

Esperienza spirituale, predicazione ecclesiale e riflessione teologica

Dadisho Qatraya, una voce siro-orientale del VIII secolo,
e il problema dei rapporti tra teologia
e spiritualità in Occidente

Valerio Lazzeri

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Introduzione

Una premessa mi pare possa dare avvio alla mia riflessione: un pensiero rigoroso e vitale richiede, oltre l'irrinunciabile prudenza, anche una certa dose di audacia. Prudenza, sicuramente, per arrivare a situare criticamente ogni autore, ogni opera, ogni problematica nel suo preciso contesto; ma anche audacia, per giungere, almeno qualche volta, a un confronto di voci, magari lontane nello spazio e nel tempo, ma anche capaci di propiziare nuovi stimoli e aprire orizzonti più ampi.

In questa linea, il tema che intendo affrontare è in primo luogo quello del rapporto tra teologia ed esperienza spirituale, senza escludere la terza polarità irrinunciabile del linguaggio cristiano, ossia, la predicazione ecclesiale. Teologia, ossia, esercizio dell'intelligenza credente volto a fare risuonare la rivelazione cristiana in un determinato contesto storico, culturale ed ecclesiale, da una parte, e, dall'altra, esperienza spirituale, intesa certo come vissuto umano particolare secondo e nello Spirito di Cristo, ma soprattutto come fonte di sapere specifico e di linguaggio *sui generis*, orientati alla sua descrizione, comprensione e promozione.

Nel nostro contesto occidentale, lo stato attuale di questa problematica – evocata ogni volta che si tenta di legittimare una disciplina chiamata teologia spirituale, o più in generale un insegnamento relativo alla spiritualità cristiana in una Facoltà di Teologia o in un Seminario¹ – è ancora fortemente erede dell'impostazione datale,

¹ Per avere un'idea dell'ampio, articolato, panorama delle varie posizioni, dei pochi punti fermi e dei disparati ambiti indicati dagli addetti ai lavori, cfr. J. M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*, Roma 2012.

negli anni '50 del secolo scorso, in un famoso articolo di François Vandenbroucke, a mia conoscenza, il primo a parlare apertamente di un «divorzio tra teologia e mistica»².

L'approccio, che veniva così suggerito, dava per scontati due elementi da allora in poi sempre ripresi: da una parte, l'esistenza di un lungo periodo – dalle origini patristiche fino a una buona parte del medioevo – caratterizzato dall'unione armoniosa tra dogmatica e spiritualità, scienza ed esperienza, punto di vista oggettivo e punto di vista soggettivo; dall'altra, la possibilità di individuare un momento storico, di frattura del quadro unitario e di frammentazione del discorso cristiano in diverse discipline o settori, magari non sempre conflittuali fra di loro, ma comunque in tensione e bisognosi di essere coordinati e ricompaginati. E l'obiettivo, più o meno dichiarato di tale operazione era quello di ovviare sia all'inaridimento intellettualistico della teologia che alla deriva psicologico-devozionale dell'esperienza.

Non è questo il luogo per tracciare il panorama completo dei numerosi studi che si sono collocati in questo solco³. Un aspetto merita però di essere segnalato quasi come una costante in questo tipo di analisi: la tendenza a ridurre la problematica del rapporto tra teologia ed esperienza spirituale a una questione di epistemologia, di classificazione dei saperi e delle conoscenze, di fissazione di metodi, di legittimazione di discipline. Questo ha prodotto nella riflessione portata avanti dagli studiosi della questione un fenomeno di divaricazione delle prospettive assai ben visibile oggi, a quasi cento anni dall'introduzione nel ciclo degli studi teologici di un insegnamento di teologia ascetica e mistica⁴, chiamato successivamente «teologia spirituale».

In primo luogo, vi sono studiosi di cultura latina che, per onorare la rilevanza del vissuto cristiano, dell'esperienza spirituale e del discorso che ne emana, scelgono

² F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in *Nouvelle Revue Théologique* 11 (1950) 372-389.

³ Il più influente è forse quello di H. U. VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, in *Wort und Wahrheit* 3 (1948) 881-897 [tr. it. *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Brescia 1985⁴, 200-229]; il più recente è di J.-M. COUNET, *Le divorce entre théologie dogmatique et théologie spirituelle au Moyen Âge. Essai d'interprétation*, in *Revue théologique de Louvain* 43 (2012) 363-382.

⁴ La prima indicazione magisteriale al riguardo la troviamo nel *motu proprio* di Pio X, *Sacrorum antistitum*, del 1910, che parla di una «scientia pietatis et officiorum, quam asceticam vocant», da insegnare nei seminari. Nel 1919, Benedetto XV, con una lettera al Rettore della Pontificia Università Gregoriana incoraggia l'istituzione in essa di una «cattedra di teologia ascetico-mistica». Per la storia di questo insegnamento e le problematiche da esso suscitate rimane fondamentale lo studio di G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Torino 1977, 36-66, qui 40-41.

con un certo vigore di mantenersi nell'ambito di un'epistemologia teologica. Questi, però, fanno sempre più fatica a legittimare una teologia spirituale distinta dal resto della teologia⁵. E ciò risulta abbastanza comprensibile. Come si fa, infatti, a parlare di una disciplina teologico-spirituale con oggetto e metodi propri, quando tutta la teologia tende a parlare di esperienza e di vissuto e, secondo l'auspicio espresso anche dal Concilio Vaticano II, riconosce la Scrittura come anima di tutta la teologia e la centralità del mistero di Cristo e della storia della salvezza, traendone il criterio di unificazione e di assimilazione esistenziale delle varie discipline d'insegnamento?⁶

Insieme, però, emerge, questa volta in area nordica, la prospettiva di un'epistemologia filosofica. Questa, certo, grazie alla riflessione fenomenologica, riesce a istituire una disciplina accademica chiamata spiritualità, ma a questo punto senza più alcuna esigenza di legittimazione teologica e fondamentalmente interconfessionale e interreligiosa⁷.

Insomma, da un lato, la riqualificazione teologica dello «spirituale», finisce per far sparire la teologia spirituale come disciplina distinta; dall'altro, un suo inquadramento filosofico tiene, sì, la cosiddetta «spiritualità» dentro l'università, come disciplina distinta, ma anche completamente autonoma rispetto alla teologia come intelligenza della fede.

È a questo punto che, onorata la necessaria prudenza, vorrei dare spazio a un po' di audacia, attingendo a un ramo della tradizione cristiana come quello siriano che, pur aperto agli apporti più diversi, ha mantenuto una sua specificità rispetto al mondo cristiano greco-latino, di cui siamo eredi e in cui si è elaborato il nostro modo di pensare ai rapporti tra teologia accademica ed esperienza spirituale cristiana.

⁵ Cfr. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996, 246, nota 3: «La teologia spirituale... è una disciplina teologica nata, fra l'altro, anche dall'attrazione del 'vuoto' prodotto dall'aggravamento teologico-fondamentale di una *fides dogmatica* di stampo intellettualistico. Ora andrebbe chiusa e rilanciata con altra ragione sociale, teologicamente più congrua, ridistribuendo parte dei suoi impianti verso le più produttive contestualizzazioni originarie: teologia morale, teologia pratica».

⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam Totius*, 16.

⁷ È la prospettiva del professore di spiritualità all'Università Cattolica di Nimega, K. WAALMAN, *La spiritualità. Forme, fondamenti, metodi*, Brescia 2007. A questo corposo studio potrebbe essere accostata l'opera a più mani pubblicata dall'Istituto di spiritualità di Münster, *Corso fondamentale di spiritualità*, Brescia 2006.

2. La voce di Dadisho Qatraya nel suo commento a Abba Isaia

L'autore che vorrei qui convocare è Dadisho Qatraya, monaco siro-orientale del VII secolo⁸, appartenente a quel gruppo di autori spirituali di grande levatura, quali Isacco di Ninive, Simone di Taibuteh e Giuseppe Hazzaya, che si è soliti designare con l'imperfetta dicitura di «mistici siro-orientali»⁹. Questi appartengono a quella chiesa persiana, con centro a Seleucia-Ctesifonte (30 km a sud dell'odierna Baghdad), sviluppata al di fuori dei confini dell'impero romano, che certamente non possiamo più chiamare «nestoriana», dopo il riconoscimento reciproco della comune fede cristologica fra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'oriente del 1994¹⁰.

Siamo, certo, in un ambito molto diverso da quel medioevo occidentale dove l'arivo della filosofia aristotelica, tramite gli arabi, contribuì in maniera così decisiva al costituirsi di una teologia scolastica in tensione con la lettura spirituale-monastica della Scrittura. E tuttavia occorre tenere conto del fatto che proprio nell'ambiente siro-orientale cristiano e da traduttori cristiani, dal greco al siriano e dal siriano all'arabo, gli arabi ricevono le opere di Aristotele¹¹. L'autore che vorrei citare, perciò, appartiene a un ambiente monastico tutt'altro che ignaro nei confronti della possibilità di praticare una lettura «accademica» o «scientifica» della Scrittura con gli strumenti della ragione, bensì capace di situarsi in maniera feconda di fronte a essa.

I passaggi più significativi, al riguardo, li troviamo all'interno del *Commento*¹² dedicato da Dadisho a un grande classico della letteratura monastica, l'*Asceticon* di Abba Isaia¹³, particolarmente caro alla tradizione siriana e tipico esempio della spi-

⁸ Cfr. K. DEN BIESEN, *Dadisho di Bet Qatraye*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, Torino 2006, 1317-1318.

⁹ Cfr. S. CHIALÀ, *Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque*, in A. DESREUMAUX (ed.), *Les mystiques syriaques*, Paris 2011, 63-78.

¹⁰ Cfr. P. YOUKHANA PATROS, *La cristologia della Chiesa d'Oriente*, in E. VERGANI – S. CHIALÀ (ed.), *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004, Milano 2006, 27-42.

¹¹ Cfr. S. BROCK, *An Introduction to Syriac Studies*, in J. H. EATON (ed.), *Horizons in Semitic Studies: Articles for the Students*, Birmingham 1980, 1-33, qui 6-7.

¹² R. DRAGUET (ed.), *Commentaire à Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadisho' Qatraya (VIIe s.)*, Louvain 1972 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 326-327, *Scriptores syri* 144-145), d'ora in poi: *Commento*.

¹³ Cfr. ISAIA DI SCETE, *Asceticon. Dottrina e vita spirituale di un padre del deserto*, a cura di L. Coco, Milano 2011.

ritualità fiorita tra il IV e V secolo nel deserto egiziano. Tutto, nel testo commentato, sembrerebbe a prima vista predisporre alla contrapposizione netta tra l'approccio per così dire «scientifico» alla Scrittura, portato avanti nelle scuole dai dottori, impregnati di filosofia greca e di logica razionale, e quello esistenziale-spirituale caratteristico della via monastica. E a prima vista il commentatore pare aderire senza sollevare obiezioni al lamento innalzato da abba Isaia per l'eccessivo interesse, da parte dei giovani monaci, per la ricerca intellettuale del significato della Scrittura, a scapito dell'impegno pratico-ascetico nella conversione, nella preghiera, nella guarigione dalle passioni. Tutta la tradizione monastica va in questo senso e Dadisho non la rifiuta: anche lui stigmatizza «uno studio permanente e disordinato delle Scritture, un vagabondaggio dispersivo di ricerca sul loro senso» cui si accompagna «l'abbandono delle fatiche, della preghiera, del pensiero di Dio e della meditazione sulla correzione di sé che esige la loro osservanza, e controversie e dispute che hanno tra loro sulla scienza delle loro investigazioni»¹⁴.

Tuttavia, l'elemento decisivo che balza agli occhi del lettore occidentale è che questo avviene senza nessun disprezzo pregiudiziale per il lavoro intellettuale sulle Scritture. Subito dopo infatti leggiamo una precisazione essenziale da parte di Dadisho, che mette a fuoco la vera intenzione di abba Isaia: «Egli certo non vuole rifiutare in maniera assoluta la ricerca sapiente del senso della Scrittura nell'ordine conveniente presso chi è competente» – potremmo dire in altre parole: non rigetta il pensiero sistematico praticato con metodo. Il problema è piuttosto quello dell'inopportunità di una pratica tipicamente accademica nel quadro della vita di giovani monaci e nel contesto specifico del loro percorso formativo. I novizi, presi da questo tipo di ricerca, finiscono per «smarrire la loro mente dietro al senso delle Scritture come dei professori (*eskulie*) e quando sono insieme riuniti, essi agitano il problema dello studio dei significati e cadono per questa via in controversie e nella disputa, da cui procedono insulti e invettive»¹⁵.

Non siamo confrontati con un'opposizione di principio al lavoro critico sulla Scrittura, ma semplicemente con una preoccupazione di pedagogia monastica e con una consapevolezza molto acuta della necessità di preservare nella comunità cristiana la specificità e la coerenza di diversi approcci alla Scrittura, di diversi cammini esistenziali e, di conseguenza, di diversi linguaggi della fede che possono servire all'unità

¹⁴ DADISHO' QATRAYA, *Commento* XIII, 4, 139.

¹⁵ *Ibid.*

tra pensiero e vita cristiana solo quando ciascuno di essi riconosce la peculiarità, la legittimità e insieme l'irriducibilità di tutti gli altri.

Il testo decisivo di Dadisho a cui occorre qui fare riferimento è quello in cui il commentatore di abba Isaia trae gli elementi essenziali della sua visione da un brano, a noi non altrimenti noto, di Teodoro di Mopsuestia. Nel testo citato, il grande rappresentante dell'esegesi antiochena e autorità prediletta nella letteratura siro-orientale, parla dei salmi di David, i quali «quando sono recitati nella preghiera da uomini santi nel modo che a loro conviene, scacciano da noi i demoni e inducono gli angeli santi e il Signore degli angeli, Cristo nostro Signore ad avvicinarsi a noi»¹⁶. A questo proposito, Dadisho fa osservare che Teodoro, parlando di un «modo che conviene ai salmi», non designa il proprio lavoro esegetico, la sua spiegazione storica (*pushaqa tash'itanaia*) e neppure l'esposizione omiletica (*pushaqa mtargmanaya*) come potrebbe essere quella dei grandi pastori Basilio Magno e Giovanni Crisostomo, bensì quell'approccio spirituale (*pushaqa ruhanaya*), secondo lo Spirito degli stessi salmi, che si realizza soltanto «presso i solitari e gli uomini santi nel momento del canto dei salmi»¹⁷. Il panorama che così si intravede è quello in cui sono chiamati a interagire, senza sovrapporsi e senza escludersi a vicenda, tre tipi di ermeneutica biblica che, pur procedendo con strumenti e metodi specifici, esprimono in maniera autentica la loro fecondità proprio quando non neutralizzano ma prendono sul serio, nel proprio ambito, le istanze autentiche promosse dagli altri due.

Così un monaco come Dadisho, pur rivolgendosi a monaci e con finalità chiaramente monastiche, non esita a ricorrere ai migliori rappresentanti della scuola per approfondire i testi della letteratura spirituale che vuole commentare e neppure rinuncia agli strumenti critici e alla filologia più precisa, per dirimere i numerosi punti oscuri e gli interrogativi posti dal testo. Non ha la pretesa di sviluppare un'opera formalmente scolastica, ma si mostra a conoscenza della scuola e capace di utilizzarne all'occorrenza i procedimenti.

Tale modo di vedere le cose non è ovviamente un caso isolato. Dadisho non fa altro che applicare un aspetto caratteristico del mondo monastico a cui appartiene. Nelle *Regole*, del VI secolo, cristallizzazione della riforma monastica di Abramo di

¹⁶ *Ibid.*, XI, 17, 120.

¹⁷ *Ibid.*

Kashkar¹⁸, cui egli si ispira, non era prevista una separazione assoluta tra la scuola e il monastero, anzi, i monaci prima di entrare in monastero erano formati nelle scuole e i loro scritti, nonostante il diverso approccio, ne portano le tracce¹⁹.

La stessa cosa però valeva anche per gli autori scolastici, il cui *curriculum* prevedeva lo studio dei padri e uno stile di vita – regime celibatario, ritmo di preghiera e pratiche ascetiche – non certo estraneo alla disciplina e all'esperienza dei monaci. Come i monaci non possono fare a meno della riflessione dei dottori e della sapienza dei pastori, così vescovi e maestri, e non solo i giovani monaci, devono esercitarsi nell'umile e indispensabile pratica dei comandamenti per accedere alla vera conoscenza. Dadisho lo ricorda, criticando coloro che accusano abba Isaia di aver fatto un discorso valido solo per monaci principianti: «se questi sciocchi avessero avuto discernimento, avrebbero compreso che il tenore di questo discorso non è solo per bambini della scuola elementare, ma per vescovi, dottori e sapienti che si mettono all'istruzione del monachesimo»²⁰.

E l'esemplificazione è quanto mai significativa dell'interdipendenza delle tre ermeneutiche. Nell'ambito dei pastori e predicatori, Giovanni Crisostomo, di cui è nota a Dadisho una certa difficoltà di adattarsi al cibo, avrebbe avuto tutto da guadagnare se avesse vissuto una formazione monastica più organica e meno individualista²¹. Evagrio Pontico, pur formato alla scuola di Basilio Magno, Gregorio il Teologo e Nektario di Costantinopoli e molto dotto nell'insegnamento dei filosofi e nella conoscenza esatta dei Libri santi, giunto nel deserto egiziano, è obbligato a riconoscere che dagli anziani monaci senza istruzione è chiamato a imparare una sapienza che nessun libro da lui letto gli ha permesso di acquisire in precedenza. E in questo modo fa eco ad Arsenio che pur essendo formato dalla paideia greco-romana dichiara di non conoscere ancora l'alfabeto del monaco contadino a cui si è rivolto²².

¹⁸ Cfr. S. CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Magnano 2005.

¹⁹ Cf. S. CHIALÀ, *Les mystiques syriaques*, cit., 72-73: «La formation intellectuelle était hautement estimée au Grand Monastère... Les moines sont... censés avoir fréquenté les écoles avant d'accéder à la vie monastique – fait qui est souligné à plusieurs reprises dans leurs biographies comme trait positif –, puis ils continuent leurs lectures une fois entrés au monastère».

²⁰ DADISHO' QATRAYA, *Commento*, X, 2, 108.

²¹ Cfr. *ibid.*, X, 3, 108-109.

²² Cfr. *Ibid.*, X, 4-5, 109-110.

3. Conclusione. Alcuni stimoli per una ripresa della problematica in Occidente

È ora di indicare, in breve, gli stimoli che ci sembra di poter raccogliere dal nostro *excursus* orientale, in vista di un approfondimento e forse anche di un rinnovamento del nostro modo abituale di concepire i rapporti tra teologia ed esperienza spirituale. Ne vedrei principalmente tre.

In primo luogo, alla luce di quanto ci dice l'autore siro-orientale, possiamo renderci conto di quanto sia importante, nel nostro contesto, liberare il discorso spirituale da ogni enfasi anti-intellettuale. La nostra maniera di parlare dell'esperienza spirituale cristiana è ancora spesso influenzata da un approccio polemico verso l'esercizio dell'intelligenza della fede. Si tratta di un atteggiamento che ha radici profonde e difficili da estirpare. Dagli attacchi di Bernardo ad Abelardo²³, agli strali quasi caricaturali di un Ugo di Balma verso i maneggiatori di «quaternioni»²⁴, all'esplicita diffidenza dell'*Imitazione di Cristo* verso la teologia scolastica genericamente definita come «scienza vana e secolare»²⁵, si è costituito in Occidente tutto un filone «spirituale», tendente a svalutare la rilevanza o addirittura a sottolineare la pericolosità del lavoro intellettuale in un percorso di crescita verso la maturità di una vita secondo lo Spirito. Dadisho ci ricorda che l'esperienza spirituale cristiana non è una rinuncia all'intelligenza per coltivare soltanto il versante soggettivo e affettivo dell'accoglienza della Parola, ma una vera e propria esegesi della Scrittura, che certamente può svilupparsi senza la strumentazione tecnica della scuola, ma non senza intelligenza e non senza disponibilità a confrontarsi con gli esponenti più autorevoli della teologia. Al riguardo, forse sarebbero da considerare con maggiore attenzione in occidente le implicazioni della posizione assunta da una Teresa d'Avila nei confronti dei teologi scolastici del suo tempo. Infatti, la santa difende strenuamente, contro l'opinione diffusa negli ambienti monastici del suo tempo, l'utilità della competenza propria dei dottori per gli spirituali e non cede minimamente alla

²³ Cfr. A. M. PIAZZONI, *Monaci teologi*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo. La grande fioritura*, II, Casale Monerrato 1996, 141-150.

²⁴ Cfr. HUGUES DE BALMA, *Théologie mystique*, I, Paris 1995 (SC 408), 126: «Non enim ad hoc animam creavit Deus ut, contra suam generositatem, in multitudo quaternorum ovinarum pellium repleretur, sed ad hoc ut esset sedes sapientiae in qua rex pacificus civitatis supernae, scilicet Altissimus, resideret».

²⁵ Cfr. *De imitatione Christi*, XLIII: *Contra vanam et saecularem scientiam*, a cura di T. Lupo, Città del Vaticano 1982, 243-244.

retorica devota di una teologia «fatta in ginocchio» da contrapporre a una teologia dell'intelletto²⁶.

Un secondo impulso può essere formulato come un invito a non lasciarsi dominare, nel riflettere sui rapporti tra teologia e linguaggio spirituale, da un'epistemologia, teologica o filosofica, non completamente libera dai condizionamenti di una razionalità che tenda a porsi come esterna all'esperienza. L'autonomia legittima delle varie discipline, come la loro correlazione, non è data dalla possibilità di definire oggetti diversi su cui esercitare la propria indagine, né da quella di disporre di apparati metodologici e procedurali volti a difendere in maniera esclusiva la propria prerogativa. Come mostra il commento da noi esaminato, occorre sapersi aprire anche ai migliori risultati della scuola per illustrare aspetti decisivi della dinamica spirituale, senza alcuna pretesa di sovrapporsi al campo coltivato da altre competenze. Per questo, occorre che la teologia accademica non ritenga autentica e pienamente compresa l'esperienza spirituale solo nel momento in cui essa risulta traducibile adeguatamente e senza residui nel proprio apparato concettuale e critico. Questo accadeva, per esempio, presso uno scolastico come Jean Gerson quando accusava Ruusbroec di aver sconfinato, nella terza parte della sua opera, oltre l'ambito a lui consentito²⁷. Ma anche qui abbiamo in occidente un esempio da riconsiderare ed è l'ecclettismo tutt'altro che ingenuo di Giovanni della Croce nel presentare il suo *Cantico spirituale* alla monaca che ne aveva sollecitato la redazione. Egli infatti ricorre senza timore ad «alcuni punti di teologia scolastica» per sviluppare il suo commento, ma è anche convinto che ciò non ne precluda la comprensione a chi non ne conosce tecniche e procedure: «se è vero che a V. R. manca la pratica della teologia scolastica, mediante la quale si intendono le verità divine, non le manca quella della mistica, che si conosce per amore, nel quale le cose non solo si conoscono ma insieme si

²⁶ Cfr. TERESA D'AVILA, *Libro della vita* 13,18-19, in *Opere complete*, Milano 2008³, 178-179: «Né ci si illuda dicendo che gli studiosi senza orazione non son fatti per chi la pratica... perché anche se alcuni non ne hanno esperienza, non rifuggono dalle cose spirituali né le ignorano. Infatti nella sacra Scrittura, che hanno continuamente tra mano, trovano sempre le verità attinenti allo spirito buono... Ho detto questo perché si crede che i dotti non siano fatti per gente di orazione, se non sono dotati di tale spirito. Certo, ripeto che è necessario un direttore spirituale, ma se egli non è un dotto, il danno è grave». Cfr. A. SICARI, *L'itinerario di Santa Teresa d'Avila. La contemplazione nella Chiesa*, Milano 1994, 222.

²⁷ Cfr. JEAN GERSON, *Epistola prima ad fratrem Bartholomaeum*, in A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, I, Paris 1945, 622-623: «Denique materia tertiae huius partis non est de illis quae per affectum et experientiam, sed per intellectum sanctis inspiratum cognoscuntur et scripta sunt. Horum autem notitia et diiudicatio praecipue apud exercitatos theologos sacris litteris quaerenda est, non apud devotos solos».

gustano»²⁸. Insomma, se è giusto che un'epistemologia teologica legittimi il sapere e i linguaggi propri di teologi, pastori e spirituali, è anche necessario verificare che essa non diventi un ostacolo all'interazione virtuosa di queste tre istanze.

Infine, in terzo luogo, il richiamo che emerge dall'approccio testimoniato da Dardano è all'elemento che gli permette di pensare i tre profili del monaco-spirituale, del pastore e del dottore, nella distinzione ma anche al di fuori di ogni conflittualità o «divorzio» da risanare: la profonda radice semitica di una cultura cristiana dell'interpretazione delle Scritture. Il mondo siriano, rispetto a quello greco-romano di cui siamo eredi, ha potuto mantenere un contatto molto più immediato e diretto con la concretezza storico-culturale in cui si è espressa la rivelazione giudeo-cristiana. Ora, il fatto sorprendente, su cui dovremmo riflettere maggiormente, è che questo non ha dato luogo a un gretto atteggiamento giudaizzante, a un approccio biblicistico, monolitico, chiuso e incapace di confronto con la sapienza esterna, in particolare greca, bensì a un pensiero ospitale, mobile, vitale, capace di elaborare un'ermeneutica plurale delle Scritture, al servizio della loro comprensione intelligente, del loro annuncio efficace, della loro assimilazione vitale. Non c'è forse qui uno spunto fecondo e permanentemente valido per uscire dalle nostre secche e dalle nostre inconsistenze? Il teologo che pensa, il pastore che annuncia e lo spirituale che fa esperienza non sono chiamati forse continuamente a riconoscersi come relativi all'unica Parola consegnata alle Scritture e darne ciascuno con i suoi mezzi una vera esegesi?

Il Concilio Vaticano II ci ha ricordato che «lo studio della sacra Scrittura... deve essere come l'anima di tutta la teologia»²⁹ ed è senz'altro questa un'indicazione preziosa, un potente elemento unificante di pensiero e vita, di oggettività e di soggettività, di dottrina e di esperienza, ma l'anima è accessibile solo prendendo sul serio lo spessore del corpo. Ora, spero di essere riuscito almeno a evocare, tenendo insieme un po' di prudenza e un po' di audacia, forse non tanto la possibilità di dare una formulazione definitiva del rapporto tra teologia ed esperienza spirituale, ma quella di trovare nella grande tradizione cristiana un forte incoraggiamento a viverlo altrimenti, non come problema da risolvere, ma come tensione feconda e da coltivare con sapienza; tensione propria di un organismo vivo e articolato, risorsa per l'intelligenza, rilancio dell'annuncio e fecondità inesauribile per la vita dei cristiani nella storia.

²⁸ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale A*, Prologo 3, Roma 1977, 834.

²⁹ CONCILIO VATICANO II, *Optatam totius*, 16.