

SPIRITUALITÀ, FEDE, TEOLOGIA*

Il problema è duplice. Da un lato, si tratta di presentare il rapporto tra spiritualità e fede, dando al primo termine il significato di «vissuto» o di «esperienziale» che gli è primario; e chiedendosi quale ruolo abbia la fede (cristiana) nella spiritualità intesa in senso cristiano, se ne sia un elemento, o se la possa esprimere adeguatamente. Da un altro lato, il problema si pone sul versante della teologia, cioè del «comprendere» credente: e il discorso è quello del rapporto tra una teologia della fede e una teologia della spiritualità: se la prima sia una premessa per la seconda, o se la seconda non sia che l'esecuzione compiuta della prima, o se si dia un'altra ipotesi. Ovviamente, ciò può avvenire sul presupposto di un certo modo di concepire i rapporti generali tra fede e teologia.

I. SPIRITUALITÀ E FEDE

Riformuliamo la domanda: qual è il ruolo della fede cristiana nella "definizione" – in termini di determinazione reale, prima e più che di precisazione o chiarificazione concettuale – della spiritualità cristiana? Fino a che punto la fede qualifica o sintetizza la spiritualità, e perciò fino a che punto o a quali condizioni la spiritualità può essere definita in funzione della fede, o può essere considerata funzione della fede?

Alla domanda così posta, si può essere condotti a cercare risposta lungo due versanti.

* Pubblicato in «Teol(M)», 9 (1984), pp. 117-129.

1.0. Il primo è sostanzialmente biblico: da qui appare che l'esistenza-esperienza "secondo lo Spirito" è certamente una esistenza-esperienza nella fede, secondo la fede e perciò anche - crediamo di poter dire - è un'esperienza della fede. D'altra parte, però, è universalmente noto che il Nuovo Testamento, con non minore chiarezza e insistenza, sintetizza nella carità, nell'*agàpe*, la vita secondo lo Spirito, in quanto la collega con il dono dello Spirito in tal modo da presentarla come la risultanza più comprensiva della sua presenza-azione nell'uomo. Sembra che, dunque, di dover concludere se non per la illegittimità, almeno per la problematicità di una interpretazione della spiritualità in termini di fede. Più proprio sarebbe parlarne in termini di *agàpe*; o - quantomeno - individuare una tensione, di fronte alla quale è difficile decidersi.

In realtà, la linea di soluzione sembra offerta dallo stesso Nuovo Testamento: non solo nel senso che fede e *agàpe* sono coestensive nell'esistenza secondo lo Spirito, ma anche e fondamentalmente nel senso che l'*agàpe* è compresa nella fede adeguatamente intesa, e insieme ne è l'autentica manifestazione. La cosa potrebbe illustrarsi come segue.

a) L'*agàpe* dev'essere vista anzitutto in Dio: sintetizza l'essere e il fare di Dio per noi. Ora dell'*agàpe* così intesa non si parla se non facendo riferimento alla *manifestazione* (alla «verità», direbbe Giovanni) che è il dono del Figlio, cioè a Gesù Cristo. L'*agàpe* divina è dunque, finalmente, il dono di sé liberamente manifestato; più adeguatamente, è questo dono manifestato, cioè Gesù, che mediante lo Spirito si universalizza e si interiorizza negli uomini.

b) In noi non si dà *agàpe* se non nella fede: cioè se non perché si accoglie il dono manifestato. Quindi, non solo conoscendolo, ma riconoscendolo, e ubbidendogli per il presente e per il futuro, e così scegliendolo e scegliendo l'esistenza con lui e secondo lui, perché ne venga formata. Atteggiamento complesso, dunque, simultaneamente teorico-pratico, quello della fede, che solo violentemente potrebbe essere confinato al puro piano cognitivo.

Di esso, si può in un certo senso dire che dà fondamento all'atteggiamento dell'*agàpe* e lo anticipa: se questa viene intesa anzitutto come l'esistenza nostra svolta secondo la forma del dono manifestato,

quindi secondo la forma dell'esistenza di Gesù Cristo, del suo gratuito, libero, benevolente donarsi e consegnarsi.

Ma forse più precisamente si deve dire che l'atteggiamento biblico della fede è già in se stesso agapico: sia in quanto non potrebbe non essere un restituirsì, un consegnarsi all'*agàpe* manifestata e secondo il senso stesso dell'*agàpe* manifestata, che è sempre il Figlio Gesù Cristo; sia in quanto codesto consegnarsi o restituirsì non può essere termine a se stesso, perché non può non ubbidire o non lasciarsi associare a condividere il movimento di dedizione illimitata e universale che caratterizza l'*agàpe* divina manifestata in Gesù Cristo. Ad un'*agàpe* in dedizione universale non si ubbidisce, né si serve se non accettando di lasciarsi portare dal suo stesso movimento, nella sua stessa direzione. Questo, come in Cristo stesso, diviene il contenuto sintetico adeguato dell'obbedienza all'*agàpe*; in questo finalmente consiste il suo accoglimento.

c) Ma se ciò è esatto, bisogna concluderne che, al livello radicale, l'*agàpe* non succede alla fede, come neppure la fede precede l'*agàpe*. Sembra di dover dire piuttosto che l'*agàpe* esiste o vive anzitutto all'interno della fede, o - forse meglio - come fede.

Questo dunque è il dinamismo fondamentale secondo cui si definisce l'esistenza secondo lo Spirito. Se si vuole, si potrebbe anche dire che la fede è il primo modo dell'*agàpe*, quello fondamentale, e secondo il quale viene prefigurato o anticipato nel soggetto il secondo modo dell'*agàpe*, per il quale una esistenza umana può configurarsi e svolgersi come memoria e testimonianza del dono manifestato, Gesù Cristo, perché esprima finalmente una donazione "come" la sua.

1.1. È ovvio che una simile visione delle cose viene non solo impoverita ma ridotta da una interpretazione antropologica della fede e dell'*agàpe* che anzitutto ne fa rispettivamente un atto della facoltà di intelligenza e della facoltà di volontà, oltretutto esponendo la riflessione sul complesso rapporto tra fede e *agàpe* al rischio di risentire della problematica, in sé non direttamente pertinente, circa il primato del conoscere (intellettivo) o del volere.

Che ciò sia accaduto nella storia della letteratura e dei movimenti spirituali è fuori discussione: particolarmente incidendo nel senso di un atteggiamento anti-intellettualistico sia dei "mistici" sia dei loro interpreti. Non è questo il luogo per riprendere un simile complesso problema. Ma si potrà almeno far rilevare, sulla scorta delle riflessioni precedenti, il paralogismo che, identificando l'esperienza contemplativo-mistica nell'*affectus voluntatis* superiore all'*intelligere*, ne concludesse non solo che tale esperienza è esperienza dell'*agâpe*-amore, ma che in essa l'*agâpe* supera la fede, e proprio per questo è una specie di esperienza-vertice.

Se fede equivale a «concetto», a «discorsività», a «*cogitatio-meditatio*» ecc., la cosa potrebbe anche sostenersi: almeno perché la soglia contemplativa si caratterizza fenomenicamente appunto per una semplificazione meta-concettuale e meta-discorsiva, che è una specie di "sapere" – non necessariamente gratificante – l'amore e attraverso l'amore. Ma se fede equivale a quel complesso atteggiamento teorico-pratico che conosce e riconosce la manifestazione dell'*agâpe* divina come radicale provocazione alla libertà e appello al consenso nella direzione del dono di sé "come Cristo", non si può dire altrettanto. L'*agâpe* non può superare la fede, perché questa è il modo primo, fondamentale, radicale dell'*agâpe* stessa in *statu viae*. E il modello che ne consente la comprensione sembra, in prima istanza, quello che una fenomenologia del rapporto uomo-verità metterebbe in evidenza: la fede-*agâpe* o l'*agâpe*-fede, di cui discorre il Nuovo Testamento, sarebbe così la determinazione eccedente e insieme normativa della generale dimensione teorico-pratica, cognitivo-amante del rapporto tra l'uomo e la verità assoluta.

Da ciò non concluderemo subito alla giustificazione, in sé tutt'altro che semplice, del fatto che sia nell'uomo che "dimora" nella verità, sia nell'uomo che esplicitamente e fenomenicamente vive nella forma della fede-*agâpe* è reso possibile il raggiungimento di una soglia contemplativo-mistica, che superi la discorsività.

Semplicemente ribadiamo che lo *status quaestionis* non potrebbe essere in ogni caso quello della fede-intelligenza, superata dall'*agâpe*-amore (o volontà). L'aporia di questa *analysis contemplationis* ci sembra omologa all'aporia della *analysis fidei*: a misura che l'una e l'altra

non si fanno più provocare dal riferimento a ciò che secondo la Bibbia significano la fede e l'*agâpe*.

1.2. Quanto non si dovrebbe concedere ad una riduzione del discorso neotestamentario sui rapporti fede-*agâpe* a quello del rapporto tra le facoltà o gli atti di intelligenza e volontà, si potrebbe e dovrebbe invece concedere – a nostro avviso – per l'interpretazione dell'esistenza spirituale nello spazio dell'interazione tra *fides quae* e *fides qua*. La vita spirituale può apparire qui, almeno per l'impiego del termine, come «fede»; ma ancora una volta sarebbe evidentemente operazione nominalistica se tutto si riducesse ad una questione di omonimia, e quindi se si usasse la *fides* scolastica cui lo schema fa riferimento, per coprire la ricchezza indubbiamente maggiore della «fede» biblica. Se però lo schema *fides qua/fides quae* lo si mantiene aperto, fino a precisare che la *fides quae* non sono innanzitutto "le verità cristiane", ma è il manifestarsi del dono del Figlio unico nella sua comprensività e assolutezza; e che, corrispettivamente, la *fides qua* esprime tutto quel complesso atteggiamento di riconoscimento-accoglimento-consenso che è già in se stesso agapico e che perciò preconcitene un'esistenza che si svolge come *agâpe*, allora non vi sarebbe più obiezione al suo impiego per riesporre il rapporto tra fede e spiritualità nella direzione biblica.

Resterebbe da riconoscere un primato della *fides quae* sulla *fides qua*: non solo nel senso che questa si lascia determinare da quella, ma nel senso che la *fides quae* giustifica in radice, e perciò fonda, che si dia una *fides qua*.

2.0. Ma il problema della legittimità di individuare nella fede l'elemento sintetico della spiritualità si pone anche da un altro versante: quello della storia della spiritualità o – più in particolare – quello delle diverse spiritualità storiche.

Qui infatti la panoramica sembra assai più complessa, a prima vista. Ci sono effettivamente delle «spiritualità» che, spontaneamente, sembrerebbero allinearsi nella direzione della «fede». Tale, ad esempio, il filone monastico: a misura che esso si qualifica nella direzione della *lectio* e della celebrazione, e così si edifica sul primato non solo

ricosciuto ma istituito dell'Oggettivo cristiano, della *fides quae*, tramite le due "memorie" della "scrittura" della Parola e della celebrazione.

Tale anche, ma questa volta sul versante prevalentemente dell'esperienza o del vissuto soggettivo, il complesso filone emergente a partire dalla spiritualità tardo-medievale: dove l'itinerario spirituale è presentato, e interpretato, intrapreso come itinerario della fede più o meno faticosamente, e perfino drammaticamente, vissuta: per concludersi poi o nel senso della luminosità contemplativo-mistica, o in quello di una desolante esperienza di distanza.

Ma accanto a questi significativi cammini, altri se ne individuano che sembrano collocarsi nella direzione dell'amore. La vita spirituale è vista qui – "teocentricamente", se si vuole utilizzare una certa categoria storiografica – come un cammino nell'amore: un amore che viene condotto al "disinteresse" e quindi a una specie di ermeneutica vissuta del desiderio, per denunciarne le ambiguità possessive e aggressive. L'amore "puro", l'amore "devoto": espressioni di una volontà che ricerca solo la Volontà di Dio, e vive la tensione tra "conformità" e "abbandono", sulla base di una sorta di "indifferenza", che è libertà di fronte a tutto ciò che non sia volontà di Dio: altro immenso campo di sintesi non solo dottrinali ma vissute, secondo le quali realizzare l'esistenza secondo lo Spirito. Su questo terreno, è noto, fiorisce poi tutta una vasta esperienza di azione cristiana: vista frequentemente, anche se non sempre, come «carità». Il binomio «volontà di Dio e azione» sembra raggiungere in molti casi quello classico di «contemplazione e azione» e sostituirsi ad esso.

2.1. Lesemplificazione addotta non è evidentemente esaustiva ma basta ad illustrare in che senso le spiritualità storiche sembrano porre in questione l'adeguatezza di una lettura della vita «secondo lo Spirito» in termini di «fede».

Le opzioni parrebbero ritornare ad essere due: nel senso della fede; nel senso dell'amore. Ma, in proposito, andrà anzitutto richiamato – nei termini più generali – che l'individuazione di tipologie spirituali sotto il profilo storico non ha una immediata rilevanza teorico-sistemica, e non conclude pertanto subito in questa direzione. Per-

mette certamente una prima unificazione del dato, nel senso della sua organizzazione; traccia delle mappe, mostra le ragioni storiche del dato, ne individua le coordinate, ne coglie la coerenza di fatto con l'ambito di appartenenza: ma non sostituisce il momento dell'interpretazione e della valutazione teoretiche, e quindi anche il momento della riflessione critico-sistemica propriamente detta.

Di tale natura, invece, è la riflessione teologica sul dato storico emergente e tipologicamente organizzato delle spiritualità. Ad essa pertanto spetterà di procedere al confronto; nel nostro caso, dei due filoni tipologici con il fondamentale e normativo dato biblico concernente il rapporto fede-*agape*. Confronto critico: che non si dia dunque frettolosamente per già risolto nel senso della continuità il rapporto tra le due tipologie e il dato neotestamentario: come se questo fosse aperto ad una tensione-alternativa tra la fede e l'*agape*.

Se infatti si opera con senso critico quel confronto, e se si accetta che lo schema di lettura da noi proposto per il dato biblico si sostiene, allora – per quanto strano possa sembrare – si dovrebbe ipotizzare, sempre per il nostro caso, che il raccordo tra dato biblico e dato storico avvenga, in maniera varia e diversamente articolata, attraverso il grande tema o il grande schema di valore offerto dalla tensione tra contemplazione e azione, propriamente là dove esso cerca la ricomposizione lungo la direttrice della «contemplazione nell'azione» o dell'«azione nella contemplazione» e simili, e scopre la giustificazione, ma anche la relatività, dell'azione intesa primariamente come «agire».

Soprattutto in questi casi, al di là dei richiami storico-culturali che i termini conservano, il discorso sulla contemplazione-azione ritrova suggestivamente lo *status quaestionis* biblico circa il rapporto tra la fede e l'*agape*, magari anche nell'accezione tipica del rapporto fede-opere (Paolo), o di quello tra l'«opera di Dio» che è il credere e l'operare dell'uomo (Gv 6).

Se, dunque, si può mostrare per ognuna delle due tipologie ricordate che in esse sta – nella sostanza se non nei termini – la tensione/ricomposizione di contemplazione e azione nel senso indicato, si può anche mostrare che – attraverso le diverse unificazioni esperienziali – in entrambe le tipologie opera non l'alternativa o l'opzione rispet-

tivamente per la fede o per l'amore, ma la medesima sintesi di fede e di *agâpe* biblicamente intese, o – meglio – la medesima tensione ad essere simultaneamente fede e *agâpe*, secondo la rispettiva capacità, che il Nuovo Testamento ad esse riconosce, di dire – da lati diversi – l'intero dell'esistenza cristiana.

Questa è, dunque, e rimane l'emergenza unitaria, sotto il profilo teologico, che le due tipologie portano in sé, e da cui si lasciano ultimamente normare. Pertanto esse non costituiscono obiezione a una lettura sistematica della spiritualità cristiana in termini di fede.

II. TEOLOGIA DELLA FEDE; TEOLOGIA DELLA SPIRITUALITÀ; TEOLOGIA

1. Il passaggio dal discorso sulla fede al discorso sulla teologia si fa anzitutto riflettendo sulla presenza – nel credere – di un momento, anzi di una dimensione specifica, per quanto non esaustiva: il momento-dimensione del «comprendere».

Volentieri continueremo a distinguere, parlando del credere – secondo quella comprensività che il Nuovo Testamento ci ha suggerito – il «comprendere» dal «sapere». Non si vive la fede-*agâpe* o l'*agâpe*-come-fede se non al modo di un «sapere» Gesù, manifestazione dell'*agâpe* divina: sapendo il rapporto con lui, e quindi sapendo se stessi in quanto determinati, consapevolmente e liberamente, dal rapporto con lui.

In questo senso, continueremo a parlare di fede in termini di «esperienza»; assumendo questo vocabolo nel significato fenomenologico generale di «sapere-la-verità»; e dando a «sapere» quel significato teorico-pratico, cognitivo-amante di cui si è detto, e in cui si trova implicata la libertà che può acconsentire, e acconsente.

Quanto a «comprendere», noi lo assumiamo nel suo significato propriamente cognitivo e almeno minimalmente critico di fronte al manifestarsi della verità: nel caso della fede cristiana, di fronte alla manifestazione che è il Cristo Gesù. «Comprendere» è insieme «capiere» e «riconoscere» (nel senso di valutare positivamente la plausibilità di quanto si manifesta come verità e, quindi, la sua credibilità e

il suo carattere di legittima provocazione della libertà). È il momento e la dimensione propriamente intellettuale della fede, che non deve attrarre a sé l'intero credere; ma neppure deve essere sottovalutata o espunta perché il credere non sia ricondotto ad un fiducialismo volontaristico, propriamente ingiustificabile e indicibile, oppure ad una «scommessa».

Del resto, che il «comprendere» sia un momento-dimensione del credere lo si può vedere giustificato dal carattere stesso del credere, in quanto suscitato e obbediente al *manifestarsi* della verità, in concreto al suo manifestarsi-come-Gesù.

2. La legittimità, anzi la doverosità di un «comprendere» quale momento-dimensione del credere, giustifica e, in termini non individuali ma generali, rende doverosa la teologia. La quale dunque è e deve restare un modo della fede: è la fede-che-comprende, non che si riduce razionalisticamente o che, comunque, compromette la propria identità. D'altra parte, credere e fare teologia non sono la stessa cosa: ancor più, per quanto sempre nella medesima linea, che non il comprendere nei confronti del credere. A queste condizioni, fare teologia è un valore; e l'essere teologo è una figura di valore.

Riprendendo l'antica terminologia monastica, si direbbe che questo esercizio del comprendere, come modo della fede, potrebbe corrispondere alla *cogitatio*: purché però non si veda il *cogitare* semplicemente come interlocutorio rispetto al *contemplari*, e quindi in definitiva da superare nella contemplazione. La contemplazione è nella linea del credere come «sapere», nel senso che abbiamo sopra indicato. Ma questo «sapere» non toglie spazio al «comprendere» della fede e non lo assume in sé.

Meno ancora si dovrebbe identificare il comprendere teologico con il discorso «meditativo», qualora la meditazione di cui si parla qui fosse – secondo l'accezione della storia della spiritualità moderna – un modo dell'«orazione»; che come tale si distingue dal modo contemplativo di fare «orazione».

La cosa merita forse meno di essere sottolineata: e, del resto, un maestro come Giovanni della Croce ha mostrato di avere, su ciò, tutta la desiderabile chiarezza.

In conclusione: il comprendere teologico, in cui prende corpo in maniera critico-rigorous il comprendere della fede, è un valore permanentemente entro la fede stessa, pur non adeguando – né in sé né nel teologo – l'intera realtà del credere, o del credere-come-sapere.

3. Che cosa propriamente "comprende" la fede e, quindi, che cosa propriamente comprende anche la teologia?

La risposta ovvia e formale potrebbe essere: la fede-che-comprende, e quindi anche la teologia, comprende il proprio oggetto. Ma l'oggetto, cioè il manifestarsi della verità in Gesù o come Gesù, non può essere concepito a prescindere dal rapporto che esso è intenzionato a suscitare, e quindi a prescindere dalla determinata figura di fede che esso fa sorgere. Utilizzando la terminologia già impiegata: l'oggetto da comprendere sono simultaneamente la *fides quae* e la *fides qua* nel loro vicendevole rapporto.

Volutamente parliamo di «figura di fede»: perché non intendiamo certo rendere soggettivistico il discorso sulla *fides qua* come oggetto del comprendere. Anche la *fides qua*, per quanto personale sia, ha una sua struttura oggettiva, correlativa al manifestarsi della verità in Cristo, e secondo la quale può essere misurata nei singoli credenti.

Se così è, si può dunque esprimere in termini di «fede» l'oggetto proprio della teologia: intendendo finalmente per «fede» l'intero rapporto tra il manifestarsi della verità che è Gesù Cristo e l'uomo a cui tale manifestarsi si destina, nella sua struttura obiettiva. Secondo la intenzionalità che le è propria, la teologia è dunque sempre teologia della fede, e non soltanto nella fede.

Ciò non rende inutile una riflessione o un «comprendere» teologici che esplicitamente pongano in atto un *de fide*: non perché il *de fide* in parola analizzerebbe solo la fede nel credente; ma perché presenterebbe nelle sue linee di struttura l'oggetto adeguato che il teologo poi potrebbe considerare e riconsiderare in maniera settoriale; e perché così verrebbe riflessamente giustificata, tra l'altro, l'operazione teologica nella sua natura.

Teologia, dunque, come obiettivamente sempre «della fede»; e insieme come esplicita messa a tema del proprio oggetto e della propria fondazione, quindi anche come trattazione sul «credere» cristiano.

4. In che cosa questa teologia che mette esplicitamente a tema il «credere» cristiano nella sua natura e struttura, e ne mostra il valore, differirebbe da una teologia della spiritualità cristiana, una volta che la spiritualità stessa fosse sinteticamente letta in termini di fede? Non si dovrebbe risolvere la teologia della spiritualità nella teologia della fede?

Per quanto suggestiva nella sua radicalità, l'ipotesi non sembra praticabile in termini semplicistici. Perché la teologia della fede nel senso indicato mostrerebbe piuttosto la possibilità della spiritualità, in quanto esistenza-esperienza «nella fede del Figlio di Dio che ha amato me e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20); e fornirebbe pertanto anche i criteri generali, ultimativi di valutazione della spiritualità stessa.

Ma il darsi concreto di esistenze-esperienze nella fede; la personalizzazione concreta e storica, in coscienze e libertà concrete e storiche, del rapporto tra il soggettivo e l'oggettivo della fede, non si riconducono alla pura loro generica possibilità, e quindi ancor meno si riconducono ai discorsi generalmente fondativi. La spiritualità pertanto è sul versante del fenomenico storico, del vissuto personale cristiano concreto, dell'esperienza o del sapere-la-verità cristiana personalmente realizzato.

In questo senso, la spiritualità è propriamente indeducibile da una teologia generale della fede, e non è neppure ad essa propriamente riducibile. Di qui l'interrogativo ulteriore: se cioè la spiritualità come spiritualità possa essere compresa dalla teologia; se la fede-che-comprende teologicamente possa giungere fino ad una comprensione *teologica* della spiritualità.

5. Di fronte al problema così posto, due tentazioni della cosiddetta «teologia spirituale» (anzi della teologia) meritano di essere prese in considerazione.

La prima, che già si formalizza in Bossuet e che ancora è rappresentata in Stolz, orienterebbe a sottrarre dall'ambito della comprensione teologica propriamente detta l'esperienza spirituale nella sua fenomenicità storica. Dovremmo pertanto concludere che la teologia spirituale deve in sostanza risolversi nella teologia della fede in generale.

La seconda, che forse è più diffusa nel contesto storico del manua-
le, considera la teologia spirituale in prospettiva pratica: in quanto
ciò dirige una esperienza, introduce in un'esperienza, è «dottrina
spirituale», è «mistagogia». Dovremmo pertanto concludere che la
teologia della spiritualità non è la teologia della fede, ma promuove
l'esperienza della fede.

Nei due casi, si accetta il fatto della spiritualità, nelle varie espres-
sioni e tipologie; lo si giustifica e lo si promuove; si ritiene valida la
sua descrizione, ma propriamente si rinuncia a comprenderlo in se
stesso.

Noi riteniamo, invece, che questa opzione non possa essere scar-
tata; e che proprio secondo questa opzione si debba specificamente
giustificare una teologia della spiritualità non oltre la teologia della
fede in generale, ma neppure semplicemente riconducendola ad essa.

Che l'opzione debba essere perseguita sembra fondamentalmente
richiesto dalla sua stessa coerenza con la visione cristiana generale
del rapporto tra verità e storia: rapporto non dissociato, né solo fat-
tualmente posto, ma dato nella libertà stessa del manifestarsi della
verità come avvenimento che si dirige all'uomo concreto perché cre-
da. In tal senso, dunque, la verità si dà come fenomenico storico in
Gesù, anzi – più compiutamente – nel rapporto credente con Gesù,
che l'avvenimento di Gesù rende possibile.

Come a dire che se si evidenziano una *fides quae* e una *fides qua*
nel loro reciproco e asimmetrico rapporto, lo si può fare in quanto
si dà il fatto di una *fides*: che è appunto questo rapporto realizzato, e
quindi non solo "compreso", ma vissuto e "saputo". Evidentemente,
va aggiunto che si tratta di una *fides* che dice se stessa, e così afferma
la verità da essa "saputa" e "compresa", in due direzioni simmetriche
non distinguibili: cioè, sia in quanto dice l'esperienza personalmente
realizzata nella verità del credere, sia in quanto dice la verità (che
è ancora e sempre il rapporto credente con Gesù) che, per la sua
universalità e oggettività, è comprensiva e insieme trascendente il
vissuto personale di fede, e perciò anche è universalmente e norma-
tivamente proponibile.

Si potrebbe anche dire: se la «fede» è «sapere», in quanto rapporto
vissuto con Cristo, essa potrà certamente affermare la verità sapu-

ta e compresa; ma l'affermazione della verità per sua stessa natura
comporta di non esaurirsi nell'affermare solo l'accesso personalmente
vissuto alla verità. Ciò infatti toglierebbe ogni portata oggettivo-uni-
versale all'affermazione della verità; e la renderebbe solo autobiogra-
fica. Così l'uno e l'altro tipo di affermazione vanno considerate come
funzione del sapere-la-verità, e quindi della fede, in quanto essa dice
se stessa.

Se non si dicesse, o non si enunciasse, la *fides* non si offrirebbe
neppure alla «comprensione» teologica come *fides quae* e *fides qua*,
e come rapporto dell'una e dell'altra. Se si dicesse senza dire l'uni-
versalità della "cosa", direbbe una realtà puntuale, incontrovertibile,
non condivisibile; e non sarebbe «testimonianza». D'altra parte, non
potrebbe essere testimonianza, se il suo dire si svincolasse dal terreno
dell'esperienza vissuta (non si dice necessariamente od esclusivamen-
te *propria* del credere).

Per queste ragioni, anche la comprensione teologica della «fede»
non potrebbe violentemente disgiungere questi due aspetti. Dovreb-
be invece sempre concepirsi come comprensione di una fede che si
enuncia nella testimonianza: dunque, dove un vissuto o un «saputo»
si dice sia dicendo se stesso nella verità, sia dicendo la verità che è
comprensiva e insieme trascendente anche se stesso.

In tal modo si può dire che la *fides*, come fenomenico storico con-
creto, si offre alla comprensione credente quasi aprendo spontanea-
mente una via "fenomenologica" di accesso: dove cioè l'universale si
fa ritrovare nel fenomeno; nel nostro caso, per la natura di «testimo-
nianza» che caratterizza il fenomeno stesso nel suo dirsi.

D'altra parte, per quanto obiettivamente compresi nella «testi-
monianza», i due aspetti della fede, secondo i quali essa si offre alla
«comprensione» teologica, restano distinti: e distinti sono – come
si è detto – i rispettivi linguaggi. Così parrebbero giustificati nella
loro distinzione anche i due momenti del «comprendere» teologico
della fede: quello della teologia *de fide* in generale, quello – più diret-
tamente fenomenologico nella sua esecuzione – della teologia della
spiritualità o del vissuto di fede.

Momenti distinti di un'unica comprensione totale della medesima
realtà. In questo senso, ma solo in questo senso, si potrebbe accettare

la riconduzione della teologia della spiritualità a teologia della fede: non in quanto essa è resa inutile da un discorso generale sul credere; bensì in quanto – ci ripetiamo – la realtà da comprendere è in definitiva una sola, e i due momenti – quello generale-fondativo e quello fenomenologico – sono funzionali a questa comprensione.

Si dovrebbe allora concludere che la cosiddetta «teologia spirituale» ritroverebbe se stessa ricollocandosi entro la teologia che comprende il credere; ma, corrispettivamente, si dovrebbe ribadire che la teologia *de fide* svolgerebbe adeguatamente il suo compito quando

- 1) comprendesse il credere cristiano nei suoi termini generali come rapporto tra *fides quae* e *fides qua*;
- 2) mostrasse in ciò la possibilità della spiritualità cristiana;
- 3) finalmente, comprendesse la spiritualità cristiana, cioè la fede in quanto vissuto cristiano concreto e storico.

La successione logica potrebbe anche essere percorsa in senso inverso: allora la comprensione fenomenologica della spiritualità cristiana in termini di fede rimanderebbe al problema della sua possibilità, e troverebbe risposta ultimativa nella riflessione sulla natura del credere come rapporto tra *fides quae* e *fides qua*. Ma la natura dell'operazione nel suo insieme resterebbe la medesima.

6. Riconducendosi a momento della teologia del credere, la teologia della spiritualità in un certo senso perde di autonomia; ma acquista piena plausibilità come operazione teologica, e giustifica la sua caratteristica di appartenere al momento sintetico dell'intera operazione teologica.

Ovviamente, dire «momento sintetico» non significa pensare alla inutilità o alla non-giustificabilità di momenti a loro modo sistematico-sintetici eppure ancora regionali del teologare: ci riferiamo particolarmente al momento della cosiddetta «teologia dogmatica speciale» e a quello della cosiddetta «teologia morale speciale». Forse è troppo semplice giustificare la presenza sul versante della *fides quae*; più convincente ora ci sembrerebbe la loro giustificazione a partire dalla ricchezza contenutistica dell'affermarsi della fede o del suo dirsi in termini di linguaggio universale, obiettivo, normativo. Dogmatica speciale e morale speciale svolgono le articolazioni contenutistiche

di questo affermarsi della fede: ma il momento di riferimento o il momento-quadro di tutto il loro procedere analitico e sistematico sarebbe pur sempre la teologia del credere nel senso ipotizzato (non bisogna infatti mai dimenticare che il credere va visto anche come momento etico fondamentale del cristiano).

Ma tornando alla teologia della spiritualità, si dovrà ora prendere atto di una possibile domanda. Come è stata presentata, questa teologia – momento della generale teologia del credere – non è propriamente «direttiva» dell'esperienza di fede: essa la comprende si direbbe in maniera «contemplativa». In questo modo, la teologia della spiritualità sembra precludersi ogni dimensione pratica o mistagogica, e perciò – finalmente – sembra non mettersi in grado di assumere e di interpretare tutta l'immensa efflorescenza delle spiritualità intese sotto lo specifico profilo di «dottrine spirituali», cioè in sostanza di «mistagogie» all'esperienza cristiana.

L'interrogativo è di rilievo: ma non vorremmo considerarlo esclusivamente pertinente al capitolo della teologia della spiritualità. Ci sembra che esso rientri nel più generale discorso sulla dimensione o valenza *pratica* del comprendere-la-verità, e quindi anche del comprendere teologico. Ci riferiamo cioè alla esigenza connaturale ad un simile «comprendere» di essere omologo alla valenza teorico-pratica del rapporto tra l'uomo e la verità (e quindi alla valenza teorico-pratica del credere), ponendosi pertanto sempre come «anticipazione» dell'agire, e perciò giustificando anche il passaggio specifico all'immaginazione concreta dell'agire-in-concreto secondo verità; o – se si vuole – al progetto concreto dell'agire secondo verità.

In tal senso, il progetto della «teologia pratica» andrebbe forse meglio approfondito o comunque articolato: non solo come ricomposizione della «teologia pastorale», ma della *teologia spirituale*, e forse anche delle altre «teologie» (risignificazione della casuistica?). In ogni caso, lo studio teologico della spiritualità cristiana non potrebbe prescindere dal farsi carico di questo aspetto direttivo-progettuale che universalmente ne accompagna la storia.

7. Due problemi operativi cui vogliamo, a conclusione, soltanto accennare, saranno a questo punto i seguenti.

Il primo riguarda l'esecuzione di una teologia della spiritualità: che – da un lato – “comprende” il fenomeno della spiritualità cristiana nell'orizzonte della fede, sostanzialmente seguendo un procedimento fenomenologico; e – da un altro lato – “progetta”, cioè promuove mistagogicamente il cammino dell'esperienza spirituale o di fede.

Il secondo riguarda la collocazione organizzativa o addirittura didattica di un simile studio, nel concerto delle discipline teologiche.

Se la soluzione del primo problema conduce all'impostazione metodologica e all'ipotesi di organizzazione sistematica della trattazione; la soluzione del secondo conduce a motivare il perseguimento distinto, a modo di disciplina specifica, dello studio teologico della spiritualità cristiana, eventualmente giustificandone anche la ricerca e la trattazione specifica dei diversi settori o delle diverse articolazioni.

Vi è una certa interdipendenza tra l'uno e l'altro discorso: ma è ovvio che la dipendenza fondamentale dev'essere dal punto di vista, cioè dal riferimento fondativo, per il quale una data disciplina teologica non è solo pertinente all'universo teologico, ma è svolgimento di teologia.

Quanto alla ulteriore (e specifica) reciproca dipendenza dell'aspetto metodologico e di quello organizzativo-disciplinare dello studio teologico della spiritualità, la cosa si può mostrare, in quanto, dall'ipotesi metodologica dipende in maniera importante anche l'individuazione dei nodi della ricerca complessiva, e quindi anche l'individuazione delle direzioni di ricerca. Qui il vantaggio della impostazione che abbiamo chiamato fenomenologica permette certamente di superare dall'interno la questione *vexata* della molteplicità di metodi in teologia spirituale: il superamento è dall'interno perché avviene sul presupposto di avere individuato la formalità dell'intero procedimento, e delle sue articolazioni, anche se materialmente coincidente con altri tipi di ricerca (storico, psicologico, letterario ecc.). D'altra parte, la tensione stessa per cui la lettura fenomenologica del dato rispetta da un lato la sua caratteristica di essere il “fenomenico” del credere cristiano, e dall'altro si concepisce come momento di una generale teologia del credere, mantiene all'operazione il suo pieno carattere teologico. Analogamente diremmo anche per l'aspetto pratico o progettuale di codesto «comprendere» l'esperienza spirituale.

Bisognerà però anche aggiungere che le ragioni di una trattazione distinta – a modo di disciplina specifica se non separata – della teologia della spiritualità cristiana non si ricaveranno soltanto dalla riflessione metodologica. Esistono anche ragioni di praticabilità concreta, che giustificano delle tipiche specializzazioni, perché il discorso sia adeguatamente penetrato e posseduto, e non ridotto alla genericità della informazione di superficie o del luogo comune.

8. Se, a questo punto, si volesse porre la domanda circa la scientificità di una teologia della spiritualità cristiana, si avrebbero – crediamo – gli elementi per la risposta.

Complessivamente, la sua scientificità non è diversa, anzi, è inclusa nella “scientificità” stessa di una trattazione teologica generale sulla fede, nel senso più volte richiamato. Specificamente, la sua “scientificità” come disciplina teologica organizzativamente distinta coincide con la specifica rigosità critica della messa in opera del principio metodologico che informa l'intera ricerca.