

# Il rapporto fra teologia e santità in Hans Urs von Balthasar

Pier Luigi Boracco  
Facoltà di Teologia (Lugano)

L'argomento, anche solo a giudicare dalla fedeltà che von Balthasar (= B.) mantiene nei confronti di questo titolo, è uno dei più cari al teologo svizzero. Compare, secondo questa precisa formulazione – *Theologie und Heiligkeit* – per la prima volta nel 1948<sup>1</sup>; ricompare, senza modifiche, seppure con ampliamento del testo in oggetto, nel 1975<sup>2</sup> ed è ancora ribadito nel 1987<sup>3</sup>. Quello che B. vi dedica non è dunque un'attenzione momentanea o episodica, ma una costante del suo pensiero e della sua riflessione lungo una parabola di almeno 40 anni di ricerca teologica. Un tema, dunque, sentito come particolarmente “suo”.

<sup>1</sup> H.U. von BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, “Wort und Wahrheit” 3 (1948), 81-96.

<sup>2</sup> ID., *Teologia e Santità*, “Verbum Caro” (3/1975), 200-229.

<sup>3</sup> ID., *Teologia e Santità*, “Communio” 96 (1987), 7-16.

## 1. GLI ANTECEDENTI OGGETTIVI

### 1.1. Sollecitazioni storiche più recenti

Tipicamente “suo” non significa, ovviamente, che B. se lo inventi, o che costituisca soprattutto problema personale e soggettivo del teologo B, piuttosto che problema oggettivo della teologia, specie del suo tempo. Tutt’altro!

L’argomento era da tempo, forse da sempre, sul tappeto; comunque, già dal termine della grande Scolastica, era diventata questione particolarmente spinosa. Ultimamente poi, cioè a partire dagli anni ’20 del XX secolo, a seguito di alcuni particolari eventi ecclesiali, e dei loro risvolti teologici, si riproponeva e si candidava sul tavolo della riflessione teologica con i caratteri di una tale urgenza e imperiosità da esigere una sua immediata iscrizione all’ordine del giorno da parte dei più attenti professionisti della teologia.

Un intervento successivo, di soli due anni, da parte di F. Vandenbroucke, dal provocatorio titolo *Le divorce entre théologie et mystique*<sup>4</sup>, sottolinea come la teologia rischia di occuparsi della questione quando questa è ormai da tempo compromessa: i rapporti tra teologia e santità (e in special modo tra teologia e quel particolare tipo di santità denominata “mistica”) si sono non solo logorati, ma ormai rotti. Tali rapporti si potranno e si dovranno ricomporre e ricucire, ma intanto la teologia sarebbe arrivata tardi all’appuntamento. Per il momento, purtroppo, la situazione non sarebbe altrimenti diagnosticabile che con un termine: divorzio.

Due fatti, in particolare, concorsero a dare quasi un *ultimatum* per la improrogabile trattazione *ex professo* dell’argomento.

#### a) Il Movimento Mistico

L’uno – e ci limitiamo a citare in maniera molto scarna ed essenziale – è costituito dal “Movimento Mistico” e dal ruolo da esso di fatto giocato nella promozione di una ricomprensione teologica della “esperienza mistica”, e, alla fine, anche della esperienza cristiana *tout court*<sup>5</sup>.

La convocazione che il Movimento Mistico operava, nei confronti della teologia contemporanea più sensibile, a comprendere teologicamente la correlazione tra perfezione cristiana ed esperienza mistica – intesa, quest’ultima, come il *test* della vita cristiana, come la “sua” precisa forma di santità – concludeva, progressivamente, a mettere in luce che, per la comprensione del problema, occorreva rovesciarne i termini: da comprendere non era tanto l’esperienza specificatamente “mistica”, ma l’esperienza “cristiana” *tout court*, l’esperienza della fede nella sua autenticità e perfezione: cioè la santità. E, all’interno della tematizzazione e comprensione della esperienza e perfezione

<sup>4</sup> F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, in NRT 82 (1950), 372-389.

<sup>5</sup> Che santità e perfezione cristiana tendessero a sovrapporsi ed equivalersi fino a identificarsi, in linea di diritto, colla esperienza mistica, è un fatto assodato all’interno del Movimento mistico. Si veda in proposito G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti, Torino 1973, p. 38.

ne "cristiana" (santità), occorreva collocare e ricomprendere, come caso tipico e particolare, l'esperienza e perfezione "mistica".<sup>6</sup>

Ed è proprio secondo questi sviluppi, conclusivi dell'*iter* teologico innescato dal Movimento Mistico, che B. recepirà e imposterà il problema: "teologia e santità", e non – come ancora farà ancora, ancora qualche anno appresso, il già citato Vandebroucke – "teologia e mistica".

Apparentemente tali esiti potranno sembrare una "vittoria" della teologia che riusciva ad imporre il suo rigore metodologico ad un mondo, quello dei "mistici e spirituali", troppo incline, talora, a concedere ingenua e indebita priorità, nella gerarchia del conoscere cristiano, a particolari e soggettive esperienze personali.

In realtà non fu uno "scacco" per nessuno; fu anzi guadagno per ambedue, e incremento obiettivo della verità. Il mondo dei mistici e degli spirituali – attraverso la particolare enfasi da loro posta su quel caso specifico (certamente emblematico, ma non unico) di esperienza cristiana costituito dalla sua versione "mistica" – era riuscito ad introdurre, seppure un po' dalla "finestra", ciò che veramente ad esso premeva e che invano, per secoli, aveva tentato di far passare dalla "porta": cioè che non solo le "singole e diverse esperienze della fede" erano state, per ciascuno di loro, singolare occasione di "riscoperta" della verità cristiana, delle sue inusitate profondità, autentica "illuminazione interiore", "intelligenza" senza confronti superiore a quella che avevano ricevuto dalla teologia, al punto da dare al loro "credere" quasi l'evidenza del "vedere"; ma che era strutturalmente connaturato alla "esperienza stessa della fede" di essere non soltanto un possibile (e tanto meno un singolare) modo, o caso, di "intelligenza" di essa, ma proprio il modo più adeguato, completo e totalizzante con cui il credente vi accedeva e, al fine, la "sapeva".

Il monito a non scambiare, o a non ridurre l'esperienza reale di Dio alla mera intelligenza concettuale di Lui era drastico, soprattutto se rivolto a chi *ex officio* era chiamato ad essere sentinella qualificata della fede!

Ma era voce, tutto sommato, di una "minoranza o élite culturale e spirituale", non solo entro la Chiesa in generale, ma – soprattutto a partire dalla definitiva condanna del Quietismo – entro la stessa, e più delimitata, "categoria" dei suoi santi. L'appello all'esperienza non era espressione di questa categoria *in toto*, ma solo di un suo settore, quello "mistico". E se questo appello non era giunto a scuotere i "bastioni" della teologia, a entrare dalla "porta", nella sua "cittadella", ciò era forse anche dovuto al fatto che esso era, tutto sommato, appello "isolato", appello di "corrente", o di "settore" che non era riuscito ad improntare di sé un più vasto orizzonte culturale. La aliquale "sordità" manifestata, in materia, dalla teologia era la stessa che il mondo della filosofia, e della cultura in generale, riservava a questo argomento.

Per di più il concetto di "esperienza", e perfin il termine, era pregiudicato e gravato da pesanti ipoteche dopo l'interpretazione riduttiva subita ad opera del pro-

---

<sup>6</sup> Si veda in argomento C. GARCIA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Studium, Madrid 1971, pp. 14-25.

stantesimo e del giansenismo: ambedue convergevano infatti nella tendenza a sovrapporre e ad identificare l'esperienza con le "risultanze interiori", quando non meramente psicologiche, da essa generate. L'esperienza della "concupiscenza" (*alias* le riscontrabili risultanze interiori di essa), costituirà, allora, prova evidente del permanere in una condizione di peccatori. Inversamente, la realtà della giustizia "imputata" sarà comprovata e testimoniata dalla sua esperienza (*alias* da quella sua risultanza inferiore costituita dalla fede fiduciale, che, appunto, dimostra di superare e sapersi liberare da ogni angoscia del peccato).

Analogamente, per il giansenismo la realtà della presenza e della efficacia, in noi e su di noi, della grazia attuale si controverte nella esperienza (cioè nella percezione della risultanza interiore) dell'attrazione vincente (*delectatio victrix*) verso il bene<sup>7</sup>.

Se, dopo la Riforma, questa era "*l'audience*" concretamente avuta creatasi nella Chiesa dal rimando (distorto) all'esperienza, era prevedibile che questa, neppure nella versione "classica" (mistica), potesse giungere, presto, e per la "via maestra", al cuore della teologia.

Né migliore ascolto poteva trovare questo rimando, di origine "mistica", all'esperienza nel contesto culturale immediatamente seguito a quello della Riforma: contesto profondamente segnato dal Razionalismo e dall'Illuminismo. Il cammino di riduzione e secolarizzazione della fede da essi variamente intrapreso avrà particolari esiti e risvolti anche sul nostro argomento: l'esperienza spirituale e mistica tenderà ad essere ridotta e risolta o in termini di pura metafisica (fra gli esponenti dello spinozismo e dell'idealismo tedesco), o semplicemente in termini di coscienza morale (ovvio il rimando alla corrente di ispirazione kantiana).

Se, d'altronde, l'appello dei mistici non era, o non cadeva, nelle condizioni culturali migliori per "farsi ascoltare", neppure la teologia era al meglio di se stessa, neppure essa era nelle condizioni migliori per "ascoltare" tale messaggio: essa, è risaputo, soffre allora di una "crisi" che già il nominalismo aveva innescato e che il più recente Illuminismo aveva aggravato. Dalle due vicende essa esce globalmente e vistosamente indebolita, inaridita e depauperata. E, quel che è peggio – almeno per il nostro tema – tale impoverimento si concentra e riassume nel restringimento (una vera strozzatura), imposta alla *res*, all'oggetto della teologia. Esso sarà costituito unicamente dalla fede intesa come "realità oggettiva", come *fides quae creditur*, secondo l'antica terminologia scolastica, da *intelligere* ed esprimere in termini concettuali. Il correlativo ineliminabile di questa *fides quae*, e cioè la *fides qua*, vale a dire l'assunzione autentica e personalizzata nella propria esistenza cristiana, da parte del soggetto credente, del dato rivelato, sarà totalmente espunto dalla considerazione teologica, pur costituendo l'altra faccia, altrettanto essenziale, della fede stessa.

Questa strozzatura comporterà, inesorabilmente, per la fede e la teologia, la perdita di un enorme patrimonio spirituale: dimenticando che "l'integrità della fede" è da-

<sup>7</sup> Cfr. G. MOIOLI, *Esperienza cristiana*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979, p. 537.

ta, appunto, e solo, dalla "obiettività cristiana in quanto vissuta", il tesoro di esperienze spirituali e mistiche, di "esperienze sante" della Chiesa finirà confinato in una sorta di limbo che lo rende indisponibile a una sua intelligenza e valorizzazione oggettiva, passibile solo di un "recupero" cultuale (venerazione, devozione) e morale (imitazione).

L'errore principale della teologia non era tanto da cercare nei contenuti o nella forma di elaborazione del "dato": questo ne era solo la coerente conseguenza. L'errore capitale, il vero suo torto storico, fu quello di aver decurtato il dato, o di non averlo assunto integralmente, ma limitatamente al suo lato oggettivo!

È pur vero che tale limite aveva radici lontane, legate allo statuto della ragione tipico della metafisica greca, aristotelica in particolare, tutto incentrato sull'"oggetto", e sui contenuti di verità in esso racchiusi, punto proclive a prendere in paritetica considerazione le condizioni che consentono all'uomo una sua adeguata "appropriazione", e serenamente rassegnato al ruolo prevalentemente "passivo", di pura visione-contemplazione della verità, che gli sta dinanzi come realtà che da sé si impone. E, pur tuttavia, tutto ciò non è senza responsabilità da parte della teologia, tenuto conto dello sforzo secolare operato dalla mistica per richiamarla a occuparsi e valorizzarla davanti alla teologia, l'altro versante del dato della fede: quello costituito dalla *fides qua*, dalla sua assimilazione vissuta e autentica da parte del credente: quello della sua "esperienza".

Le cose cambieranno quando, dopo Kant, il tema farà breccia nella filosofia più recente, che accetterà di impegnarsi con vigore e passione nell'analisi critica dell'esperienza-sapere, nell'individuazione delle condizioni del suo darsi e nella definizione della sua natura<sup>8</sup>. A questo punto la teologia non potrà sfuggire alla provocazione, non potrà rimanere assente: sarebbe come lasciarsi sfuggire un bene che, dopo essere nato ed aver albergato per secoli in casa propria, viene ora semplicemente "estradato" e consegnato a prospettive di riflessione esclusivamente "secolarizzate".

E infatti la teologia, pur porgendo orecchio alle nuove istanze della filosofia, o almeno senza estraniarvisi, non sembra ricevere l'argomento "direttamente" da essa, affrontandolo, quindi, come essa, "di petto" e "a tutto campo"; ma sembra accoglierlo per un cammino più "interno", anche se più settoriale e più circoscritto, così come candidato dal Movimento Mistico: quello dell'esperienza "mistica". Vale a dire: l'inchiesta non si è immediatamente orientata a interrogarsi radicalmente sul senso e sullo spazio che il concetto di esperienza poteva avere alla luce della Rivelazione; ma si è prima indirizzata e orientata a chiedersi quale poteva essere il senso e lo spazio che poteva trovare, nella teologia, quella particolare esperienza che è l'esperienza mistica.

### b) Ascetica e mistica nel *cursus* degli studi teologici

Un altro elemento di rilievo, per la rimessa a fuoco del tema "teologia e santità", sarà la progressiva riesumazione e restaurazione dei corsi di ascetica e mistica nel *cursus* degli studi teologici, fino a istituzionalizzarne la cattedra. E ciò su sollecita-

<sup>8</sup> Si confrontino, a proposito della introduzione ufficiale del concetto di "esperienza" sia nella filosofia che teologia, tutti i contributi offerti dalla rivista "Teologia", nei numeri 4 (1979) e 6 (1981).

tazione degli stessi Pontefici e su iniziativa convergente delle università romane, segnatamente della Pontificia Università Gregoriana<sup>9</sup>.

Tale istituzionalizzazione comportava che, presto o tardi, l'esperienza e perfezione cristiana dovessero inevitabilmente divenire oggetto di "nuova" riflessione e ri-comprensione teologica. "Nuova" soprattutto nel senso della "prospettiva" con cui l'esperienza-santità occorreva venisse ristudiata, per essere capita. La revisione, prima ancora che toccare direttamente il capitolo dei "contenuti" e della stessa "ontologia" della santità cristiana, era resa urgente dalla percezione che ormai non bastava affrontare l'argomento né sotto il profilo della "dogmatica" (cosa è e come si contenezza la santità cristiana), né sotto il profilo della "morale" (individuazione dei principi e criteri normativi che ne consentano la realizzazione).

La "novità" consiste nella presa d'atto di quanto la corrente e la letteratura mistica e spirituale da sempre avevano caparbiamente cercato di far comprendere alla teologia: che cioè quest'ultima fosse inadeguata, e per questo criticata, non tanto per le insufficienze della tale o tal'altra sua "teoria" della santità, ma per l'incapacità di assumerne e leggerne il "fatto", di attribuirgli un "senso" e, quindi, di fargli uno spazio adeguato nella riflessione e comprensione teologica della santità stessa. I mistici non hanno mai contestato alla teologia il diritto e il dovere di fornire una "scienza" della santità, né hanno principalmente appuntato, o incentrato la loro protesta su possibili e comprensibili insufficienze e lacune contenutistiche; quello che non hanno mai inteso perdonare alla teologia è di non saper occuparsi della esperienza e santità come "fatto" e "fenomeno" storico, carico di senso e di sapere.

Per intervenire in maniera adeguata sul "fenomeno" santità – e, ultimamente, per reintelligere in maniera nuova e più esaustiva gli stessi rapporti fra teologia e santità – era necessario escogitare, individuare e "dar fondamento" a una nuova prospettiva.

Il primo passo fu quello di vagliare orientamenti e indicazioni programmatiche pervenuti, in tale direzione, dai teologi più sensibili all'argomento e specificatamente dedicatisi a questo, dai teologi "di settore". E ben presto, specie in relazione al dibattito e alle vivaci reazioni suscite dalle proposte elaborate dal mondo domenicano e neotomista de *La vie spirituelle* e poi dal benedettino A. Stolz<sup>10</sup>, si avvertì che una adeguata comprensione della esperienza e santità cristiana non poteva realizzarsi secondo nessuno dei modelli principali allora proposti. Né quelli più tradizionali e scolastici (neotomistici, di *La Vie Spirituelle*), né quelli più recenti, e in polemica con i primi (la corrente gesuita di *Revue d'Ascétique et Mystique*, e la scuola carmelitana), né quelli più radicali (di A. Stolz), che finivano per prendere le distanze sia dai primi che dai secondi.

Le insufficienze che l'una proposta immediatamente tradiva agli occhi dell'altra acuivano ogni giorno di più la consapevolezza che un'autentica comprensione teo-

<sup>9</sup> Si vedano il *Motu Proprio* di Pio X *Sacrorum Antistitum* in AAS 2 (1910), 668; la Lettera di Benedetto XV, del 10 novembre 1919 indirizzata a padre O. Marchetti in AAS 12 (1920), 29; la Costituzione *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI del 24 maggio 1931.

<sup>10</sup> A. STOLZ, *Theologie der Mystik*, p. 1936.

logica dell'argomento non poteva avvenire su un piano propriamente speculativo-de-duttivo, come voleva appunto la corrente domenicana de *La vie spirituelle*, per i cui rappresentanti (esemplificativamente, per G. Lagrange) il riferimento alla storia e all'esperienza è propriamente estraneo alla teologia come tale<sup>11</sup>. Per costoro la teologia (dogmatica) era perfettamente bastevole e capace, da se stessa – a partire dalla Rivelazione, o meglio dai “principi rivelati”, e deducendo da essi – non solo di individuare la natura e la struttura della perfezione cristiana, ma anche di dar risposta a domande circa la possibilità, la normalità, l'identità dell'esperienza mistica e la sua correlazione con altri tipi (quello ascetico almeno) di perfezione cristiana.

Naturalmente il “dato” fornito dalla storia della esperienza cristiana poteva anche essere provvidenziale per la teologia: perché poteva funzionare da “spia” che segnalava “corti circuiti” sull’impianto della elaborazione teologica e, quindi, ne stimolava l’autoverifica; oppure perché il ritrovare, rappresentato e testimoniato anche in esso, quanto la ricerca teologica aveva già autonomamente elaborato era garanzia e conforto: la storia consacrava la verità della teologia.

In ogni caso il “dato” non era la *res* da comprendere, ma solo un aiuto esterno alla comprensione. Per i teologi incontrare tale “dato” non era una necessità! Lo era, semmai, per le “guide” e i “padri” spirituali, che vi potevano ritrovare una mappa, o almeno una sperimentata segnaletica, per i cammini della perfezione.

L'autentica comprensione teologica di cui sopra non poteva avvenire neppure su un piano ancor più radicale, quale rappresentato da A. Stoltz, che, separando nettamente “ontologia” dell'uomo storico nel piano di Dio e “fenomenologia” spirituale, giungeva alla conclusione che ogni discorso sulla perfezione cristiana doveva essere svolto in programmatica indipendenza dai suoi esiti e dalle sue manifestazioni esperienziali, quasi che la “esperienza vissuta” della comunione con Dio non abbia alcuna significativa pertinenza per la “dottrina” della santità cristiana e non debba, quindi, per sé, sollecitare o interessare più di tanto il teologo.

Neppure l'impostazione della rivista *Revue d'Ascétique et Mystique* poteva bastare. Era infatti correttiva, ma non risolutiva; difettava vistosamente di rigore metodologico, infatti, la proposta di ancorare la “comprensione” e l'insegnamento teologico della esperienza-santità ad un doppia rotaia, ad un “binario”: cioè ad un procedimento speculativo-dogmatico da un lato, e storico-fenomenologico dall'altro.

J. De Guibert, punto di riferimento della rivista, muovendo dal presupposto che tra «scienza positiva e insegnamento della fede non c'è solco invalicabile» e che, pertanto, riflessione dogmatica ed esperienza «possono reciprocamente illuminarsi», conclude che dogma ed esperienza costituiscono due elementi e polarità di una medesima comprensione globale. Mettendoli in correlazione e a confronto la teologia non farebbe un'operazione spuria: essa non forzerebbe, infatti, due realtà che, per essere *toto coelo* diverse tra loro, potrebbero solo sfociare in collaborazioni parziali, epis-

<sup>11</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La théologie ascétique et mystique ou la doctrine spirituelle*, in *La vie spirituelle* (1919), 7-19.

diche, e comunque segnate dall'insuperabile carattere di reciproca "estrinsecità"; ma anzi farebbe una operazione del tutto esigita *ab intrinseco*, in quanto solamente tale procedimento di abbinamento dei due sentieri (metodo positivo e metodo speculativo-deduttivo) potrebbe garantire alla teologia la comprensione adeguata di un "dato" che, proprio perché tale, non può mai essere postulato<sup>12</sup>.

Se le premesse e gli intenti erano condivisibili, perplessità suscitava l'impiego di un metodo che era, in realtà, la giustapposizione e armonizzazione di due altri. Con quali criteri impiegarlo? Quando, e come far convergere e rettificare l'uno o l'altro per portarli ad unità?

Tale procedimento "a doppia rotaia" consentiva sì – per altro più sul piano didattico che teoretico – una miglior "bilanciatura", una miglior "tenuta di strada", attraverso un perpetuo reciproco riassetto fra le due polarità e una costante compressione delle distanze che potevano intercorrere tra una "dogmatica della santità" e la concreta "fenomenologia" che tale santità assumeva lungo la storia. Ma se lo "scarto" fra le due vie, fra l'emergenza storico-fenomenica della santità e la sua comprensione teologica, si dovesse talora rivelare troppo profondo, come compensarlo? Ritocchi, dosati concordismi e accomodate armonizzazioni tradirebbero immediatamente il carattere empirico, e alla fine "concordistico" e "apologetico", di tale procedere.

La rinuncia all'uno e all'altro progetto, e il dovere – che la neonata cattedra di ascetica e mistica reclamava ormai in termini istituzionali, e non più lasciati alla sensibilità del singolo teologo – di risolvere la *quaestio*, doveva condurre, fatalmente, la teologia a comprendere che esperienza e perfezione-santità cristiana dovessero divenire oggetto di riflessione e comprensione teologica non "nonostante", ma "proprio" nel suo variegato darsi fenomenologico lungo la storia della Chiesa. Vale a dire: la teologia non doveva solo "dettare", deduttivamente, cosa era santità cristiana, ma umilmente, e prima, "ascoltare", "comprendere" e "interpretare" le espressioni sante della vita cristiana.

E, per far questo, doveva anzitutto affrontare la questione della legittimità e possibilità di un tale progetto, cioè la questione della sua "fondazione teologica" e, conseguentemente, la questione dello specifico "metodo" che esso esigeva.

### **1.2. Esperienza e teologia: confronto critico fra due saperi**

Come ben si potrà vedere, sia il Movimento Mistico come l'intervento dei Pontefici in ordine al ripristino degli studi e della cattedra di spiritualità, costituiscono valide sollecitazioni, spinte, impulsi per la teologia, perché riaffronti il "fatto", il "vissuto" della santità; ma non costituiscono la spiegazione, la causa, o la ragione del perché si sia realmente giunti a farlo! Tali dinamiche sottolineano l'opportunità, anzi la doverosità e l'inderogabilità, per la teologia, di un compito per troppo tempo trascurato. Ma non forniscono o costituiscono il motivo vero per cui

<sup>12</sup> J. de GUIBERT, *Les études d'ascétique et mystique*, RAM 1 (1920), 1-19.

tale compito sia apparso, in quel momento, tanto legittimo che plausibilmente affrontabile.

Perché infatti un compito possa venir consapevolmente assunto esso non deve solo apparire, o essere, "urgente"; occorre che se ne verifichino le condizioni di accessibilità; occorre individuarne e possederne gli strumenti e avere un ragionevole grado di previsione che questi possano effettivamente bastare. E, supposto che tale possibilità ci sia, occorrerà individuare chi appaia titolato ad affrontarla, cioè a chi spetti di competenza.

Ora, per parecchi secoli, la teologia, e gli stessi santi e spirituali, vissero della pacifica convinzione che la santità, in quanto appunto "esperienza" e "vissuto", fosse un argomento di spettanza dei pastori, di coloro che avevano cura d'anime, dei "padri spirituali" segnatamente. In sostanza sia il mondo dei teologi che quello degli spirituali convergevano nel riconoscere che la teologia non aveva l'apparato e gli strumenti adeguati per affrontare la santità come "esperienza" e come "vita".

Come poteva quindi, d'improvviso, diventare accessibile ciò che sembrava consapevolmente inaccessibile fino a ieri? Bastavano le pressioni e provocazioni provenienti da qualche movimento interno alla Chiesa, o anche le "precettazioni" dei Pontefici ad assumersi tale incarico, perché la teologia si trovasse miracolosamente dotata di strumenti di lettura e d'interpretazione di cui si era da secoli sentita sguarnita e sprovvista?

È vero che talora, per smemoratezza e sbadataggine, si possono dimenticare e lasciar arrugginire in soffitta e negli armadi strumenti preziosi, e così inabilitarci anche ad impegni e doveri sacrosanti; ma non si può certo ridurre a un problema di maggior cura e disciplina dei propri utensili il cristallizzarsi di una vicendevole e imbarazzante situazione di incomprensione tra teologia e santità, o spiritualità.

E – si noti – più imbarazzante ancora per i teologi, che per i santi. Questi, da lunga pezza (almeno dal 1600), si erano persuasi che, per diventare santi, non occorreva più di tanto "capire" la teologia; semmai valeva di più, come meritorio, lo sforzo, gratuito ed inutile, la "penitenza" (sic!), di doverla studiare! È amara confessione dello stesso B<sup>13</sup>.

I teologi invece, per i quali il "capire" e lo "spiegare" erano doveri inesorabili, come potevano sperare di essere senz'altro intesi e lasciati in pace quando dichiaravano di poter fornire, sì, una "teoria", una "dogmatica" della santità, ma di essere inadeguati a interpretare e comprendere il "fenomeno" santità quando si produceva, e come si produceva, lungo la storia della Chiesa e secondo una gamma tipologica piuttosto variegata?

Come poter passare dalla santità, come fenomeno da "ammirare" o da "venerare", e, quando si poteva, da "imitare", alla santità come fenomeno da "leggere", da decifrare, da capire?

<sup>13</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità*, "Verbum Caro", p. 209.

Occorreva, evidentemente, giungere a riconoscere alla santità di essere non solo un “grado” – e precisamente quello “eminente”, “eccelso” o “eroico” – della vita cristiana, individuabile soprattutto per la sua “elevatezza” rispetto alla “mediocrità” delle alture circostanti; ma di essere altresì, e forse più, essa stessa, “parola”, “magistero”, “docenza”, al pari della teologia – seppure, ovviamente, con linguaggi, metodi e prospettive diverse; e di essere, quindi, individuabile non tanto per la “distanza” che essa, come esemplare di vero “campione” cristiano, vistosamente infligge al “plotone” ritardatario dei credenti, ma per la qualità e autenticità della “lezione cristiana” che essa impartisce, per la bontà del “senso” che essa, col suo stesso “vissuto”, istituisce.

Ma perché la santità possa apparire anch’essa “lezione e magistero”, perché sia riconoscibile non solo come dedizione e “gesto eroico”, ma come “parola magistrale”, occorrerà, prima, riscoprirla come forma di “sapere”, come “sapienza”: potrà infatti insegnare e *docere* nella misura in cui “sa”, nella misura in cui anch’essa, a suo modo, sa fare di un credente un “dottore” e “teologo” della Chiesa. “Sapienza” dei santi e “scienza” dei teologi non equivarranno, certo, sotto il profilo tecnico; ma, sotto un profilo assiologico, sul piano del valore, teologia ed esperienza spirituale non potranno più apparire come espressioni di due caste assolutamente separate e reciprocamente intransitabili. Appartengono ormai a una sola casta, hanno ambedue una capacità di raggiungimento autentico della verità.

Le diverse vie di approccio, i diversi metodi per cogliere la verità cristiana, non verranno più valutati, negativamente, come “ascientifico”, e quindi come approssimativo e inadeguato, l’uno (quello dei santi), e “scientifico”, e quindi più “adeguato”, l’altro (quello dei teologi). E la verità, che da entrambe scaturirà, dovrà essere guardata, nel primo caso, come risultato di una esperienza totalizzante, che coinvolge tutte le dimensioni dell’uomo (sensi, affetti, memoria, intelligenza, volontà, libertà), nessuna esclusa e nessuna privilegiata, che concorrono a far di questo incontro con la verità un “vissuto”, un “sapere integrale”, non scientifico eppur “vero”: una “sapienza”, appunto; e, nel secondo, come risultato di un approccio e adeguamento alla realtà cristiana che avviene per via esclusivamente intellettuale e concettuale, e che, ancorché meno “integrale” del primo, rimane non solo legittimo e giustificato, ma esplicitamente esigito da una Rivelazione che si apre e sollecita non solo una sua globale “esperienza”, ma anche una sua specifica “intelligenza”.

Ad ogni modo il diverso ruolo e il diverso peso assegnato, dai due metodi, al procedimento discorsivo e all’intelligenza concettuale, non avranno incidenza, per sé, sul valore di verità raggiunto dai due diversi approcci, quando questi fossero correttamente messi in esecuzione.

Viene così spianata e tracciata una pista che favorirà il reciproco dialogo fra due realtà che si riscoprono, entrambe, rappresentanti e portatrici di due ugualmente validi tipi di sapere<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> G. MOIOLI, *Sapere teologico e “sapere” proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia*, “La Scuola Cattolica” 106 (1978), 569-596. L’articolo

Quando poi si porrà sempre più attenzione al fatto che la santità è l'espressione più autentica della fede, della vita credente, si comprenderà che la sua tipica "sapienza" non è un dono del tutto speciale, un carisma esclusivo della categoria dei santi, ma un dono che viene a loro dalla fede e commisurato alla obiettiva assimilazione di essa: i santi sono sapienti perché sono credenti; la fede è il "loro" sapere perché più autenticamente di altri credono.

La Sapienza, dunque, è nella fede, è la fede stessa: la sua esperienza e il suo visuto ne sono la più splendida testimonianza. La teologia, d'altra parte, proprio perché sempre intelligenza della fede – cioè della parola di Dio in quanto autorevolmente e autenticamente accolta e trasmessa dalla Chiesa – dovrà essere "intelligenza" di questa "sapienza" che è la fede-santità.

Una "teologia della santità" non è quindi un'opzione, ma neppure una rarità preziosa, o un *exploit*, che solo di quando in quando può "riuscire" alla teologia, per improvvisa irruzione di un carisma dall'alto: nella misura in cui la santità è l'espressione massima della fede, la teologia – che non può che essere teologia della fede – non potrà non divenire teologia della santità. "Scienza teologica" e "sapienza santa" non potranno vivere, quindi, in regime di semplice coabitazione, tanto meno di coabitazione coatta, ma in regime di profondo connubio.

Certo, perché questa comunione di saperi potesse cominciare a realizzarsi, occorreva precisare in maniera più articolata la qualità e identità di questo sapere che è la fede-santità; e, alla luce di questo primo tipo di sapere, risituare anche l'altro, il sapere teologico, ripensandone l'identità.

Al momento dell'intervento di B. quest'ultimo passo, avviato, non era ancor giunto ad esiti convincenti e risolutivi. Ma che l'esperienza spirituale, che l'espressione autentica della fede, cioè la santità, costituisse "sapienza", "sapere vero", autentico, era cosa ormai assodata per il mondo degli "spirituali" che, reagendo a un regime di inferiorità e minorità cui questo "sapere credente" era stato sottoposto dal "sapere teologico", avevano, anzi, talvolta, rischiato di ribaltare semplicemente il rapporto, concependo il "comprendere" della teologia come "esteriore" o "inferiore" rispetto alla "sapienza" che deriva dall'esperienza della fede<sup>15</sup>. Ed anche il mondo dei teologi, che, sotto la spinta del Movimento Mistico aveva imparato a rivalutare questa sapienza-experienza, almeno a partire da quel suo "caso" tipico, costituito dalla sapienza-experienza mistica, era ormai disponibile a tale riconoscimento.

Non sarà da sottovalutare che, come abbiamo già osservato, ad avanzare con chiarezza la convinzione che la santità sia un sapere non è stato globalmente il "popolo dei santi", ma un ben particolare settore di esso: quello dei mistici e dei contemplativi. Sono soprattutto loro a rivendicare, in prima istanza, nei confronti della teologia

---

lo offre una succosa – ancorché più esemplificativa che esaustiva – rassegna di autori e testi spirituali, da Ugo di Balma (XIII secolo) a Giovanni della Croce, che, in maniera progressivamente più chiara e consensuale, formulano questa motivata distinzione tra due tipi di sapere cristiano: quello proprio della fede e, all'interno di esso, quello specifico della teologia.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 594.

non solo il loro spazio ecclesiale, ma il loro spazio specificatamente “teologico”. Sono loro a mantenere una più viva coscienza di sé, e della propria esperienza, come “caso e luogo teologico”. Sono loro a credere in maniera più risoluta che si debba esigere di mantenere aperto un confronto per spingere la teologia a ripensare la relazione fra i due saperi – sapere per esperienza e sapere per scienza. Sono loro a provocarlo, producendo una specifica letteratura in proposito, volta, anche attraverso una critica serrata alla teologia, a non lasciar cadere l’argomento. Sono loro, i mistici, a prendere continuamente parola!

A confronto sembra che siano piuttosto gli altri santi (pastori o asceti) ad accettare più passivamente la consegna del silenzio e il monito a “non immischalarsi”, arrendendosi più facilmente al riconoscimento del “monopolio teologico” della verità cristiana. Sono soprattutto costoro – sembra – ad arrendersi ad un “isolamento coatto” dal problema, e, ultimamente, alla marginalizzazione ecclesiale di esso.

Né probabilmente poteva essere diversamente.

Forse all’origine stanno due diverse precomprensioni della santità. Chi, aiutato dal proprio stesso itinerario, orienta a fare dell’esperienza spirituale, e mistica in specie, il punto focale della propria santità, sa, quasi per evidenza, come si giunga ad una “soglia” oltre la quale quell’esperienza si rivela generatrice di molte scoperte di vita cristiana, di illuminazioni e approfondimenti assolutamente non derivati da “scienza” o da “studio”. Nessuno, meglio di un mistico, sa quanto nuovo sapere debba alle esperienze fatte, quante nuove “riletture”, perfino quali nuove “visioni” gli abbia consentito questa “lente”.

Per lui l’equivalenza tra esperienza e sapienza cristiana è del tutto ovvia e spontanea. Ed è quindi logico che egli voglia difendere e situare tale sua forma originaria di sapere di fronte a qualsiasi altro che, sembrando diminuirgli spazio, sembri anche disconoscerlo e marginalizzarlo.

Chi, invece, parte da una precomprensione della santità come *askesis*, come esercizio, o esito (sempre e solo nella grazia) di un esercizio, tenderà a misurare la realtà di questa santità più dalla progressiva esperienza di elasticità nel compimento di tale esercizio. Esperienza di santità apparirà quasi sinonimo di esperienza di ritrovata agilità e destrezza nell’ambito del vissuto cristiano, tale da consentire non solo gli atti, ma gli *habitus*, cioè le virtù, più “eroiche”.

Santi e mistici erano comunque ambedue giustamente proclivi a lasciare ai teologi – ai tecnici – il compito e la responsabilità di istituire e formalizzare un metodo, una via di reciproca permeazione tra i due saperi. Ad essi, ai teologi, spetta interrogarsi su cosa significhi e cosa comporti l’assumere, come oggetto della riflessione teologica, il sapere originato dall’esperienza autentica della fede, dalla pienezza del vissuto cristiano, dalla santità. Essi dovevano trovare una risposta alla domanda cruciale: come può essere legittimo che il teologo, rimanendo fedele a se stesso, alla propria disciplina e al suo metodo, possa occuparsi della “esperienza e vissuto spirituale” precisamente in quanto dato “storico” e “positivo”?

L’aggiungersi di quest’ultimo ai mille interrogativi che già assediavano dall’interno la teologia, e che le imponevano una profonda revisione metodologica, sembra-

va potesse sortire, come risultato, soltanto quello di aggravare la situazione e ritardarne ulteriormente una soluzione. La teologia, che, dopo secoli di riserva, aveva manifestato risorto interesse e aveva anzi assunto una posizione e un ruolo di guida (catredra) nei confronti delle domande sull'esperienza mistica e spirituale provenienti dal Movimento Mistico; che era giunta, anzi, a reintrodurre nell'economia del manuale di teologia una partizione dedicata a questi argomenti, (i rinati manuali di teologia spirituale o mistica), si vedeva ultimamente appesantita e penalizzata da questo fardello che per anni aveva schivato. Se, per secoli, aveva sinceramente creduto che, nei rapporti tra teologia e esperienza spirituale la problematicità stava tutta dalla parte di quest'ultima, ora la posizione tendeva a ribaltarsi.

L'aver realmente accettato il colloquio si controvertiva, per essa, in una crisi, meglio, in un elemento di crisi, giunto nel momento più inopportuno: quando altri elementi già premevano a ingrossare questa crisi.

Presto però si noterà come questo circoscritto elemento di rottura contribuirà alla rigenerazione dell'identità globale della teologia stessa.

### 1.3. *Gli antecedenti soggettivi*

Se l'argomento teologia-santità ha già una storia – (e piuttosto burrascosa) – nella Chiesa e nella teologia, è pur vero che il tasso di empatia, di sensibilizzazione e assimilazione di esso, da parte di B., è da collegare non solo a questo obiettivo punto morto, a questo pericoloso stallo cui si era giunti nell'*iter* dei rapporti fra teologia e spiritualità – contro cui reagiva sia la coscienza dei gruppi e movimenti credenti (nel caso, quello “mistico”), sia il magistero pontificio stesso – ma anche a un proprio personale *iter* di formazione teologica e spirituale<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Si pensi al suo incontro con Guardini e all'influsso da questi esercitato sull'allievo quanto alla «confirmation de son opposition à Kant, à toute pensée abstraite, irréelle intérêt pour les intuitions de Goethe, amour de la personne historique, concrète vivante» (P. BARBARIN, *Théologie et sainteté*, Cerf, Paris 1999, p. 15). Così pure si pensi all'ambiente gesuita di formazione: «L'interesse di von Balthasar per la mistica, intesa come approssimazione, contemplazione e adorazione del mistero non nasceva dalla nulla. Negli anni '30, difatti, proprio in seno alla Compagnia di Gesù si era sviluppata una consistente tendenza che dava un'interpretazione mistica della spiritualità ignaziana soprattutto a partire dal *Diario* del fondatore. Uno dei più convinti fondatori di questo orientamento fu Hugo Rahner, del quale von Balthasar fu buon amico, ma anche il padre Steger... Nel mondo tedesco padre Steger fu uno dei primi a interpretare la spiritualità ignaziana più dal punto di vista mistico che ascetico» (E. GUERRIERO *Hans Urs von Balthasar*, Paoline, Milano 1991, p. 79). Questa prospettiva di lettura di Ignazio favorirebbe inoltre, secondo il citato autore, l'incontro preferenziale con “l'ala mistica” della patristica (Origene, Gregorio di Nissa, Dionigi l'Areopagita) cioè con quel filone che valorizza l'esperienza contemplativa e mistica come già “teologia” essa stessa, come vero sapere e autentica conoscenza. Il che favorirà l'affrontamento del tema “teologia e santità” a partire da una precomprendizione “sapienziale” della santità. Non saranno da dimenticare, in questo pellegrinaggio culturale e spirituale di B. verso la mistica, i continui deludenti amari incontri che da studente ebbe con la teologia nei suoi anni giovanili. Prima a Pullach: «un'agonia nel deserto della neoscolastica» (H.U. von BALTHASAR, *Il filo d'Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano 1980, p. 43); poi a Fourvière: «L'intero periodo dello studio nell'ordine fu una lotta accanita con lo squallore della teologia, con ciò cui gli uomini avevano ridotto la gloria della rivelazione: io non potevo sopportare questa forma della parola di Dio, mi sarei messo a distruggere intorno a me con la

Vale a dire che quando B. entrerà in scena su questa tematica non lo farà solo con l'armamentario di conoscenze squisitamente proprie di un "teologo", che gli fanno ravvisare che è obiettivamente suonata l'ora giusta, per un suo intervento in materia, perché il terreno è già stato preparato e vangato che e la *quaestio* ha ormai raggiunto uno stadio di maturazione sufficiente per giungere ad una sua adeguata elaborazione; vi interviene anche come "credente", che ha incontrato da vicino e dal vivo, e ha condiviso il fascino di esperienze spirituali profonde, (che vanno oltre a quella, quotidiana, di Adrienne von Speyr); esperienze che non solo si manifestavano aperte e desiderose di scienza teologica, ma la provocavano, la smuovevano, la rinnovavano.

Egli stesso, accanto a queste esperienze spirituali, ha macerato e maturato anche la sua propria (la stesura di "Teologia e santità" avviene nello stesso periodo in cui B., per fedeltà all'esperienza spirituale di Adrienne e all'Istituto S. Giovanni sorto da essa, deve accettare quella dolorosa serie di confronti con i propri superiori, che lo vedrà costretto a dare, con sofferta lacerazione interiore, le proprie dimissioni dalla Compagnia di Gesù); e, soprattutto, vive (e proviene da) un tipo di esperienza spirituale dove un dissidio tra teologia e spiritualità non è neppure lontanamente immaginabile. La permeabilità e unità fra le due realtà non è una cosa che egli deve "capire" per viverla", ma è una cosa prima serenamente "vissuta" e, per questo, perfettamente "intesa".

In questa sua esperienza spirituale è pacificamente assodato che è la fede stessa a spalancarsi spontaneamente – senza però mai ridurvisi o esaurirvisi – alla comprensione e intelligenza di sé. È la fede stessa a istituire un proprio sapere e una propria comprensione!

Era, del resto, proprio l'insegnamento che B. aveva appreso dal Loyola: «Ignazio trae il suo sapere, con l'ingenuità e la prudenza che convengono ai bambini e ai santi, direttamente dalla Rivelazione. Da una Rivelazione che gli affluisce con tanta immediatezza dalla Scrittura e dalla Chiesa, come dall'illuminazione interiore dello Spirito, specialmente da quella infusione universale dello Spirito presso il fiume Cardoner. Da essa ricevette una luce così immensa, da confessare, alla fine della sua vita,

---

forza di Sansone, con tutta la mia forza avrei voluto abbattere l'intero tempio e seppellirmici sotto» (E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, p. 38). Di fronte a tale inconsistenza della teologia B è spontaneamente indotto a rivalutare il sapere proprio dei mistici e dei santi. Ma, soprattutto, sarà fondamentale per questo orientamento l'incontro con Adrienne von Speyr. Essa costituiva per B. la prova provata che, anche in assenza di preparazione teologica, l'esperienza autentica della fede conferiva una ricchezza e sapienza spirituale di fronte a cui riconoscersi apprendisti e discepoli, pronti a trascrivere, per anni, i suoi "dettati" spirituali. Ancora, si tenga presente che, nel 1939, e forse proprio per la convinzione dello stato miserevole della teologia, B. rifiuta l'invito del Provinciale ad insegnare all'Università Gregoriana per preferirgli il ruolo di cappellano e guida spirituale degli studenti di Basilea. La formazione allad una globale "esperienza" della fede appariva fin da subito al giovane B. da privilegiare rispetto alla formazione alla specifica "intelligenza" della fede, perché la seconda non poteva darsi che all'interno della prima e come sua conseguenza. Anche da anziano B. sarà solito ripetere, in maniera per noi perfin stucchevole, che egli si è sempre sentito più un maestro di spirito che un professore o scrittore di teologia. (vedi A. SICARI, *Theologie und Heiligkeit*, in K. LEHMANN - W. KASPER (edd.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Communio, Köln 1989, p. 198).

che tutti gli aiuti di Dio, tutto il sapere che avesse mai ricevuto nel corso della sua esistenza, non potevano essere paragonati, tutti insieme, con quella esperienza di vita... Le Costituzioni della Società mostrano chiaramente che non sono tollerate attenuazioni di sorta a un elemento: all'intimo processo per cui è lo Spirito Santo che insegna. Senza voler inaugurare menomamente una "nuova teologia" – a ciò egli non si sentiva chiamato né abilitato – si inserì direttamente al punto giovanneo, dove sapere e vita devono divenire identici. Gli *Esercizi...* hanno ripristinato quel semplice concetto cristiano della verità, che è l'unità tra visione e atto»<sup>17</sup>.

E, se, comprensibilmente, B. non adduce mai, a testimonianza di quanto egli insegna in argomento, anche la propria personale esperienza spirituale, noi sappiamo però che questa c'è, e che essa è la prima fucina da cui santità e teologia gli appaiono naturalmente sorgere l'una iscritta nell'altra.

Il confronto con la tempeste spirituale e teologica del mondo patristico, e, su su fino alla grande Scolastica, lo aiuteranno ad articolare e formalizzare in maniera organica il discorso, ma non dovranno aggiungere molto a quanto, proprio perché frutto di diretta esperienza, ha già raggiunto la certezza e luminosità quasi dell'evidenza e trasparenza.

## 2. SANTITÀ DELLA TEOLOGIA

Scriverà dunque di teologia e santità, della loro unità. Ma, si nota subito che l'obiettivo principale di questo intervento non è tanto quello di "render più santa la santità" attraverso il recupero di una teologia, lasciata piuttosto negletta, quanto piuttosto di "rendere più teologica la teologia" attraverso un confronto, mancato o inadeguato, almeno a partire da un certo tempo in qua, con la santità. Certo B. non mancherà di rivolgere qualche monito anche ai santi: non rinuncerà, quindi, certo a rinunciare denunciare il rischio di indebolimento di spessore ecclesiale e l'assottigliarsi di referenza oggettiva cui va incontro una santità rinunciataria sotto il profilo del comprendere e comprendersi teologico. Ma tutti avvertono che il pericolo veramente paventato da B è anzitutto lo smarrimento della teologia, l'evanescenza della sua identità di sapere "cristiano": è il suo rendersi "vana" perché – si veda la lezione dell'*Imitazione di Cristo* – nel "sapere della teologia" si hanno ormai solo deboli riscontri del "sapere "vero", quello autenticamente "cristiano", quello di "un'esperienza" della fede che la rivelazione pone sempre, consapevolmente e vigilmente, al centro di ogni sua "intelligenza": «Uno speculativo cristiano, quando pensa teologicamente sul serio e non compie soltanto per addestrarsi esercizi di pensiero e, per così dire, schermaglie non impegnative, farà misurare il valore del suo pensiero dal fenomeno di Cristo. Ciò che sia realmente adeguato a illuminare questa Rivelazione, a renderla atta a cogliersi in modo più vivo sotto un qualsiasi aspetto, ciò sarà non solo pensiero esatto, ma utile e

<sup>17</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità*, "Verbum Caro", p. 208.

vero nel senso profondo. Ciò che trae fuori dal centro della Rivelazione, e che, per quanto logicamente possa essere dedotto, conduce in qualche angolo alla periferia, ciò che serve solo alla curiosità o alla vanità umana (e in verità non v'è nulla di più umano dello spirito dell'uomo, quando pensa), ciò appartiene al "sapere che gonfia"; appunto perciò, tuttavia, pur con tutta l'esattezza logica, si dimostra un pensiero vuoto, fatto di vento inane. *Vanitas* è una categoria teologica»<sup>18</sup>.

B., sicuro che la qualifica di "vero" spettava di diritto anche al sapere teologico, offriva come soluzione al *deficit* di "spessore cristiano" della teologia del suo tempo una "nuova" unità fra essa e l'esperienza-sapere propria dei santi.

Non si potrà però non rimanere sorpresi dal fatto che B., confrontandosi con tale argomento, non lo affronti allo stadio in cui giaceva sui tavoli e sull'*agenda* della riflessione teologica del tempo. Nello stringato abbozzo storico delle pagine precedenti si è visto come tale argomento si era sempre più chiaramente venuto a delineare e determinare quale precisa domanda circa la possibilità di una comprensione teologica (e quindi scientifica e critica) dell'esperienza, del vissuto cristiano. Conseguentemente si dovrà assumere l'interrogativo metodologico fondamentale di identificare e discernere le condizioni alle quali appare possibile e sensata (non solo augurata perché urgente, o perché se ne individuano i vantaggi) la pretesa di poter giungere a una "teologia spirituale", cioè a una "teologia dell'esperienza spirituale o cristiana".

Col suo articolo *Teologia e santità* (a cui sostanzialmente, secondo l'economia del XIV Colloquio Internazionale di teologia, limito il mio intervento) B. ravvisa senz'altro, come compito e dovere urgente della teologia, di "leggere" (e anche imparare da) la santità, intesa come fenomeno e dato storico. Ma non si impegnà, come invece inizierà a fare in *Sorelle nello Spirito*, a decifrare le condizioni metodologiche che rendono viabile tale progetto. E, tutto sommato, si ha netta l'impressione che questo costituisca per B. un aspetto settoriale del problema. Proponendo appassionatamente alla Chiesa, e ai teologi in particolare, la memoria di un tempo in cui l'unità tra santità e teologia costituiva l'ovvio paradigma del santo e del teologo stesso, B. ha certamente come obiettivo di poter rendere teologicamente fruttifera la scoperta, fatta sempre cogli occhi avveduti e critici del teologo, dei "tesori" di cui il santo è talvolta ingenuo (cioè teologicamente sprovvveduto) portatore. Ma questo non è, qui, il suo obiettivo principale. Questo è piuttosto da intendere come sforzo per la enucleazione più globale di un progetto di "teologia santa": tale perché sa "leggere" il dato costituito dalla santità; tale perché nella santità il teologo la apprende e la insegnà; tale perché santa è la sua stessa forma e struttura; tale perché santa è la testimonianza che essa offre e santi sono i frutti che essa permette di raccogliere.

Confrontando, dunque, l'intervento di B. con la prospettiva, indubbiamente più settoriale ma anche più precisa ed epistemologicamente focalizzata, dei teologi contemporanei che si erano lasciati sensibilizzare dal problema prima della lettura della esperienza mistica e poi cristiana *tout court*, sembra di poter dire che il teologo di Ba-

<sup>18</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità*, "Verbum Caro", p. 216.

silea per un verso voglia riallargare il ventaglio degli aspetti del problema; per un altro radicalizzarlo, concentrandosi in particolare su due dei quattro versanti del problema da lui segnalati, colti come i gangli decisivi di esso. In sostanza, strettamente fondamentali per una ristrutturazione della teologia che le consenta di raggiungere la sua "figura santa" sarebbe essenziale:

- riconferirle una forma e struttura globale che meglio la adegui alla forma e struttura della Rivelazione stessa;
- che essa si costruisca entro e sulla esperienza autentica della fede, cioè della santità.

La concentrazione su questi due elementi prioritari lascia ancor meglio trasparire quali siano le reali intenzioni e convinzioni di B. quando trascura, per il momento, di affrontare il problema epistemologico e metodologico sollevato dalla nascente "teologia spirituale" o dell'esperienza cristiana. La sua convinzione è che il problema vada ben al di là del concorrere a far sì che la teologia possa, con metodi appropriati, accedere a una corretta esegeti della letteratura spirituale o ad una pertinente interpretazione della figura di un santo. Evidentemente tali esiti sono bene augurati e perseguiti. Ma la teologia, tiene a sottolineare B., non diventa santa solo perché si riavvia, dopo secoli, a leggere e tentare di capire il "dato" offerto e costituito dalla santità. Anche la "teologia spirituale" (cioè quella specifica disciplina che occuperà appunto la neonata cattedra di ascetica e mistica) non sarà una teologia più santa solo perché più dedita a interpretare la letteratura, la storia, il fenomeno e il linguaggio della santità, della spiritualità.

Tale concreta disponibilità della teologia ad occuparsi e a valorizzare la testimonianza dei santi offrirà indubbi contributi alla fede e alla teologia, sarà fonte di riscoperte di zone della rivelazione rimaste forse in ombra sotto la luce, spesso troppo "bianca" e "diáfana", della ragione teologica, e scandagliate più adeguatamente dalla luce "rossa" e "calda" di una esperienza totalizzante (ad un tempo *Gesamtakt* e *Gesamtgefühl*) di Cristo. Ma non basta!

### 3. SANTITÀ DELLA TEOLOGIA E SANTITÀ DEL TEOLOGO

Se un progetto di "teologia santa" dovrà toccare, secondo B., la sua prassi stessa, il suo articolarsi e strutturarsi, in una parola le sue modalità di autocomprendere e realizzazione, rimane pur vero che questo tentativo di ricostruzione di una "teologia santa" non è però da intendere come qualcosa che riguardi esclusivamente, e nemmeno principalmente, le procedure, il metodo, la prassi della disciplina teologica. Il problema rimane, per B., ben più radicale: tocca l'impostazione della disciplina, ma tocca, di più, e prima, lo stesso soggetto che la pratica.

B. parla infatti esplicitamente di scomparsa, da un certo punto in qua, non di una "teologia santa", ma proprio di "teologi santi". Peggio ancora: al dire di B. non si tratterebbe di pura sparizione, ma di scomparsa che destà qualche sospetto di connivenze e complicità, perché troppo sbalorditivamente passata sotto silenzio da parte di tutti:

«Nella storia della teologia cattolica è difficile trovare un avvenimento che sia stato in minor misura oggetto di attenzione, e tuttavia la meriti maggiormente, del fatto che, fin dall'alta Scolastica, ormai vi siano stati solo pochi teologi santi»<sup>19</sup>.

Tale venir meno di “teologi santi” sarebbe tanto più sorprendente e preoccupante in quanto essi costituivano il paradigma più alto e più vero della santità stessa, intesa non soltanto come “dono” personale, ma come “missione” di particolare rilevanza ecclesiale: «Se osserviamo la storia della teologia fino all'alta Scolastica lo sguardo non prevenuto è sorpreso immediatamente dal fatto che i “grandi santi”, cioè quelli che non solo con certi sforzi personali si sono portati ad una purezza esemplare di vita, ma in modo manifesto hanno ottenuto da Dio una missione nell'ambito della Chiesa, nella loro maggioranza erano anche dei grandi dogmatici, tanto che divennero “colonne della Chiesa”, sostegni per vocazione della vitalità ecclesiale, proprio perché nella vita rappresentarono la pienezza della dottrina ecclesiale, e nella loro dottrina la pienezza della vita ecclesiale»<sup>20</sup>.

Perché si possa parlare di teologia santa non basta insegnare una santa o ortodossa “dottrina”: occorre, secondo B., che il teologo stesso sia «rappresentazione viva della teoria nella prassi, del sapere nell'agire». Esattamente «mediante questa unità del sapere e della vita i grandi dottori della Chiesa... si fanno capaci di divenire autentici luminari e pastori della Chiesa»<sup>21</sup>.

E, a sostegno di questo paradigma “santo” di teologia, B. sottolineerà immediatamente la tipicità, specificità e singolarità del “canone della verità rivelata”: «Il concetto pieno della verità offerto dal vangelo consiste appunto in questa rappresentazione viva della teoria nella prassi, del sapere nell'agire... Nel senso della rivelazione divina non vi è affatto alcuna autentica verità che non si debba incarnare in un atto, in un modo di condursi, a tal punto che l'incarnazione di Cristo diviene criterio di ogni effettiva verità e che “camminare nella verità” è la modalità in cui i credenti sono in possesso della verità... verità divina che si presenta nella vita di Cristo in modo da poter essere riconosciuta in virtù della condotta nella verità, al tempo stesso da parte del dottore e degli ascoltatori, e da potervi essere verificata. Cristo infatti, archetipo della verità, che designa se stesso come verità, per noi è canone di essa solo perché nella sua esistenza offre la rappresentazione vissuta della sua essenza, d'esser cioè “immagine di Dio”»<sup>22</sup>.

Sia ben chiaro, le due affermazioni non devono prestarsi a interpretazione riduttivamente “morali” della santità richiesta da B. alla teologia; non si tratta semplicemente di invocare una “coerenza” del tipo: “dal momento che hai compreso e insegni certe dottrine, praticale e noi ti crederemo”.

La circolarità fra dottrina e vita, segnalata da B., non sarebbe affatto, in questo questa riduzione puramente etica, interpretata veramente secondo il vangelo. Questa

<sup>19</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità*, “Verbum Caro”, p. 200.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 201.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 200-201.

interpretazione moraleggiante della suddetta circolarità parte infatti dalla convinzione che si possa comunque raggiungere e comprendere la “verità” della fede, a prescindere dal viverla e sperimentarla, dal lasciarsi guidare, costruire e uniformare da essa. L’assenza di un’autentica “esperienza” di fede sarebbe del tutto ininfluente sulla “intelligenza” di essa e, tanto meno, avrebbe incidenza sul suo insegnamento. Decenza e serietà, ethos e correttezza professionale, richiederebbero però che ci si decida a praticarla, conferendo, con questa personale coerenza, credibilità (ma in tal caso prevalentemente soggettiva) alla verità.

Il “principio santità”, di cui parla B. per la teologia che preconizza, è esattamente il rovescio del “principio coerenza”, che dovrebbe appunto intervenire nei confronti di una verità che si ritiene “già adeguatamente colta per via puramente intellettuva”. Quando dice che una teologia santa suppone teologi santi, B. intende dire che la verità cristiana, cioè la verità della fede come risposta autentica alla rivelazione divina, è così tipica e singolare, esige un incontro e una relazione così globale e totalizzante, che solo tramite una esperienza, cioè un “accordo” – *Einstimmung* – esaustivo di tutte le facoltà del soggetto, si può sperare di giungere ad una sua adeguata percezione. Aspetti parziali o settoriali di questa forma stratificata e pluridimensionale (l’unica adeguata) di accesso alla verità cristiana non sono propriamente conoscenza adeguata di essa, ne sono solo una riduzione.

Quanto affermato, se vale nei confronti della dimensione psicologico-emotiva dell’esperienza, cioè nei confronti del “sentire”, vale anche nei confronti del processo cognitivo e dei suoi esiti concettuali. In altri termini: l’“intelligenza”, anche teologica, non può sostituirsi ad una reale “esperienza” della fede, ma muove solo da questa, sempre entro questa e su questa. Se la sua assenza radicale non consente alcun esercizio autenticamente teologico, la sua insufficienza o malfermità inciderà comunque sulla qualità del teologare: la teologia non riempie i “buchi neri” di un’esperienza mancata o evanescente.

Chi pretendesse, dunque (e B. teme che sia successo spesso, fra i teologi) di essere giunto ad una “intelligenza” della fede senza alcuna vera e profonda “esperienza” di essa, sarebbe in realtà giunto solo ad una conoscenza riduttiva, talvolta “vana”, pregiudizievole, e perfino “menzognera” di essa: «“Se voi osserverete la mia parola... allora conoscerete la verità”... “Chi dice: lo conosco , e tuttavia non osserva i suoi comandamenti, è un mentitore, e la verità non è in lui”... “Chi non ama non conosce Dio, poiché Dio è l’amore”...»<sup>23</sup>.

Il passo falso più gravido di conseguenze per la teologia non sarebbe, nella logica di B., l’irruzione saltuaria, entro essa, di “contenuti” eterodossi, ma proprio l’infiltrazione trasversale di un canone di verità meno mutuato dalla rivelazione e più dalla filosofia o dalle stesse scienze della natura. Secondo tale canone la verità non aveva più bisogno di essere colta mediante una globale, stratificata e articolata esperienza: bastava la sola intelligenza razionale.

<sup>23</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità*, “Verbum Caro”, p. 200.

Sulle prime il nuovo edificio teologico sembrò tenere; ma, a poco a poco, questo spurio canone di verità fece sentire il suo peso, determinando tensioni tra il permanere di contenuti materialmente cristiani e l'instaurarsi di una figura complessiva di teologia, in cui erano inseriti, che non aveva più la stessa fisionomia, la stessa architettura e struttura cristiana. Il disegno originario era ormai compromesso: la teologia non trovava ormai più «nella configurazione strutturale della Rivelazione stessa il criterio infallibile della propria forma e struttura»<sup>24</sup>. E lo stesso teologo non vedeva sufficienti ragioni per fare dell'accesso alla verità cristiana qualcosa di più complesso della messa in esercizio della propria intelligenza.

Da questo punto di vista gli “spirituali”, meglio dei loro compagni teologi, ebbero un senso più vigile della originarietà del “sapere cristiano”: «La vera teologia, quella dei Santi, nella obbedienza della fede, nella reverenza dell'amore, e mirando sempre al centro della Rivelazione, indaga quale pensiero umano, quale problematica, quale metodo speculativo siano idonei a illuminare il senso della Rivelazione in se stessa. Questo significato non consiste affatto nel comunicare all'uomo cognizioni astruse e occulte, ma nel legarla a Dio più strettamente nella totalità della sua esistenza, anche spirituale, pure intellettuale»<sup>25</sup>.

Il principio “santità della teologia” si controverte dunque nell'affermazione del primato dell’esperienza diella fede, perché essa favoriscasolo eda questa, faccia può scaturire una “vera” conoscenza, una teologia veramente cristiana.

Attraverso la richiesta di riallineamento fra teologia e santità B. intende quindi dunque porre in rilievo la questione dell'autenticità cristiana della teologia convenzionalmente indicata come “scientifica”: intesa cioè come possibilità e concreto procedimento per la comprensione organica e sistematica, di tipo però esclusivamente concettuale e intellettuale, della fede, quasi che questa sia identicamente e intercambiabilmente accessibile sia alla “scienza” che alla “esperienza”.

Il principio “santità della teologia” si controverte, dunque, nell'affermazione del primato dell’esperienza della fede, perché solo da questa può scaturire una “vera conoscenza”, una teologia veramente cristiana.

Muovendo alla ricerca delle condizioni di autenticità dell’operazione teologica, B. sottolinea, anzitutto, che essa non potrà mai andare disgiunta dal riconoscimento della imprescindibilità e inesorabilità di un cammino di esperienza e “comunione reale”, “vissuta”, non soltanto “pensata”, con la verità che nella fede si rivela: cioè non potrà dispensarsi – come cosa che, semmai, riguarderebbe la fede, ma non riguarderebbe, per sé, la teologia – da un vero cammino di santità.

Questa conclusione, che dovrebbe essere considerata punto focale dello statuto della teologia, se ha sofferto smentite anche di ordine “teoretico” lungo la sua storia, soffre ancor di più, al dire di B., della reale e “pratica” marginalizzazione cui è confinata dagli stessi teologi: con una sorta di congiura del silenzio (quella stessa che

<sup>24</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità*, pp. 216-217.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 216.

avrebbe permesso di non accorgersi di un dato così vistoso come quello della scomparsa, in epoca moderna, di concreti teologi santi) questo articolo basilare della "carta costituzionale" della teologia verrebbe condannato ad una sorta di oblio, o di "rimozione", che lo rende del tutto ininfluente e insignificante nella quotidiana prassi teologica. È una memoria perduta e sepolta: non la si nega, ma non vi si "crede", non la si raccoglie.

Contro tale secolare tendenza del teologare B. intende ricordare e ribadire che tale primato della fede (cioè della sua esperienza autentica, santa) rispetto alla sua "intelligenza", non può essere ridotto ad effato di portata e validità generale, e ma puramente formale. Se esso vale per tutti i cristiani, deve valere in modo ancor più specifico, per la figura e il ruolo del teologo cristiano. Ciò che è infatti assolutamente prioritario, nella vita della Chiesa, come nell'esistenza di ogni singolo credente – sia, o meno, al servizio di un ministero o di uno specifico *officium*, come il teologo – è appunto l'essere credente<sup>26</sup>.

L'autentico "teologare" entro la fede, al fine di meglio capirla, non può avvenire dunque in assenza di esperienza di essa; tanto meno può costituire gesto che mi sottragga e dispensi da essa o, peggio, che vada a detrimento di essa. L'esperienza della fede – alias, ultimamente, la santità – non è infatti un "ruolo", un "ministero", un "ufficio" che possa risultare, di fatto e di diritto, non cumulabile e quindi alternativo ad un altro, perché rischierebbe di sottrargli tempo e spazio. La fede non toglie spazio alla teologia, anzi la fonda, la esige, ne è la vera promozione e la vera "certificazione". Non pone ad essa alcun limite che non sia quello costituito da se stessa, cioè dalla sua irriducibilità e indisponibilità, sia oggettiva, che soggettiva, a consentire a un "qualsiasi tipo" di esercizio di razionalità umana.

Per converso, si dovrà pure affermare (contro certi timori e riserve ataviche provenienti dagli "spirituali") che l'esercizio autentico dell'operazione teologica non potrà mai risolversi, né sul piano della prassi e ancor meno della teoria, in soffocamento o inibizione del concreto impegno per la santità.

D'altronde che anche nella Chiesa si possa seriamente incorrere nel pericolo che l'intelligenza, invece di sentirsi momento e compito interno alla fede, la sopravanzi e quasi si sostituisca ad essa, non potrà essere sbrigativamente disconosciuto. La storia della spiritualità registra più di un grido d'allarme in proposito; anzi, a far testo dal fatidico *Viae Sion lugent* di Ugo di Balma, questo "pianto" e queste "lacrime" si sono altre volte dovute versare lungo i secoli nei confronti della "scienza" teologica per la facilità con cui si lasciava ridurre, o scambiare, con un intellettualismo di parvenza cristiana che poco o punto aveva a che vedere con l'esperienza autentica della fede e con la comunione "vissuta" con Cristo.

<sup>26</sup> G. MOIOLI, *Sapere teologico e "sapere" proprio del cristiano*, p. 594.

## 5. TEOLOGIA SANTA NEL CONTENUTO, NELLA STRUTTURA E NELLA FORMA

B., pur col suo vigoroso ed appassionato appello ad una teologia che sia santa anzitutto perché sorretta da una reale esperienza spirituale, intende cautelarsi da ogni possibile ricezione di esso che sembri autorizzare rigurgiti o infiltrazioni, di sapore fondamentalista, provenienti da certo semplicismo o elementarismo “spiritualista”. B. sa che la storia della Chiesa ha registrato anche simili casi; e anch’egli denuncia d’aver visto, lungo questa storia, troppi santi arrancare penosamente sui sentieri della teologia, trasformatasi, talvolta, per loro, in erte più ripide e impervie delle famose balze della “santa montagna”.

Perfino tra i più dotati fra di loro, cioè fra i moderni “dottori” della Chiesa appaiono ancora piuttosto deludenti i risultati ottenuti dai loro generosi tentativi di far quadrare i due saperi, la loro “sapienza” con la loro “scienza”: «Così sorse, per esempio, la dottrina sull’amore di un Francesco di Sales, del *Teotimo*, la cui prima parte teoretica, nella sua debolezza, è chiaramente in contrasto con i successivi slanci irrefrenabili verso Dio. Così nacque pure, ed è cosa certo ancor più grave, la *Salita al Monte Carmelo*, che – se per altro le aride, e spesso non del tutto digerite, interpolazioni scolastiche sono realmente di mano dello stesso Giovanni della Croce – appesantisce la colomba lieve con la greve corazza dell’apparato concettuale scolastico»<sup>27</sup>.

Esiste dunque una competenza in “sapienza” che si inceppa e si mortifica quando tenta di tradursi nel linguaggio e nei concetti della “scienza”, della teologia. Dottori sì, dunque, costoro; non più però con lo stesso “pieno” significato di un tempo, ma con un significato solo settoriale: dottore della mistica (Giovanni della Croce), o della catechetica (Canisio), o della controversistica (Bellarmine), o della morale (Liguori), o della spiritualità (Sales)<sup>28</sup>.

Come si vede, se B. non ammette, come principio, una teologia senza reale esperienza spirituale, non è neppure tenero con quel tipo di santità dove il ricorso alla teologia non serve tanto a “costruirsi”, quanto, semmai, a “descriversi” e “spiegarsi” una volta già realizzatasi in piena autonomia da essa. In tal caso la teologia sarebbe ridotta al semplice ruolo di “penna o inchiostro teologico”, vale a dire a pura “cifra” traduttiva, a “glossario”, che si limita a trasferire in un linguaggio più “oggettivo” e più “preciso” (come già reclamava Gerson), ciò che ha potuto avvenire a prescindere totalmente da essa. È il concetto che ha presieduto alla nascita, in epoca moderna, delle varie *Clavis* (celeberrima quella di *Maximilianus Sandaeus*) che dovevano “voltare” in teologia l’esperienza spirituale e mistica.

Ad evitare tali esiti, B. rimarrà dichiarato assertore e fautore di una teologia che è “santa” non fondamentalmente quando (o perché) compito e risultato di un santo

<sup>27</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità*, “Verbum Caro”, pp. 209-210. Per vero tale giudizio appare oggi eccessivo e l’oggetto meritevole di una più pertinente ed organica ripresa.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 206.

“prestato” alla teologia, ma quando (e perché) opera di un teologo ad un tempo competente e veramente bagnato alle acque della santità: di un teologo che si impegna a “vivere” la fede ed ugualmente a “studiarla”.

La “figura santa” di teologia che B. auspica chiama quindi in causa santità e competenza. Tocca la vita del teologo, ma tocca e modifica anche la stessa struttura e forma della teologia, la sua logica interna nella dislocazione e partizione delle sue diverse discipline e capitoli: così che il suo stesso Indice lasci trasparire con maggiore fedeltà la novità e singolarità della rivelazione di Dio in Cristo. E se questo richiederà “un serio ripensamento dell’essenza della teologia”, il teologo dovrà farlo, perché solo lui può farlo. La “teologia santa” che così concorrerà a costruire concorrerà a costruire anche la santità del teologo.

Di qui il perentorio invito rivolto alla teologia a “riflettere su di sé per un duplicile aspetto: per il contenuto e per la forma”.

Persuaso che storicamente la teologia abbia più vegliato sull’ortodossia dei propri contenuti, B. preferisce insistere sul rinnovamento della sua forma e struttura. Di qui la sua sollecitazione a ricollocare e salvaguardare sempre al suo vero centro e punto gravitazionale (trinitario-cristologico) tutta la riflessione teologica, segnatamente quella che più si occupa dei cosiddetti problemi-frontiera, che gli sembra più esposta a pericoli di *dérapage* e scivolamenti da tale centro.

Denunciando il rischio in cui storicamente la teologia (specie apologetica) è più volte incorsa – di allontanarsi cioè dal centro della rivelazione per “recarsi direttamente sul posto”, “in periferia”, quasi lì, *in loco*, si potessero meglio affrontare e risolvere i problemi-frontiera – B. ribadirà che solo e sempre situandosi al centro di essa ognuno di tali problemi sarà valutato nella giusta prospettiva, premessa indispensabile per la ricerca di adeguate soluzioni: «La teologia trova nella configurazione strutturale della Rivelazione stessa il criterio infallibile della propria forma e struttura. Ciò che, considerato sostanzialmente, è importante per la Rivelazione, deve essere la realtà importante anche per la teologia. Ciò che nella Rivelazione sta solo quasi a margine, viene citato come di passaggio, deve rappresentare soltanto un tema transitorio anche per la teologia. Le proporzioni della Rivelazione devono essere anche quelle della teologia»<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità*, “Verbum Caro”, pp. 216-217.

*Riassunto*

Viene presa in esame la posizione assunta da von B. nell'articolo omonimo. Si offre anzitutto un rapido quadro della consistenza e determinazione del tema quale recepito dalla teologia del periodo. Si notano analogie e scostamenti di B. rispetto alle attese della teologia tipica del settore. In particolare si nota come la principale attenzione di B. non sia principalmente per una erigenda teologia "dell'esperienza" spirituale e santa, ma sia, più radicalmente e globalmente, per l'individuazione e reintroduzione di una figura di "teologia santa". Essa prevederà e includerà anche, come suo compito irrinunciabile, quello di offrire un'interpretazione teologica del "dato" offerto dal "fenomeno" santità quale appare lungo la storia; ma esigerà anche di venir costruita, da parte dei teologi, su una personale "esperienza", non solo "intelligenza", della fede. Inoltre tale figura di teologia non potrà accontentarsi di vegliare sulla santità e ortodossia dei suoi contenuti, ma dovrà reinterrogarsi sulla sua stessa essenza, forma e struttura.

*Summary*

The position assumed by von Balthasar in the homonymous article is examined. First a simple picture is offered, concerning consistence and determination of the theme, according to the specific period of theology. Analogies and withdrawals appear in v. Balthasar when considering the typical theology of the sector. It is evident that the attention of v. Balthasar is not mainly for a raising theology of the spiritual and holy "experience", but much more for a radically and globally individualization and re-introduction of an aspect of the "holy theology". The latter will also foresee and include, as irrenounceable task, a theological interpretation of the "phenomenon" holiness as it appears through history; but it has also to be built on a personal "experience" of faith, not only on "intelligence" of faith. Moreover such a theology cannot be satisfied watching the holiness and orthodoxy of the contents, but has to consider its essence, form and structure.