virtuoso" grazie al quale «una nozione di fede più ampia e non pregiudicata consente di condurre un'indagine storica più ricca e approfondita», e «un'indagine storica più ricca e approfondita è in grado di fornire un buon punto di riferimento per la verifica e la messa a punto di una nozione di fede più precisa ed equilibrata»⁹³.

⁹³ Cfr. sopra 1.2.4. (p. 210).

Riassunto

Il contributo affronta il tema della relazione tra storia della teologia e storia della spiritualità discutendo innanzitutto la tesi di F. Vanderbroucke, diventata quasi un “luogo comune” della letteratura teologica e spirituale, sulle origini del “divorzio” tra teologia e mistica nel secolo XIV. Posti in luce i limiti, storiografici ed ermeneutici, di questo “divorzio”, è richiamata l'esigenza di superare la contrapposizione tra teologia e spiritualità in una più profonda comprensione della natura stessa della fede e della sua storia. La riflessione contemporanea (almeno nel contesto nordamericano) è orientata a riscattare la dimensione spirituale da una sua considerazione univocamente “dogmatica” e a renderla universalmente accessibile in un “approccio antropologico”. Questa riflessione corre il rischio di far smarrire lo specifico della teologia e della spiritualità cristiane e il loro radicarsi nella fede. La storia del cristianesimo invita invece ad approfondire il ruolo della fede come generatrice di modi non pregiudicati di attingere la verità e l'intelligenza del reale. Si genera così quel “circolo virtuoso” per il quale una nozione di fede più ampia consente un'indagine storica più approfondita e questo approfondimento dell'indagine storica a sua volta contribuisca a una verifica e a una determinazione di un concetto di fede sempre più adeguato a spiegarne le traduzioni storiche nelle loro ricchezze e multiformità.

Summary

The contribution faces the topic of relation between theological and spiritual history, discussing first F. Vandebroucke's thesis, which has nearly become a “symbol” of theological and spiritual literature, on the origin of the “divorce” between theology and mysticism in the XIV century. When limits, historiographical and hermeneutical, of this “divorce” are evidenced, necessity arises of getting over the contraposition between theology and spirituality in a deeper understanding of the very nature of faith and history. The contemporaneous reflection (in north-american context at least) aims at the rescuing of the spiritual dimension from its consideration univocally dogmatic in order to render it universally accessible in an “anthropological approach”. This reflection risks to mislay the specific of Christian theology and spirituality and the roots in faith. Christianity's history invites to a deep investigation into the rôle of faith as breeder of non-prejudiced modes of reaching truth and intelligence of the real. Thus the “virtuous circle” is generated, so that a larger knowledge of faith permits a deeper historical investigation; this careful study of historical investigation contributes to examination and determination of a more adequate faith's concept in explaining the historical ways in their richness and multiformity.