

Vita religiosa, vita spirituale, vita interiore.

Un'introduzione alla « vita spirituale » deve cominciare col precisare bene che cosa s'intende con questi termini. Bisogna quindi partire da una definizione della vita spirituale. Ma una siffatta definizione non può evitare di cadere nel vago e nell'astratto, se prima non si mette a confronto la formula « vita spirituale » con le altre due che sono più o meno sinonime: « vita religiosa » e « vita interiore ».

Innanzitutto facciamo notare che comunemente queste tre espressioni vengono usate con un significato incerto che tenderebbe a confonderle. Però, benché tutte e tre più o meno si equivalgano, non coincidono perfettamente. Sarà molto istruttivo cercare di vedere nella misura del possibile ciò che le distingue e ciò che le unisce.

Dobbiamo constatare che sono esistite, ed esistono ancora, certe forme di « vita religiosa » che non comportano né una « vita spirituale » né una « vita interiore » propriamente detta. L'antica religione romana, quella dei contadini pagani del Lazio, abbracciava soltanto l'osservanza scrupolosa di alcuni riti, con l'esatta ripetizione di certe formule. Più tardi, come si vede in Cicerone, un pontefice come Cotta poteva essere ritenuto irreprensibile anche se apertamente metteva in dubbio l'esistenza degli dei; vi credesse o no, era un suo affare personale; non gli si chiedeva altro che celebrare bene i riti e pronunziare bene le formule.

Evidentemente, qui si tratta di casi estremi. Ma anche nel cristianesimo, sia tra i cattolici che tra i protestanti, e benché questi ultimi tendano a minimizzare il valore in sé della religione esteriore, troviamo gente la cui religione consiste soprattutto, se non esclusivamente, in alcune « pratiche » o « opere buone ». Partecipare con puntualità alle cerimonie, adempiere regolarmente gli obblighi rituali (accostarsi ai sacramenti o leggere la Bibbia), se non è tutto è almeno l'essenziale della pietà di molti cristiani che possono essere sincerissimi, e anche devoti a loro modo. Per altri invece, la religione consiste principalmente in un attivismo di carità, nel quale si prodigano senza tornaconto per ogni specie di opera o di servizio sociale. Indubbiamente, l'uno e l'altro caso (che, d'altronde, troviamo spesso insieme) non potrebbero rappresentare un cristianesimo ideale per chi vi rifletta un poco. Eppure, questo è tutto, o per lo meno principalmente, il cristianesimo di molti, che spesso sono brava gente bene intenzionata e niente affatto « farisei ipocriti ».

D'altro canto, in una forma del buddismo che sembra particolarmente pura e primitiva e che viene chiamata *Hinayana* (cioè « piccolo veicolo ») troviamo quella che è stata chiamata una « religione senza Dio ». In verità, il termine sembra scelto male, perché senza senso: non ci può essere religione dove l'oggetto non è un Dio, anche se si può mettere in dubbio l'esistenza reale di questo Dio, come avvenne nei romani della decadenza. Diciamo piuttosto che la forma del buddismo di cui parliamo è una forma di spiritualità, una « vita spirituale », staccata da ogni religione. Non già che Budda neghi gli dei: soltanto se ne disinteressa, come si disinteressa di ogni distinta esistenza. La « vita spirituale » da lui predicata consiste, per principio, in questo distacco, in questo disinteresse assoluto per ogni essere, cosmico, umano o divino. Giustamente si può trovare paradossale una simile specie di « vita spirituale »; però resta il fatto che essa esiste, che è stata ed è, almeno per un certo numero di anime, un'esperienza di cui possiamo deplorare l'inanità finale ma di cui non possiamo contestare né la realtà psicologica né la grandezza.

E forse non è meno curioso dover ammettere che c'è gente che possiede una « vita interiore » molto cospicua, la quale però non ha niente di religioso e non può essere neanche considerata come una « vita spirituale », per quanto si voglia estendere quest'ultima nozione. Certi poeti o certi artisti, pur essendo degli increduli perfetti e anche aperti materialisti, possono tuttavia sperimentare e comunicare una ricchezza d'immaginazione, di pensieri e di sentimenti tutta propria. Possono non saper nulla della « vita religiosa » e anche non avere alcuna « vita spirituale », se con questo s'intende almeno l'accesso a una realtà diversa dal mondo sensibile e che supera l'individuo; però non si può negare che hanno una « vita interiore » e che questa vita talvolta è di una ricchezza eccezionale.

Pensiamo per esempio al mondo del tempo ritrovato, in Proust, a quella straordinaria risurrezione della memoria in una coscienza straordinariamente vivace. Oppure consideriamo soltanto l'espansione letteralmente favolosa della coscienza in un romanzo come *l'Ulisse* di Joyce: vera epopea interiore.... Di questi due autori sappiamo che il primo era totalmente indifferente verso la religione e il secondo le era divenuto accanitamente ostile; però non possiamo contestare seriamente che si siano chiusi deliberatamente in un'assoluta negazione di ogni al di là del mondo sensibile. La « vita interiore » indubbiamente strana, anzi mostruosa, espressa dalle loro opere è pur sempre una realtà non solo indubitabile ma stupefacente.

Più singolare ancora è senz'altro il caso di alcuni poeti. Le esperienze non solo descritte ma evocate, nel significato più pregnante del termine, da un Wordsworth, nei suoi versi su *Tintern Abbey* e in non pochi passi dei suoi poemi autobiografici, ricordano talvolta, fino al punto da trarre in inganno, le forme stesse dell'esperienza mistica. Ma, nonostante certe considerazioni religiose che ha potuto unire all'espressione, c'è da dubitar molto che questa esperienza poetica si estenda a una realtà diversa da quella delle estreme profondità dell'anima che la prova.

Forse però non è necessario ricorrere agli artisti o ai poeti per toccare con mano che cosa possa essere l'esperienza di una « vita interiore » che non sia necessariamente religiosa nella

sua essenza e che a rigor di termini non può neanche essere chiamata una « vita spirituale ». Quanti, e forse tutti gli uomini, soprattutto in certi periodi dell'infanzia o dell'adolescenza, non si creano una vita di sogno tutta propria ed esclusivamente propria? In questo sogno ad occhi aperti, che essi popolano di esseri e di cose conformi ai loro piú intimi desideri ma che la vita reale non realizza mai o non realizza ancora, non vivono forse di una « vita interiore », che talvolta può essere tanto esuberante da offuscare o da inibire tutta la loro vita esteriore?

Quando consideriamo tutti questi fatti, a cui si possono facilmente aggiungere altri, allora le nozioni che dapprima apparivano fluttuanti sembrano precisarsi da sé, senza bisogno di essere forzate.

La « vita religiosa », nel piú ampio significato della parola, appare o esiste non appena si sperimenta in qualche modo una qualunque relazione con una divinità trascendente, reale o supposta tale, e che può anche, in certi casi estremi, essere nient'altro che una sopravvivenza nel nostro comportamento di ciò che la nostra intelligenza mette in dubbio.

Al contrario, abbiamo una « vita interiore » non appena la vita di un essere umano prende uno sviluppo cosciente, piú o meno autonomo.

Però arriviamo alla « vita spirituale » solo quando questa « vita interiore » si sviluppa non già nell'isolamento ma nella coscienza di una realtà spirituale, comunque la s'intenda, che superi la coscienza dell'individuo. Inoltre questa « realtà spirituale » non è necessariamente appresa come divina, e può benissimo darsi che questo carattere le venga espressamente negato.

Però, se lo « spirito » che la « vita spirituale » conosce viene riconosciuto non solo come « qualcosa » ma come « Qualcuno », la « vita spirituale » sarà anche, nel medesimo tempo, « vita religiosa ». Diversamente, per quanto possa essere alta o profonda, la « vita spirituale » non arriverà mai alla « vita religiosa » propriamente tale.

La vita spirituale nel cristianesimo.

Checché ne sia del valore di queste distinzioni da noi stabilite e tanto piú se si terranno presenti alla mente, non si può non essere colpiti da un fatto costante. Sia che si studi tutta quanta la storia umana, sia che si approfondisca la psicologia di qualunque individuo, si farà la stessa constatazione: che cioè la vita interiore, di per sé, tende a svilupparsi in una vita spirituale, la quale a sua volta, non meno spontaneamente, si orienta verso una forma di vita religiosa.

Gli artisti, i poeti possono essere dei materialisti militanti. Ma la loro sola passione nel « fare » un'opera d'arte o un'opera poetica rivela il bisogno, inerente a ogni intensa vita interiore, di superare la limitatezza dell'individuo e di diventare comunicazione e comunione. E non c'è niente di piú sorprendente, nel sogno interiore di tanti uomini, quanto la loro tendenza appassionata verso un mondo la cui realtà ci supera, sussiste, esiste indipendentemente da noi.

D'altra parte, lo stesso buddismo, che piú avanti citavamo come lo sforzo piú spettacoloso che l'umanità abbia fatto per arrivare a una vita spirituale tenendo da parte la vita religiosa, manifesta, quasi di sorpresa, fino a che punto un tentativo di simil genere è antinaturale. Concepito espressamente per soddisfare nell'uomo il bisogno di una vita spirituale al di fuori di ogni religione, è stato incapace di mantenere le posizioni del suo primitivo ateismo. Dal *Hinayana* originale, deliberatamente areligioso, il buddismo s'è evoluto verso una nuova forma di religione popolare, suscettibile, per esempio nell'Amidismo, delle maggiori raffinatezze. Il Buddha, in esso, diventa anche lui un dio: il dio salvatore per eccellenza, al posto di tutti gli dei che lui stesso aveva eliminati dalle preoccupazioni dei suoi discepoli...

Sotto questo aspetto, il cristianesimo appare come una forma di « vita spirituale » in cui la nostra piú personale, piú interiorizzata relazione col Dio piú personale nella sua trascendente realtà, viene pienamente ammessa e formalmente coltivata. E da questo punto di vista non ci potrebbe essere

niente di piú opposto del cristianesimo alla tendenza che sembra inerente a tutte le vie della spiritualità indiana, anche a quelle che dopo d'essere state dominate per qualche tempo dal buddismo, l'hanno rifiutato sotto questa o quella sua forma. Nell'induismo, e in molte altre spiritualità dell'estremo Oriente piú o meno affini, come il taoismo cinese, l'uomo spirituale tende a far assorbire la propria personalità in una divinità impersonale. Il cristiano invece tende a una completa espansione di una vita pienamente umana e nel medesimo tempo pienamente personale, nella scoperta d'un Dio che non soltanto è persona ma è l'essere personale per eccellenza.

Forse nessuno meglio dello storico e psicologo delle religioni Rudolf Otto ha posto in maggior rilievo questa differenza o meglio quest'opposizione radicale. Il suo studio sull'argomento è tanto piú rivelatore per il fatto che tutte le tendenze del protestantesimo liberale di cui era imbevuto lo portavano piuttosto a minimizzare estremamente l'importanza delle concezioni dommatiche nella religione in genere e nel cristianesimo in specie. È perciò assai significativo vedergli mettere in evidenza, in uno dei suoi piú interessanti studi comparativi, questa caratteristica *sui generis* della vita spirituale propriamente cristiana.

Per il suo confronto egli ha scelto deliberatamente due esempi di grandi autori spirituali nei quali si poteva credere *a priori* che le differenze specifiche fossero ridotte a niente o quasi. Nel cristianesimo ha scelto Maestro Eckhart, nei cui scritti troviamo abbondantemente certe frasi che sembrano esprimere un desiderio di fusione, d'identificazione e anche di un beato sperdersi in Dio da parte della personalità distinta. Nel medesimo tempo ha scelto nell'induismo la figura di Çankara che, forse come nessun altro orientale, nel parlare dell'unione dell'anima con Dio mantiene certe formule personali finanche in quella che si potrebbe chiamare la sua « mistica ».

Nonostante quindi tutte queste condizioni che sembrano scelte apposta per attenuare eccessivamente le differenze tra due spiritualità, il confronto puramente scientifico e fenomenologico che ne fa Otto porta a risultati abbastanza decisi e

anche piú inaspettati. Se Çankara sembra avvicinarsi di molto all'esperienza cristiana d'un incontro personale con un Dio anche lui personale, un'analisi alquanto stringente delle sue formule fa vedere che non è là che gravita la sua affermazione. In lui, i termini che usa in rapporto all'esperienza che vuole caratterizzare, non hanno affatto quel valore che tendiamo ad attribuir loro. L'indistinzione finale tra Dio e l'uomo, i quali d'altronde non sono stati mai ammessi come due esseri ma solo come due forme dell'essere, e del medesimo essere, non può essere messa in dubbio nel suo pensiero. Al contrario, le apparenze panteistiche di Eckhart sono soltanto delle apparenze che non reggono a un attento esame. Anche quando pare vicino a una totale immersione della propria personalità nell'abisso di una divinità senza forma, Eckhart, studiato obiettivamente, fa vedere bene che Dio e l'anima, per quanto uniti possano essere, restano tra loro inconfusi come due esseri sostanzialmente distinti nella loro stessa unione...

Tuttavia, questo non è tutto. Una vita spirituale cristiana non è semplicemente dominata dall'*idea* indistruttibile, inestirpabile nel cristiano, che Dio è una persona. Questa vita sgorga dal *fatto* che Dio si è rivelato a noi come tale. Non c'è una spiritualità cristiana degna di questo nome, laddove manca la convinzione che Dio, in Cristo, s'è fatto conoscere da noi come qualcuno, con le sue parole e con le sue azioni personali. Tutta la vita spirituale dei cristiani è animata e formata dal fatto che Dio ci ha parlato e che la sua Parola vivente s'è fatta carne tra noi. In altri termini, nel cristianesimo la vita spirituale non parte da una certa concezione di Dio, e neppure dall'*idea* che è un Dio personale, ma dalla *fede*: la fede propriamente cristiana, e cioè l'assenso che diamo alla Parola di Dio, a quella Parola che s'è fatta conoscere da noi, che si è data a noi in Gesù Cristo.

Un confronto molto semplice basta a illustrare questo punto assolutamente fondamentale. Tutti quanti conosciamo la storia di Robinson Crusoe. In una prima fase della sua esistenza, apparentemente solitaria, sull'isola dov'è stato scaraventato dalla tempesta, si crede solo. Però ben presto nota alcune tracce del passaggio di uno diverso da lui. Una volta sono al-

cune ramaglie disposte in modo che solo un uomo poteva farlo, quantunque sia sicuro di non essere stato lui; un'altra volta sono le tracce di un fuoco ch'egli non ha acceso; infine scorge sulla sabbia l'impronta d'un piede non suo.

A questo punto della sua storia, Robinson non è forse quasi l'immagine dell'uomo che, riflettendo sul mondo nel quale si trova (o anche su se stesso), ha scoperto che Dio esiste e che, proprio al par di lui, non è soltanto qualcosa ma Qualcuno? Qui, l'uomo ha toccato il vertice piú alto a cui lo possa condurre la religione puramente naturale: l'ardente convinzione che Dio esiste e che esiste come una realtà non solo spirituale ma personale.

Tuttavia, le cose mutano completamente allorché Robinson vede Venerdì venirci incontro sulla spiaggia e parlargli, anche se dapprima non capisce il suo linguaggio. Adesso c'è in lui qualcosa di piú di una convinzione, sia pur ferma, che l'Altro esiste ed è anche lui Qualcuno. O meglio, questa convinzione per lui non è semplicemente la conclusione logica di un ragionamento astratto; è diventata un fatto, un fatto in cui lo impegnerà la sua esperienza piú vitale.

Lo stesso possiamo dire del cristianesimo, o del giudaismo prima del cristianesimo, in rapporto alla religione naturale. Dio e la sua personalità non sono piú semplicemente oggetto d'una convinzione razionale. Dio è conosciuto nel fatto sommatamente personale, interpersonale, della sua rivelazione. Piú precisamente, è conosciuto nella relazione personale che la sua iniziativa, e soltanto essa, di venirci incontro, sta per stabilire...

Notiamo però che tutto questo non sopprime né svaluta nessuna di quelle certezze religiose a cui l'uomo, qua e là, era pervenuto senza l'aiuto della rivelazione giudeo-cristiana. Bisogna piuttosto dire che queste certezze, oltre ad essere confermate, sono anche trasfigurate. Ma bisogna dire innanzitutto che il cristianesimo, o il giudaismo, nonostante queste comuni certezze, non può essere posto sullo stesso piano di una qualsiasi religione, o anche di una religione ideale in cui si potesse concentrare tutto il meglio delle altre religioni. La religione rivelata, dell'Antico e del Nuovo Testamento, è del tutto di-

versa. È un fatto, non già un'idea, quali che possano essere le immense conseguenze che una semplice idea possa avere sulla vita dell'uomo. Essa è il fatto dell'ingresso di Dio nella vita dell'uomo, non piú come idea, ma come una persona viva. E la fede cristiana aderisce proprio a questo fatto, fino al punto che, se questo fatto soltanto venisse soppresso, essa svanirebbe senz'altro.

Facciamo notare che questo fatto primordiale è innanzitutto il fatto che Dio ci ha parlato. Per capirlo ci può essere di particolare aiuto un filosofo ebreo contemporaneo: Martin Buber, il cui pensiero è nutrito di quella tradizione spirituale degli *Hassidim* in cui potremmo dire che il giudaismo è quasi risonante d'un'eco ancora vibrante della grande esperienza dei profeti.

Buber in effetti fa osservare che una persona diventa per noi realmente persona soltanto nella parola, nel dialogo. Uno col quale non avete mai parlato, uno che non vi ha mai parlato non è per voi veramente una persona. Un Tizio, di cui si parla, ma che non *vi* parla e col quale non parlate, non è realmente qualcuno per voi, ma solo qualche cosa, anche se cerchiamo di pensare diversamente, anche se sappiamo astrattamente che Tizio esiste personalmente, come noi. Soltanto il « tu », al quale ho parlato, è qualcuno per me, e possiamo dire che soprattutto il « tu » che m'ha parlato diventa effettivamente qualcuno.

Dio, il Dio d'Israele, il Dio della Bibbia, il Dio di Gesù Cristo è lui questo Dio, ed è l'unico che possa essere per noi non già un « tale » che rimane per noi sostanzialmente impersonale, ma un « tu », Qualcuno sul serio. Ed è questo « tu », innanzitutto perché s'è lui stesso manifestato a noi come « io » per eccellenza: colui che non ha atteso la nostra iniziativa di andargli incontro ma che ha preso lui stesso l'iniziativa del dialogo tra lui e noi. Così, nel medesimo tempo, egli si è imposto a noi come *la personalità* superiore e ci ha dato vita non solo come personalità embrionali ma come personalità veramente coscienti, veramente padrone di sé. Infatti noi non siamo e non possiamo essere delle personalità se ci chiudiamo

gelosamente in noi stessi. Al contrario, lo siamo solo in quel dialogo in cui l'« io » divino ci pone come suoi interlocutori, come quei « tu » che diventeranno veramente « io » a loro volta solo quando si rendono coscienti del suo appello, per darvi una risposta.

Già quindi è evidente che non è affatto una circostanza accidentale se il carattere eminentemente personale, interpersonale, della vita spirituale sia legato a una rivelazione, e meglio ancora a una Parola divina. Questi due dati sono intimamente legati nella natura delle cose. A dir vero, sono due aspetti correlativi di quel grande fatto che è il cristianesimo e che costituisce l'oggetto stesso della nostra fede. Dio ci ha parlato nella sua Parola, Dio s'è dato a noi: ecco quello che crediamo; e questa credenza non solo domina la vita spirituale cristiana ma ne è la sorgente, l'unica sorgente.

Inoltre, bisogna sottolineare, come giustamente è stato fatto da alcuni teologi protestanti contemporanei, cominciando da Karl Barth, che in una siffatta prospettiva non basta dire che Dio, il Dio che parla, è l'oggetto della fede cristiana. Bisogna anche dire che questa fede lo riconosce innanzitutto come soggetto nel rapporto, nel dialogo tra l'uomo e lui, o meglio tra lui e l'uomo. Effettivamente, è essenziale al fatto giudaico e cristiano della Parola divina non essere soltanto una certa risposta data da Dio al grido dell'uomo che lo cerca, ma l'iniziativa gratuita, libera e sovrana di Dio nel cercare per primo l'uomo che non lo cercava, che o non se ne curava gran che o non se ne curava affatto. Come dice il Vangelo: « Non voi per primi avete amato me, ma io per primo vi ho amato... ». Non è stato Israele a scegliere Dio, ma è stato Dio a scegliere Israele: lo ha eletto, lo ha chiamato, lo ha creato finanche col suo appello. Nel dialogo, Dio è il primo interlocutore che non solo va spontaneamente incontro all'altro, ma crea l'altro e non si stanca di ricrearlo chiamandolo nel buio.

Questo tema della parola che non solo salva ma crea, per sua virtù, che salva ricreando, è per davvero, secondo la formula profetica, « ciò che non era mai salito nel cuore dell'uomo ma che Dio ci ha rivelato... ».

La vita spirituale nella Chiesa cattolica.

Tutto questo lo si potrebbe dire di qualsiasi forma di vita spirituale nella quale sussista qualcosa di autenticamente cristiano, sia essa cattolica o protestante. Tutto questo è già vero della vita spirituale del giudaismo: perché anche questa dipende tutta quanta non solo dalla fede nel Dio che parla ma anche da quella fede che si concentra già sul dono di Dio per eccellenza datoci nel suo Messia, nel suo Unto, nel suo Cristo, sebbene il Cristo, in questo stadio, sia soltanto creduto nella speranza. Ma il carattere specifico di una vita spirituale cattolica è dato da una precisione supplementare e capitale: che cioè Dio non solo ci parla attualmente (come credevano gli ebrei dell'Antica Alleanza), non solo effettivamente ci ha già parlato in maniera definitiva nel suo Cristo (come credono anche i protestanti), ma continua a parlarci ancora, sempre nel Cristo, attraverso e nella Chiesa.

È proprio qui che il cattolicesimo appare non solo come una delle tante forme del cristianesimo, ma l'unica forma del cristianesimo in cui esso resta quel che l'antico giudaismo era già ma imperfettamente: non solo la religione d'una Parola passata, conservata nel suo tenore non però nella sua attualità, ma la religione della Parola definitiva e totale, sempre viva, sempre presente, sempre attuale.

Indubbiamente, la parte migliore della spiritualità protestante affermerà anch'essa, in una certa maniera, che la Parola divina, annunciata al mondo perfettamente e quindi definitivamente nel Cristo duemila anni fa, è suscettibile di restare (o meglio di ridiventare) per noi sempre attuale. Però il protestantesimo, in quanto si oppone al cattolicesimo, ammette che questa attualità è tutta interiore, e quindi individualizzata. Secondo Calvino, il protestante che legge la Parola divina, una volta ispirata dallo Spirito Santo, la può ritrovare attualmente illuminata per lui da ciò che egli chiama « la testimonianza interiore » di questo stesso Spirito Santo. Perciò il protestantesimo tende a realizzare una spiritualità che proviene tutta quanta dalla sola co-presenza e mutua relazione della persona

di Dio, rivelata nel Cristo dei Vangeli, e della persona individuale del credente.

Invece per il cattolicesimo non esiste una spiritualità cristiana pienamente autentica senza la realizzazione d'una co-presenza anche degli altri credenti, col Cristo e con noi, nella Chiesa. Ed è bene notare che tutto questo, nella visione cattolica, è necessario non solo di una necessità di mezzo ma è legato essenzialmente al fine stesso della vita spirituale.

Possiamo dire che nel protestantesimo le cose si svolgono o sembrano svolgersi come se l'incarnazione fosse finita con l'ascensione del Salvatore. Il ricordo di questa avvenuta incarnazione, passato nei Vangeli, sembra offrire soltanto una occasione di contatto diretto di ogni anima individuale con la Parola, la quale ha depositato una volta per sempre la sua espressione umana unicamente in quei libri.

Invece nella visione cattolica, la quale, secondo un certo numero sempre crescente di esegeti protestanti, continua semplicemente la visione della Chiesa apostolica, le cose si svolgono diversamente. Prima di essere depositata, per la sua definitiva espressione, in un testo scritto, la Parola di Cristo, che fa una cosa sola con lui, con la sua presenza vivente, resta sempre attualmente nella Chiesa in quanto questa è fondata sopra gli apostoli. Infatti, ciò che contraddistingue gli apostoli, nella loro missione, è il fatto che sono, come è indicato dal nome, degli « inviati » nei quali, misteriosamente, è presente Colui che li manda. « Chi ascolta voi ascolta me... Chi riceve voi riceve me... Andate, battezzate tutte le genti insegnando loro tutto quello che vi ho prescritto. Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo... ».

In altri termini, non soltanto il contenuto della Parola divina rimane presente nella Chiesa, attraverso i testi ispirati di cui essa è la custode; ma rimane presente la stessa Parola come atto vivente, come presenza. Infatti in Cristo è apparso evidente che l'uno non può stare senza dell'altra; perché il contenuto della Parola definitiva del Vangelo è Cristo stesso. Però Cristo è il mistero di una persona viva che, anche se si esprime sempre nelle stesse parole, non può essere comunicato veramente senza la sua presenza personale che sta dietro quelle

parole. E questo è proprio il significato dell'apostolato così come l'abbiamo definito poco fa.

Indubbiamente, il compito capitale di questa assistenza tutta speciale degli apostoli consistette nel metterli in grado, ispirati dallo Spirito proprio di Cristo, di raccogliere, di fissare e di illuminare, nelle loro epistole così come nei Vangeli scritti, la lettera di ciò che Cristo aveva detto e fatto. E tutto questo non doveva più essere rifatto.

Ma, un compito ugualmente importante, a dir poco, del loro ministero era di far entrare la Chiesa, che essi formavano, in una vera comunanza di vita con Cristo, una comunanza così reale che, ripetiamo, non si limitava al solo ricordo di ciò che Cristo aveva detto e fatto ma includeva la sua presenza perpetua che conservava tutto questo vivendo in lei e per lei.

I vescovi, successori degli apostoli nel loro apostolato, non devono aggiungere nulla al testo del Nuovo Testamento ma soltanto custodirlo tale e quale. In compenso, non solo per conservare la sua autentica interpretazione ma anche e soprattutto perché il Vangelo conservi nella Chiesa quella perpetua e vivente attualità che le è così essenziale, essi, al pari degli apostoli e per la loro successione, hanno sempre la sicurezza di questa presenza del Cristo promessa ancora una volta « fino alla fine del mondo ». La fedeltà dell'interpretazione che la Chiesa, seguendo lo Spirito di Cristo, darà alla lettera di ciò che egli ha detto e di ciò che gli apostoli hanno detto per sua virtù, è anch'essa garantita dalla certezza della sua presenza vivente, con i vescovi così come con gli apostoli, per tutto il corpo della Chiesa fino alla fine dei secoli.

Sicché è sempre nell'assemblea dei suoi — la quale rimane quella stessa assemblea che fu la Chiesa apostolica, perché coloro che la radunano sono i successori degli apostoli e i continuatori del loro apostolato — è sempre in questo definitivo popolo di Dio che Cristo annuncia il Vangelo, la suprema Parola di Dio, che è lui stesso, sempre con la stessa attualità, la stessa realtà personale, vivente, creatrice di vita.

Dunque nella Chiesa, vero corpo di Cristo, bisogna inserirsi per partecipare dello Spirito di Cristo e ricevere quindi le sue parole non già come una lettera morta ma come le pa-

role che restano sempre vivificanti perché restano sempre vive, sempre pronunziate dalla Parola stessa di Dio.

Se consideriamo lo scopo a cui mirava, comprendiamo pienamente come mai la Parola divina, rivelata completamente e data all'uomo nel Cristo, abbia voluto arrivare a noi e arrivi per questa via. Nella lettera ai Colossesi san Paolo ci dice che questo scopo consisteva nel riconciliare tutti gli uomini tra loro e col Padre celeste, nel corpo del Figlio suo. O meglio, come è affermato parallelamente nella lettera agli Efesini, consisteva nel ricapitolare tutte le cose nel Cristo. L'incarnazione dunque non è una fase passeggera nella proclamazione storica dell'unica Parola di Dio al mondo; essa deve non solo restare per sempre ma deve anche incorporarsi, per così dire, tutta l'umanità partendo dall'umanità di Cristo. In questo consiste quel che san Paolo presenta come una crescita del Cristo in noi: crescita che deve continuare, ci dice, « fino a che non arriviamo tutti quanti alla pienezza della statura di Cristo, in modo da formare in lui un solo uomo perfetto » (*Ef.*, 4, 13); e per questo definisce la Chiesa, in quel medesimo contesto, come « la pienezza (di Cristo): di Colui che si completa tutto in tutti » (*Ef.*, 1, 23).

Solo se si tien conto di tutto questo si capisce perché, come già dicevamo, sentire oggi la Parola di Dio, che è Cristo *nella Chiesa*, ci si impone come una necessità non solo di mezzo ma di fine. In realtà, il fatto che, per espressa volontà di Cristo, troviamo questa Parola sempre animata dal suo Spirito soltanto nel Corpo suo che è la Chiesa, si spiega magnificamente considerando che questa Parola proclama proprio la nostra unione con tutti in quel medesimo Corpo di Cristo « che si completa tutto in tutti ». Potremmo dire che qui il mezzo e il fine non sono due cose veramente distinte: il mezzo non è che il germe del fine, e il fine non è che lo sviluppo del mezzo. Fondato sull'apostolato, questo Corpo di Cristo che è la Chiesa, assume mediante l'apostolato tutta la sua realtà « ricapitolando ogni cosa in Cristo ».

In altre parole, potremmo dire anche che la Parola di Dio, nel Cristo, si rivolge alla Chiesa, produce la Chiesa. È quindi naturale che è necessario inserirsi nella Chiesa in formazione

per ricevervi, con tutta la sua attualità vivente, la divina Parola che è Cristo.

Infatti, che cosa ci dice questa Parola, se non l'amore di Dio che ci incalza e ci vuole unire tutti quanti e fare una cosa sola in lui? Quindi essa deve essere ascoltata nella stessa unità da lei creata; e la si ascolta effettivamente soltanto integrando, per la parte che spetta a ognuno, l'unità in formazione.

Dio ci chiama tutti quanti ad amarlo. Ma noi non possiamo amarlo come lui ci ama, con l'amore con cui ci ama, senza amare inseparabilmente da lui tutti coloro che lui ama inseparabilmente da noi. Il nostro dovere non è solamente di amare il prossimo *dopo* aver amato Dio; noi dobbiamo amare Dio *amando* il prossimo. L'esperienza della vita nella Chiesa è, in definitiva, l'esperienza della inseparabilità di questi due amori.

Il cristianesimo cattolico quindi non è altro che il cristianesimo integrale. La spiritualità cattolica è la spiritualità cristiana nella sua pienezza: una vita spirituale in cui la nostra vita più intima, più personale, si espande, lo ripetiamo, soltanto nella espansione della relazione personale che Dio vuole stabilire con noi parlandoci nel Cristo. Ma questa Parola di Cristo, questa Parola che è Cristo, la quale ci rivela l'amore di Dio rivelandoci la vita trinitaria delle divine Persone, ci rivela questo amore estendendolo a tutti gli uomini, estendendo, per così dire, nella Chiesa, la santa società della Trinità a tutta l'umanità.

È impossibile precisare, anche di poco, che cosa sia questa Parola di Dio che, rivolta all'uomo nel Cristo e nella Chiesa, deve dominare ogni autentica spiritualità cristiana, senza precisare subito, come già abbiamo fatto, che si tratta di una parola d'amore. Uno degli scopi principali di questo libro sarà di definire che cosa è l'amore di Dio annunziato da questa Parola: l'amore, come dice san Paolo, che è stato « diffuso nei nostri cuori dallo Spirito Santo » (*Rom.*, 5, 5). Però dobbiamo prima mettere in rilievo almeno alcune caratteristiche essenziali dell'amore di Dio rivelato dalla Parola di Dio, da questa Parola che in sostanza è Cristo stesso.

Infatti, possiamo dire che la fede, la quale sta alla base di ogni spiritualità cristiana con la sua accoglienza della Parola

divina, è essenzialmente fede nell'amore di Dio che questa stessa Parola rivela e manifesta. Da parte di Dio che parla, la relazione personale che egli vuole stabilire con noi nasce dal suo amore; da parte dell'uomo, essa nasce dalla fede che diamo alla rivelazione di questo amore.

Ma la fede cristiana non è fede in una qualsiasi specie d'amore di Dio. Essa è fede in quell'unico amore che la Parola ci rivela, che solo essa poteva rivelare e che di fatti essa solo ci ha rivelato.

È molto importante sottolineare subito questo punto. Infatti la nozione di « amore di Dio » è una nozione essenzialmente polimorfa. Il nostro mondo occidentale, prima del cristianesimo, fuori della rivelazione prima giudaica e poi cristiana, ha conosciuto in una maniera più particolare una certa nozione, talvolta molto sublime, dell'« amore di Dio ». Noi corriamo continuamente il pericolo di confondere questa nozione con la nozione, o piuttosto la realtà, che la Parola divina ci rivela; e perciò rischiamo di adulterare, senza accorgercene, questa Parola e di perdere realmente di vista, pur ripetendone le parole, l'essenza di ciò che essa vuol dirci e che soltanto essa ancora una volta ci può dire.

La prima caratteristica che distingue questo « amore di Dio », che ci è reso noto solo dalla sua Parola, è che si tratta di un amore di cui Dio stesso è il soggetto prima che possa divenire l'oggetto. È, in altri termini, non già principalmente l'amore con cui Dio viene amato ma l'amore con cui egli ci ama. Questa è la caratteristica fondamentale dell'« amore di Dio » propriamente cristiano, che i testi del Nuovo Testamento indicano sempre con la parola greca *agapè*. Invece, l'« amore di Dio » che la spiritualità greca estranea al cristianesimo, da Platone a Plotino, ha indicato col nome di *éros* è soltanto un amore che ha Dio come oggetto e che non può averlo in alcun modo come soggetto: è nient'altro che un amore col quale Dio può essere amato.

Essendo l'amore con cui Dio ama, l'amore suo personale, la *agapè* di cui parla il Nuovo Testamento non è fatta di desiderio, come lo sono i nostri amori umani. Essa non tradi-

sce in lui un bisogno da soddisfare; al contrario è un dono, un dono per eccellenza, un puro dono creatore. Dio non ama perché scopre, negli esseri che ama, una qualità preesistente al suo amore e che lo farebbe nascere. Al contrario, Dio rende amabili gli esseri, amandoli: infatti il suo amore conferisce loro non solo tutto quello che in loro può essere amabile, ma l'essere stesso.

Di conseguenza, questo amore di Dio non è solo un « amore spirituale » opposto a ogni « amore carnale ». L'*éros* platonico era così; ma questo *éros* era sempre fatto di desiderio: un desiderio di beni « spirituali » in opposizione ai beni « sensuali », ai beni « materiali ». Per questa ragione, anche per i greci più religiosi, gli dei non potevano amare. Dal momento che, per definizione, non mancavano di niente, essendo dei, che cosa avrebbero potuto desiderare? I greci diranno anche loro che l'« amore di Dio » muove ogni cosa, ma si tratta solo dell'amore con cui Dio è amato, in quanto Bene supremamente desiderabile. Al contrario, quando Dante parla dell'« amore che muove il sole e l'altre stelle », intende riferirsi alla *agapè*, all'amore con cui Dio ama tutta quanta la sua opera.

Soltanto Dio può amare così, con un amore che trascende ogni desiderio. Perché soltanto Dio può vivere, donando, prodigando se stesso, lui che è la sorgente di ogni bene, la sorgente infinita. Inoltre, il Dio cristiano non fa che amare con questo amore che appartiene a lui soltanto: è amore, quell'amore. Ecco quale è l'ultima parola della Parola divina: il significato e la realtà profonda della Parola di Dio fatto carne.

D'altra parte, il dono supremo che ci fa l'amore di Dio poiché è il dono non solo della vita in genere ma della sua propria vita, sarà anche il dono della possibilità, della capacità di amare come lui solo ama. La grazia, nella sua più intima essenza, è proprio questo, vale a dire il dono gratuito che la Parola ci promette e ci dà. E questa è anche l'esigenza che essa formula per noi.

Di conseguenza, la fede, riconoscendo l'amore di Dio in Cristo, accoglie l'appello che Dio ci fa: l'appello ad amare come noi siamo stati amati. E questo lo si ottiene in ultima analisi

nella Chiesa, che è il Corpo di Cristo costituito da tutti quelli nei quali lo Spirito di Cristo ha diffuso l'Amore del Padre. Così la Chiesa, intorno a Cristo, appare come una estensione, un'apertura, a tutta quanta l'umanità, della società delle divine Persone: della Trinità dell'Agapè.

Attuali divisioni della spiritualità.

I principi da noi enunciati dovranno in seguito essere sviluppati e chiariti; però già ci permettono di distinguere e di correggere alcune deviazioni contemporanee.

La prima è quella che chiameremo lo « psicologismo ». Con questo termine vogliamo designare quella tentazione molto in voga nella nostra epoca che consiste nel ridurre la vita spirituale ad alcuni stati di coscienza. Qui non vogliamo affatto minimizzare il considerevole contributo che la psicologia religiosa ha già dato e dovrà dare non solo a uno studio scientifico della vita spirituale ma a una illuminata pratica di quest'ultima.

D'altronde, in genere, una certa coscienza riflessa è diventata così caratteristica dell'uomo che sarebbe impossibile non tenerne conto nella spiritualità. Dalla fine del medioevo, l'uomo s'è abituato a una tale coscienza di sé, è diventato così attento ai propri stati d'animo che la sua vita spirituale, forse meno di qualsiasi altra zona della sua esistenza, non potrebbe più farne astrazione. Di fatti, il grande merito sia della scuola carmelitana (santa Teresa e san Giovanni della Croce) sia della scuola gesuitica (secondo sant'Ignazio di Loyola e i suoi *Esercizi spirituali*) consiste nell'aver saputo incorporare questo nuovo fattore nella spiritualità cristiana. Questi differenti autori spirituali hanno saputo rivolgere alla normale evoluzione dei nostri stati di coscienza, attraverso tutto il nostro sviluppo spirituale, quell'attenzione che essa richiedeva proprio in conseguenza del progresso della coscienza riflessa nell'anima contemporanea. Meglio ancora: sant'Ignazio in modo particolare ha saputo scoprire e far sistematicamente entrare in azione i diversi moventi della nostra vita cosciente a beneficio del progresso dell'anima nei suoi rapporti con Dio.

Tutto questo costituisce una delle più preziose esperienze che non si può assolutamente trascurare, tanto più che essa era richiesta da un mutamento, forse irreversibile, nella coscienza che l'uomo moderno ha preso di sé. Ma l'importanza acquisita nella spiritualità, in un tempo relativamente recente, da questi nuovi fattori non può però eliminare o minimizzare alcuni dati più primitivi e che permangono fondamentali. Soprattutto, da questa inevitabile evoluzione non si potrebbe falsamente concludere che la vita spirituale si riduca ad alcuni stati di coscienza e alla loro genesi mediante alcuni mezzi psicologici appropriati. Invece, guardando le cose in profondità, diremo che questi stati successivi di coscienza che si scagliano nel corso d'una vita spirituale, e specialmente della vita spirituale d'un cristiano, non si possono spiegare unicamente con una semplice analisi immanente. In altri termini, non dobbiamo supporre che contengano in se stessi tutta quanta la loro spiegazione.

Facciamo notare che la tendenza, e la tentazione, di tutti gli studi psicologici del secolo XIX ha portato allo studio degli stati di coscienza come se fuori di essi non esistesse niente altro. Pare che non si sia tenuto conto del fatto che questi stati, normalmente, sono polarizzati da un oggetto indipendente da esso, oppure non si è preso in considerazione questo fatto, come se non avesse alcuna importanza. Invece, la scuola fenomenologica ha messo in risalto l'impossibilità, l'irrealtà d'un serio studio degli stati di coscienza che non tenga conto di questi oggetti trascendenti alla coscienza ma a cui essa è quasi legata tutta quanta. La sua « intenzionalità », cioè il suo spontaneo riferimento a qualcosa che la supera, è un fattore non secondario ma centrale nella coscienza.

Evidentemente, questa è una verità abbastanza chiara e particolarmente importante quando si tratta della coscienza religiosa e di tutti i suoi fenomeni specifici. Nessuna spiritualità, e quindi tanto meno la spiritualità cristiana, dopo quanto abbiamo detto circa l'importanza che ha in essa la relazione personale con Dio, — nessuna spiritualità può essere studiata adeguatamente con un'analisi puramente psicologica. In essa la considerazione dell'oggetto, verso cui è diretta e centrata la psi-

ologia del soggetto religioso, è capitale. Farne astrazione significa fare astrazione di ciò che è essenziale in una spiritualità, qualunque essa sia. In modo particolare, non si può non solo interpretare ma semplicemente descrivere la vita spirituale cristiana facendo astrazione dal Dio che la domina: il Dio che ci parla per mezzo di Cristo nella Chiesa. Il suo procedimento, le sue aspirazioni, il suo movimento stesso diventano incomprendibili se si trascura il suo motore.

L'insufficiente valutazione di questo punto principale ha portato a una seconda deviazione della spiritualità moderna; intendiamo riferirci alla sua tendenza verso il sincretismo. Infatti, quando si è ridotta la vita spirituale a una pura questione di psicologia immanente, fatalmente si conclude che « l'esperienza religiosa », come si dice, è o può essere identica dappertutto. Dal momento in cui viene considerato come inesistente o senza importanza ciò che le dà un contenuto, non rimane, evidentemente, niente altro che ciò che riguarda la struttura fondamentale dell'anima umana, che è presso a poco invariabile.

Indubbiamente, uno storico e psicologo della religione del valore di Rudolf Otto, soltanto con l'acutezza delle sue analisi, potrà sfuggire a un'illusione che si fonda su un sofisma. Ma un mediocre studioso di queste discipline sarà facilmente tentato di credere che, in ultima analisi, e se si raggiungono le profondità dell'anima, le esperienze religiose di un protestante, di un cattolico, o anche di un buddista sono sostanzialmente uguali. Dopo di che, è facile concludere che la spiritualità ci fa varcare e superare le frontiere delle « Chiese » e dei « dommi ». Certo, i moderati ci diranno che questo non è un motivo per mandare all'aria queste « Chiese » o questi « dommi »; ci spiegheranno come queste cose possono essere utili per sostenere gli iniziandi; e arriveranno a concedere che possono avere un valore permanente, anche per gli animi più progrediti, ma solo a titolo di simboli, — vogliamo dire di simboli dei permanenti bisogni dell'anima umana. Il che vuol significare che nessuna « Chiesa », nessun « domma » particolare, ma più o meno tutte le « Chiese », tutti i « dommi » tendono verso le medesime realtà superiori che li trascendono.

Posizioni di simil genere vengono volgarizzate in alcuni scritti come *La filosofia eterna* di Aldous Huxley. Esse trovano o sembrano trovare una giustificazione in quella specie di gnosi che C. G. Jung tende sempre più a sovrapporre alle sue analisi psicologiche, che spesso sono geniali, e a confonderle con essa.

È innegabile che una siffatta posizione ha una specie di fascino anche su alcuni cattolici, e particolarmente su quelli il cui interesse per la vita spirituale è ristretto a un approccio strettamente psicologico. Notiamo che è perfettamente giusto che Dio è padrone dei suoi doni e che quindi, se vuole, può concedere esperienze meravigliose a uomini spirituali estranei alla fede cattolica e anche al cristianesimo. Questa verità ci deve imporre rispetto e simpatia anche per ciò che ci è più estraneo nelle spiritualità sviluppatesi fuori della Chiesa. Però non potrebbe affatto giustificare la tendenza a minimizzare l'importanza del domma cattolico per il normale sviluppo di una vita spirituale pienamente cristiana. Quanto abbiamo detto più avanti dovrebbe bastare a convincerci del contrario, che cioè l'accettazione del domma, la sua vivente conoscenza in seno alla Chiesa è la condizione *sine qua non* di una spiritualità veramente e pienamente cristiana.

Del tutto opposta, almeno apparentemente, a queste tendenze sincretiste è invece la tendenza, così viva ancor oggi tra noi, a favorire, anzi a creare di sana pianta certe spiritualità esageratamente specializzate. Se la precedente era frutto, non già della psicologia moderna come tale, ma di un'abusiva grettezza di questa, la tendenza di cui parliamo adesso fa piuttosto leva sulla storia, ma su una storia che rimane alla superficie delle cose.

Il ristabilimento degli ordini religiosi nel secolo XIX, spazzati via dalla Rivoluzione, portò a tutto un lavoro di ricostruzione in cui era inevitabile che entrasse un po' d'artificio. Secondo una visione della storia, spesso molto romantica, si sono riprodotte alcune istituzioni così come si erano formate in un periodo che veniva idealizzato. In questa ri-creazione, dobbiamo confessarlo, non sempre s'è saputo fare la tara esatta tra ciò che era semplice frutto di circostanze passeggera e ciò che

era permanente o essenziale. In particolare, nel campo della spiritualità, non solo ogni grande ordine ma ogni particolare congregazione si mise a cercare e a darsi, seguendo l'opera di questo o quel santo fondatore, una fisionomia che fu tutta particolare del fondatore. Così si arrivò non solo a distinguere storicamente delle scuole di spiritualità, come la scuola fiamminga o la scuola spagnuola, il che era pienamente legittimo, a patto che si conservasse anche sul piano della storia il significato di una certa relatività di queste distinzioni; ma si arrivò finanche a coltivare sistematicamente, nella loro e per la loro stessa distinzione, una spiritualità benedettina, gesuitica, carmelitana, ecc., ecc. Questo sarebbe stato legittimo se ogni ordine o congregazione si fosse limitato a raccogliere dai primi Padri gli insegnamenti che potevano applicarsi ai suoi compiti specifici. Ma possiamo dire lo stesso quando si cerca di creare, in ogni caso, una completa visione del mondo spirituale, sistematicamente chiusa in se stessa ed estranea, se non ostile, a quelle che si elaborano parallelamente? La risposta è senz'altro negativa. Siffatti tentativi, larvati o manifesti, comportano una ineluttabile contraddizione. Così per esempio, come è possibile mettere su una spiritualità teresiana e una spiritualità ignaziana come se fossero dei blocchi separati, quando sappiamo che santa Teresa aveva come direttori indifferentemente dei gesuiti, dei domenicani, dei francescani, al pari dei carmelitani, purché fossero uomini di Dio e bravi teologi? E sant'Ignazio stesso, nonostante la struttura così rigida della sua opera spirituale, non ha mai trascurato alcuna fonte di ciò che gli era accessibile della tradizione cattolica, cominciando dalle fonti monastiche, il cui ideale talvolta è stato radicalmente opposto al suo!

Bisogna dire senza mezzi termini che nessuna grande storica spiritualità cristiana si presta a simili sviluppi in compartimenti stagni, senza essere per ciò stesso adulterata, fino nella sua essenza, dai suoi discepoli, forse ben intenzionati ma che si rivelano come degli epigoni poco intelligenti rispetto ai maestri che pretendono servire. Inversamente, bisogna dire che una spiritualità particolare la quale si prestasse a simile trattamento

dimostrerebbe senz'altro di essere non già uno sviluppo autenticamente cattolico del cristianesimo ma soltanto una settaria deformazione. San Benedetto, san Francesco, sant'Ignazio non hanno mai voluto far altro che proporre ai loro contemporanei la spiritualità cristiana di sempre, la spiritualità cattolica, adattata però, nella sua presentazione più che nella sua sostanza, ai bisogni immediati della loro epoca.

Che pensare allora di quelle moderne spiritualità che hanno preteso definirsi senz'altro come una rigorosa specializzazione per certi ambienti o per certi stati di vita? Spesso sono apparse insieme con i recenti sviluppi dell'Azione cattolica specializzata; ma rispondono a una tendenza più generale di cui questa non è che un'espressione tra tante altre.

Da principio ci si era preoccupati di dare al « clero diocesano » una particolare spiritualità, concepita espressamente per dargli la possibilità di non essere in debito con i diversi ordini religiosi. Dopo, si è voluto costruire una spiritualità dei laici che, come tale, dovrebbe opporsi sia alla spiritualità dei religiosi, e specialmente dei monaci, sia alla spiritualità sacerdotale... Dobbiamo riconoscere che in questi sforzi il meglio e il peggio troppo facilmente si danno la mano. Si può avere una idea degli inestricabili dedali in cui si sono cacciati, a proposito della spiritualità dei laici che si vorrebbe opporre in modo particolare alla spiritualità monastica, se si pensa che i monaci primitivi, i creatori della spiritualità monastica per eccellenza, erano e non volevano essere altro che dei pii laici!... Quanto all'idea di una spiritualità del clero diocesano, che verrebbe ad aggiungersi come una piccola cappella alle spiritualità dei diversi ordini religiosi, basta notare che essa è in flagrante contraddizione con l'ideale della grande spiritualità sacerdotale del XVII secolo francese, la quale era direttamente ispirata dai Padri, e in modo particolare da san Giovanni Crisostomo e da san Gregorio Magno. Questo ideale, secondo le indimenticabili formule di Bossuet nell'orazione funebre per il P. Bourgoing, non era forse l'ideale di gente che non ha mai voluto « avere altra regola che le leggi date da Gesù Cristo alla sua Chiesa, né altri superiori che i suoi vescovi »?...

Quanto poi alle spiritualità « operaia », « rurale », « studentesca »... che abbiamo visto proporre in alcuni ambienti specializzati di Azione cattolica, pare che si sia confusa la giusta preoccupazione di impregnare della spiritualità del Vangelo i problemi propri di ogni ambiente particolare con un vago e chimerico proposito, che, se fosse definito (o definibile), porterebbe a conformare il Vangelo alla mentalità, alle deformazioni professionali, ai pregiudizi o ai capricci esistenti in siffatti ambienti... In questo modo, ci vuol poco a metter su un cristianesimo, o una moltitudine di cristianesimi di classi o di cricche i quali si troverebbero direttamente condannati dall'esclamazione dell'Apostolo: « Non c'è più né greco né giudeo, né circoncisione né incirconcisione, né barbaro né scita, né schiavo né libero, ma il Cristo che è tutto in tutti » (Col., 3, 11). Infatti, come dice ancora lo stesso Apostolo, ciò che definisce la spiritualità cristiana non è la distinzione, naturale o no, di questo o quel cristiano o di questo o quel gruppo di cristiani, ma « una fede, un battesimo, un Signore, uno Spirito e un Dio e Salvatore di tutti ». Indubbiamente, lo stesso Spirito che agisce in tutti deve chiedere agli uni e agli altri di compiere diverse funzioni nell'unico Corpo di Cristo, e pertanto la stessa spiritualità deve avere diverse applicazioni. Ma non per questo si potrebbe parlare di diverse « spiritualità cristiane » senza tener sempre presente che esse, se sono effettivamente cristiane, differiscono solo sul piano relativamente esteriore e secondario delle applicazioni, mentre l'essenza della spiritualità cristiana veramente cattolica rimane una e inalterabile.

A dir vero, nella deformazione di queste specializzazioni esagerate, ritroviamo, nonostante certe prime apparenze, lo stesso errore iniziale che abbiamo trovato nell'errore sincretista: uno squilibrio tra il soggetto religioso e l'oggetto della sua religione, per cui l'attenzione che il soggetto dovrebbe fissare sull'oggetto si rivolge su se stesso fino ad assorbirsi in esso. Ma, proporzionatamente a questo atto, ciò che svanisce è la religione, la stessa spiritualità in quanto religiosa (o semplicemente in quanto « spirituale »).

Nota al capitolo primo.

Per un confronto tra le spiritualità delle diverse religioni, si può consultare il volume collettivo su *Les grandes Religions*, edito dalla rivista « Life » e tradotto in francese nel 1959, la *Storia delle religioni*, a cura di P. Tacchi Venturi (Utet, 5ª ed. a cura di G. Castellani, voll. 3, 1963), la *Storia delle religioni*, di Nicola Turchi (Sansoni, voll. 2, 1953), e *Cristo e le religioni nel mondo*, a cura di F. König (trad. ital., voll. 3, Marietti, 1962). L'opera di Rudolf Otto menzionata in questo capitolo è stata tradotta in francese col titolo: *Mystiques d'Orient et mystiques d'Occident*, Parigi 1951. Su questo argomento, cfr. anche l'opera d'un cattolico, JACQUES ALBERT CUTTAT, *La rencontre des religions*, Parigi 1958.

<i>pag.</i>	9	<i>Prefazione</i>
	11	<i>CAPITOLO PRIMO - La vita spirituale secondo la tradizione cattolica</i>
	17	La vita spirituale nel cristianesimo
	23	La vita spirituale nella Chiesa cattolica
	30	Attuali divisioni della spiritualità
	39	<i>CAPITOLO SECONDO - La vita spirituale e la Parola di Dio</i>
	41	La Parola di Dio come fonte della vita spirituale
	44	Parola di Dio, Bibbia e liturgia
	48	La lettura liturgica e l'interpretazione tradizionale della Bibbia
	51	La Bibbia meditata e il mistero di Gesù
	55	I significati delle Scritture

<i>pag.</i>	56	La liturgia, scuola della meditazione
	63	L'orazione e la « lectio divina »
	64	Metodi di lettura spirituale
	69	La « lectio divina » propriamente detta
	75	CAPITOLO TERZO - <i>La preghiera</i>
	77	Preghiera vocale e preghiera mentale
	81	L'ufficio divino come fermento della preghiera personale
	89	Meditazione e contemplazione
	96	Passività e attività nella preghiera
	104	Il metodo ignaziano
	106	Il metodo sulpiziano
	107	Altri metodi d'orazione
	109	Il Rosario
	117	La preghiera costante
	119	La preghiera di Gesù
	121	Lode e domanda
	129	CAPITOLO QUARTO - <i>La vita sacramentale</i>
	131	Parola e sacramento
	133	La messa, centro della vita sacramentale
	140	Il battesimo
	142	La cresima
	143	La penitenza
	144	L'ordine
	147	Il matrimonio e il sacramento degli infermi
	149	Spiritualità sacerdotale e spiritualità laica
	153	CAPITOLO QUINTO - <i>I principi della vita ascetica</i>
	155	Il significato cristiano dell'ascesi
	158	L'Antico Testamento e l'asceti
	162	Il Vangelo e l'asceti

<i>pag.</i>	163	Ascesi e martirio
	165	L'asceti dell'antico monachesimo
	167	Gli sviluppi dell'asceti medioevale
	169	Sviluppi dell'asceti moderna
	173	CAPITOLO SESTO - <i>Ascesi e umanesimo cristiano</i>
	176	La dottrina cristiana dell'uomo
	181	L'uso delle formule dell'antropologia greca da parte degli spiritualisti cristiani
	189	La caduta e lo stato di natura decaduta
	193	La ricerca di Dio da parte dell'uomo decaduto
	197	CAPITOLO SETTIMO - <i>L'asceti della croce e le diverse vocazioni cristiane: la spiritualità laica</i>
	200	Le diverse vocazioni cristiane
	201	La vocazione laica in quanto vocazione del battezzato
	204	La vocazione laica in quanto vocazione alla vita « nel mondo »
	205	Il lavoro
	207	Il matrimonio
	210	La paternità e la maternità
	211	La morte
	213	L'elemosina
	215	La preghiera e la vigilanza
	216	Digiuno e continenza
	220	La misura nell'asceti
	223	CAPITOLO OTTAVO - <i>L'asceti della croce e le diverse vocazioni cristiane: la spiritualità monastica</i>
	226	Fuga dal mondo e salvezza del mondo
	228	Consigli e precetti
	232	La via e la vocazione monastica

<i>pag.</i>	234	Vocazione monastica e vocazione comune
	238	La continenza e il risveglio dell'anima
	240	Il combattimento spirituale e la pace interiore (<i>hesychia</i>)
	244	L'attrazione del deserto e lo Spirito
	248	Cenobitismo ed anacoresi
	251	Anacoresi e paternità spirituale
	253	CAPITOLO NONO - <i>Le diverse vocazioni apostoliche: la vocazione sacerdotale e le vocazioni « religiose »</i>
	255	Le vocazioni apostoliche
	256	La vocazione sacerdotale
	258	L'opera sacerdotale
	261	Caratteri particolari dell'ascesi pastorale
	265	Il celibato sacerdotale
	270	La vocazione sacerdotale e l'episcopato
	272	La vocazione diaconale e gli ordini minori
	275	Il problema dei sacerdoti con funzioni non sacerdotali
	277	Le diverse forme della vita « religiosa » attiva
	280	Il significato spirituale della « vita religiosa » attiva o apostolica
	283	Nuovi tentativi contemporanei di vita religiosa e istituti secolari
	284	Azione cattolica e spiritualità
	287	CAPITOLO DECIMO - <i>Lo sviluppo della vita spirituale: la purificazione</i>
	290	Progressi e alternazione
	291	Le tre vie
	292	La purificazione
	295	I vizi
	298	La lotta contro le impressioni sensibili
	300	Purificazione e pratica dei consigli, specialmente dell'obbedienza
	302	Il principio e il termine della purificazione

<i>pag.</i>	309	CAPITOLO UNDICESIMO - <i>Lo sviluppo e i ritmi della vita spirituale: illuminazione e unione</i>
	312	La via illuminativa e lo sviluppo delle virtù
	314	La conoscenza di Dio
	318	Lo sviluppo della « gnosi »
	324	La « conoscenza » propria della via illuminativa
	327	Il passaggio alla via unitiva
	331	Progressi e ritmi spirituali
	337	CAPITOLO DODICESIMO - <i>La vita mistica</i>
	340	La possibilità e il significato dell'esperienza mistica
	345	La mistica del Nuovo Testamento
	347	Fede e visione, amore e visione
	351	Natura dell'esperienza mistica
	356	Il posto della mistica nella vita cristiana
	357	Le vette dell'unione mistica
	361	CONCLUSIONE - <i>I coadiuvanti della vita spirituale</i>
	366	<i>Alcune indicazioni sui grandi classici della vita spirituale</i>