

DIALOGO-COMUNIONE TRA LE SPIRITUALITÀ CRISTIANE, PER UNA CULTURA EUROPEA

Il disegno che Piero Coda ha tracciato ripercorrendo il cammino culturale europeo ha evidenziato l'apporto determinante offerto dal Continente. Si è trattato di un apporto non solo di ordine spirituale o culturale, ma anche giuridico, istituzionale, economico, politico, che ha investito tutti gli ambiti della vita dell'uomo. Vorrei qui evidenziare, in questo ampio contesto, l'apporto e l'incidenza specifica che i movimenti spirituali sorti di secolo in secolo hanno offerto al cammino dei popoli. È indubbio, infatti, che il cristianesimo ha trovato nel movimento monastico prima e poi nelle varie forme di vita consacrata sorti al suo interno, strumenti particolarmente efficaci per l'opera di inculturazione del messaggio evangelico.

Il monachesimo benedettino, nelle sue molteplici forme storiche, ha contribuito notevolmente a forgiare la cultura medievale, esprimendosi in architettura, pittura, poesia, musica, letteratura. Lo stesso possiamo dire dei Movimenti mendicanti, dei Chierici Regolari. Francesco d'Assisi ha un posto privilegiato nella nascita della lingua italiana. L'intero movimento francescano ha lasciato la sua impronta nell'architettura come nella pittura. Si conosce anche una architettura cistercense e un'arte gesuitica. Teresa d'Avila è da collocarsi tra i massimi esponenti della poesia spagnola, così come gli autori della Scuola francese tra quelli della cultura del «grand siècle». Con la traduzione della Bibbia, Cirillo e Metodio hanno dato forma alla lingua slava, così come Lutero a quella tedesca.

Dal punto di vista economico potremmo ricordare come il sistema curtense del Medioevo sia legato al modello dell'abbazia. I mendicanti hanno dato vita ai monti di pietà. Gli ospedali pubblici, le scuole, gli istituti di assistenza sono il più delle volte creazioni, se non «invenzioni», degli Ordini religiosi.

L'influsso politico è ugualmente considerevole e spesso determinante. «Un secolo prima della *Magna Charta* d'Inghilterra — ha scritto ad esempio Leo Boulton — esisteva il Capitolo Generale di Cîteaux. Sono stati i monaci, insomma, ad avere inventato, gettando le basi dello spirito democratico»¹. Potremmo pensare, in questo campo, all'incidenza di un Bernardo, di una Caterina da Siena, di un Lutero, di un Tommaso Moro. Quanto Giovanni Paolo II ha scritto dei santi Cirillo e Metodio può essere ripetuto in certo modo per tutti i mistici: essi «desiderarono diventare simili sotto ogni aspetto a coloro ai quali recavano il Vangelo; vollero diventare parte di quei popoli e dividerne in tutto la sorte. Proprio per tale motivo trovarono naturale prendere una chiara posizione in tutti i conflitti, che allora turbavano le società slave in via di organizzazione, assumendone come proprie le difficoltà e i problemi, inevitabili per dei popoli che difendevano la propria identità sotto la pressione militare e culturale del nuovo impero romano-germanico, e tentavano di respingere quelle forme di vita che avvertivano come estranee»².

Una simile incidenza culturale è da addebitarsi anche al fatto che i membri sia degli ordini monastici come dei successivi movimenti religiosi erano generalmente persone colte. Ecco perché tra i religiosi troviamo storici, letterati, geografi, antropologi, matematici, astronomi, scienziati... Tuttavia la loro incidenza culturale è legata soprattutto al carisma e alla spiritualità di cui erano portatori, che li spingeva, secondo il dono di grazia, ad operare in favore dell'uomo assunto nella sua interezza e concretezza, in una attitudine di autentico servizio che li ha portati ad occuparsi di ogni espressione autenticamente umana. La vita «interiore» ha saputo esprimersi in opere «esteriori» ad essa adeguate. Si potrebbe age-

¹ Si veda l'opera ormai classica *Vita e governo degli Ordini religiosi*, Milano 1965.

² *Slavorum Apostoli*, nn. 9-10.

volmente leggere la storia delle spiritualità a partire dalle opere di carattere sociale e culturale che da esse sono sorte. Apparirebbe evidente l'assenza dell'apparente dicotomia tra la spiritualità e l'impegno per l'uomo.

Con il presente intervento vorrei offrire prima dei brevi accenni, attraverso alcune significative esemplificazioni, sull'apporto culturale dei movimenti monastici nel Medioevo e delle spiritualità «nazionali» nell'età moderna. In una seconda parte ci soffermeremo sulla necessità e le modalità di un dialogo e di una comunione tra le differenti spiritualità in vista di un apporto che anche oggi esse sono chiamate ad offrire nell'elaborazione di una cultura europea. Infine, accennerò ad un'esperienza di comunione tra spiritualità nella quale sono personalmente impegnato e che ritengo significativa.

1. L'APPORTO DEI MOVIMENTI SPIRITUALI ALLA CULTURA EUROPEA

In questa prima parte vorremmo dare uno sguardo rapido ed esemplificativo sull'incidenza delle spiritualità nella formazione e nella crescita dell'Europa.

1. *La nascita dell'Europa in Occidente e in Oriente*

Un primo fondamentale punto di riferimento nella nascita dell'Europa va ricercato in Benedetto da Norcia e nel movimento monastico che ha preso origine da lui. Per comprendere appieno il valore della sua opera occorrerebbe collocarsi nel progressivo impoverimento e sconvolgimento dell'Impero romano con i conseguenti problemi che caratterizzarono tutta un'epoca: la trasmigrazione dei popoli, l'inculturazione, il lavoro.

L'apparire nell'Europa occidentale dei nuovi popoli dell'Est, aveva posto il Continente in uno stato di costante mobilità e irrequietezza, con notevoli ripercussioni nella vita stessa della Chiesa. I monaci «girovaghi» descritti nella Regola benedettina — «sempre vagabondi e instabili, schiavi delle proprie voglie e dei piaceri del-

la gola... Dello sciagurato tenore di vita di tutta questa genia è meglio tacere che parlare»³ — possono essere considerati come un tipico esempio di tale situazione. A questo stato di cose Benedetto contrappone la *stabilitas loci*. I monasteri diventeranno progressivamente i punti fermi, potenti luoghi catalizzatori, attorno ai quali si coaguleranno le masse che i latini chiamavano «barbariche», per la costruzione della nuova civiltà medievale.

Lo spostamento dei popoli mette inoltre a confronto culture diverse: «romani» e «barbari» si trovano gli uni di fronte agli altri in uno spazio ravvicinato. Siamo davanti ad una delle maggiori crisi della cultura antica. Basterebbe ricordare il dramma spirituale e culturale di un Severino Boezio. In questa crisi epocale il monastero si rivela centro di fusione delle molteplici culture ed al fuoco della fraternità e dell'amore evangelico insegnati da Benedetto nasceranno espressioni culturali e sociali originali. Il monastero salva l'intero patrimonio dell'antica cultura greco-romana che il cristianesimo aveva saputo assimilare, custodire e trasformare (come non ricordare, per un esempio, Cassiodoro e il suo centro culturale?), e si apre alle nuove espressioni culturali portate dagli slavi, dai celti, dai sassoni offrendo l'esperienza cristiana come comune base di dialogo e di confronto. La nuova sintesi culturale e politica da cui è nata l'Europa occidentale, espressasi nell'unità dei vari Sacri Romani Imperi, si è formata in certo modo attorno al monastero benedettino.

Al suo interno viene abolita la divisione tra schiavi e liberi, tra nobili e plebei. «L'abate — leggiamo in un articolo della Regola che rivoluziona il costume sociale — non faccia distinzione di persone in monastero... non anteponga mai il nobile a chi è entrato in monastero venendo dalla condizione di schiavo... E se, per esigenza di giustizia, l'abate decide di promuovere un fratello, egli lo faccia prescindendo dalla considerazione della classe sociale cui il monaco apparteneva. Per il resto, ciascuno tenga il proprio posto, perché schiavi o liberi tutti siamo uno in Cristo»⁴.

Nel monastero viene insegnata a tutti, compresi i nuovi popoli, la dignità del lavoro, ponendo le basi per un rilancio dell'agri-

³ C. 4.10.

⁴ C. 2,16-19.

cultura e dell'economia curtense tipica del Primo Medioevo. Nell'equilibrio dell'*ora et labora* viene infatti riportato l'uomo alla sua più autentica e profonda dimensione terreno-divina, aprendo la strada per un nuovo umanesimo. La *pax benedictina*, nata nella profondità dello spirito, ha la capacità di riversarsi dal monastero sull'intera società, trasformandosi in *pax* sociale.

La tradizione colloca l'arrivo di Benedetto a Montecassino nel 529, l'anno in cui l'imperatore Giustiniano decretava la chiusura definitiva della Scuola di Atene. Per una luce che si spegne, si accende un nuovo faro nella storia della civiltà.

Accanto a Benedetto, Giovanni Paolo II ha posto nuovamente in evidenza «l'attualità sempre viva» di Cirillo e di Metodio «come concreti modelli e sostegni spirituali per i cristiani della nostra età e, specialmente, per le nazioni del continente europeo»⁵. Ciò che è stato Benedetto per l'Occidente lo sono stati Cirillo e Metodio per i popoli slavi. Essi, incarnando il messaggio cristiano nella cultura dei popoli che evangelizzavano «ebbero particolari meriti per la formazione e lo sviluppo di quella stessa cultura o, meglio, di molte culture. Infatti, tutte le culture delle nazioni slave debbono il proprio inizio o il proprio sviluppo all'opera dei fratelli di Salonicco». Essi infatti crearono l'alfabeto per la lingua slava e diedero un contributo fondamentale alla cultura e alla letterature delle nazioni slave. Per questo «la loro opera costituisce un contributo eminente per il formarsi delle comuni radici cristiane dell'Europa»⁶.

2. Lo sviluppo medievale

Il progetto benedettino è stato più volte rilanciato lungo il Medioevo e riattualizzato dalle differenti riforme monastiche. Particolarmente significativa appare l'esperienza cistercense, che ha trovato in Bernardo di Chiaravalle il suo uomo di punta. Come Benedetto si colloca in un momento segnato dall'irrompere all'interno dei confini dell'Impero dei nuovi popoli, e come Cirillo e Metodio

⁵ *Slavorum Apostoli*, n. 2

⁶ *Ibid*, nn. 21.25.

si collocano al sorgere delle nuove nazioni slave, così anche Bernardo vive in un'epoca di profondi mutamenti e contraddizioni.

Al suo secolo, il XII, sono stati attribuiti appellativi quali «rinascita», «rinascenza», «rinascimento», ad indicare le trasformazioni economiche, politiche, della scienza, del diritto, della cultura in tutti i suoi vari aspetti. Accanto a questo, stava maturando un graduale progetto d'invasione da parte dell'Islam, con la minaccia della distruzione dell'Europa cristiana.

In questo contesto andrebbe descritta la formidabile influenza avuta da Bernardo — «il personaggio più in vista dell'Europa» — e dal suo Ordine nel campo sia ecclesiastico che civile del proprio tempo. «Non c'è avvenimento cui san Bernardo non sia stato interessato: Oriente e Occidente, chiesa e società laica, clero regolare e secolare hanno subito l'impronta del suo genio: popoli, vescovi, re, signori, contadini, operai sono stati, a diverso titolo, rimproverati, moderati, flagellati come anche confortati, esortati, incoraggiati, infiammati...»⁷. L'elezione a papa di un suo discepolo cistercense, Eugenio III, segna come il culmine della positiva influenza di Bernardo, tanto che il santo potrà scrivere al papa: «Si dice che non siate voi ad essere papa, ma io; e da ogni luogo chi ha qualche problema si rivolge a me»⁸.

In questa sua attività si colloca anche la Crociata da lui vista nelle sue componenti spirituali piuttosto che politiche e militari. Volta, nel suo intento, a rinsaldare l'unità della cristianità, egli la voleva come una vasta impresa alla quale avrebbero dovuto prendere parte tutti gli Stati europei. Per questo, oltre alla Germania, Bernardo tenta di trascinare in essa l'Inghilterra, la Bavaria, la Polonia, la Danimarca, la Svezia, la Norvegia. Alla base vi era infatti la convinzione di poter unificare i popoli in un ideale che era, nell'intenzione del santo, il cristianesimo stesso.

L'ideale cristiano continuava a rimanere l'anima di ogni attività di Bernardo. Egli si è sempre considerato un monaco ed ha sempre e solo agito in questa prospettiva. «Egli fu anzitutto un mi-

⁷ A. Fliche - V. Martin, *Storia della chiesa*, trad. it., vol. IX/1, Torino 1974, pp. 167-168.

⁸ *Lettera* 239.

stico che si sarebbe trasformato, sotto la spinta delle circostanze, in un uomo d'azione, o meglio in una forza spirituale... Quando lavorerà nel mondo tra i popoli, i principi, il clero, con il papa, egli farà in modo che questa sua attività tragga ispirazione, alimento e forza unicamente dalla vita interiore. Ed ogni aspetto della sua personalità è determinato dall'ideale cistercense»⁹. Le abbazie cistercensi, che a centinaia, con rapidità sorprendente, si diffondono nell'intera Europa, portano ovunque questo ideale di unità, che d'altra parte era già racchiuso nella *Charta caritatis*, il principale documento di fondazione.

Gli Ordini mendicanti si collocano, a loro volta, in un ulteriore momento delicato di transizione. La trasformazione dell'Europa, nel XIII secolo, è insieme politica e culturale. Il Medioevo perde gradatamente la propria struttura feudale che aveva garantito l'unità dei popoli, e procede verso nuove conquiste come quella della libertà politica, dello scambio commerciale, della ricchezza economica.

Gli Ordini mendicanti sanno interpretare le nuove sensibilità e le nuove esigenze popolari espresse, tra l'altro, dal vasto movimento pauperistico incarnato negli Albigesi, Valdesi, Patarini, Umiliati, Arnaldisti... Introducono la povertà evangelica come via concreta e atteggiamento indispensabile per un nuovo equilibrio sociale, politico, economico: per poter dare tutto, occorre essere spogliati di tutto.

Gli Ordini precedenti, in questo periodo, appaiono incapaci di una risposta adeguata alle nuove esigenze di povertà e di mobilità. Essi stessi erano oggetto di contestazione in quanto oberati dalle ricchezze. Francesco d'Assisi, invece, e con lui Domenico di Guzmán e gli altri iniziatori dei Movimenti mendicanti, vivono e insegnano ai loro «frati» una povertà vera, tutta impregnata di motivazioni evangeliche, che si contrappone di per sé all'avidità di denaro propria del loro tempo. Francesco rilancia un nuovo stile di vita itinerante, anch'esso di ispirazione evangelica, consoni ai nuovi tempi e impossibile al monachesimo. Se infatti nel periodo di Benedetto era necessaria la stabilità come freno alla troppa mobilità

⁹ *Storia della Chiesa*, cit., pp. 168-169.

dei popoli nuovi, ora è tempo di una nuova agile elasticità, che faciliti il contatto con la gente, specialmente con la città, e lo spostamento rapido in una itineranza scaturita dalle Crociate e dai commerci.

Se i tempi richiedono la testimonianza della povertà e di una predicazione itinerante in povertà, per essere aderenti ad essi ed immettervi il messaggio evangelico, Francesco sceglie per sé e per i suoi frati di non possedere monasteri. La sua vita non è condizionata dal luogo ma dalle esigenze dell'azione apostolica. Il monastero dei frati, se così è lecito esprimersi, è tutto il mondo. Nasce un nuovo tipo di comunità non più di stampo monastico, comunità che ormai vive, come scrive Giacomo da Vitry, nell'ampiezza di uno «spazioso chiostro che è il mondo intero».

I frati sono inviati a due a due, come i discepoli di Cristo nel Vangelo, verso i quattro angoli del mondo, per annunciare il regno di Dio, per testimoniare quella fraternità (essi non si chiamano più monaci ma *frati*) che spezza le barriere e le gerarchie feudali aristocratiche fino all'abbraccio del creato stesso; per mostrare un nuovo concetto di governo fatto di servizio (i superiori ora si chiamano «ministri» e «custodi»). Si pongono così, ancora una volta, le basi per una nuova libertà e unità dei popoli.

3. *Il nascere degli Stati e delle Scuole di spiritualità nazionali*

Le spiritualità medievali, pur localizzabili nelle loro origini, non erano strettamente legate alle nazioni. Il vivo senso della cristianità una era favorito dall'unità linguistica e culturale. Per loro natura esse restavano sovranazionali.

Con l'avvento dell'umanesimo e del rinascimento (fenomeni culturali) e il sorgere degli Stati nazionali (fenomeno politico) assistiamo al nascere di «Scuole di spiritualità» con caratteristiche nazionali, che esprimono e, nello stesso tempo, contribuiscono a creare la cultura di una determinata nazione. Accenni a questa tendenza sono già riscontrabili sul finire del Secondo Medioevo, quando ad esempio vediamo sorgere una mistica «renana», che trova la sua massima espressione in quel gioiello letterario che non a caso s'intitola

Theologia germanica; o la «Devotio moderna», legata alla Scuola fiamminga. Contemporaneo al movimento spirituale in Germania e nei Paesi Bassi sorge un movimento inglese, che possiamo vedere espresso in una famosa opera del XIV secolo: *La nube della non conoscenza*.

Tuttavia, le correnti spirituali tardo-medievali, anche quando nascono in ambienti geografici determinati, continuano a mantenere uno spirito sovranazionale. La stessa disputa per l'attribuzione della paternità del *De imitatione Christi*, la più rappresentativa opera della «devotio moderna» (il suo autore sembra da ricercarsi in Italia piuttosto che nelle Fiandre), è al riguardo un dato altamente significativo. La ricerca dice appunto il carattere sovranazionale del movimento in cui l'opera è sorta.

Il fenomeno del legame tra nazione e spiritualità viene comunque ad intensificarsi con il sorgere stesso di Stati ben stagliati, che presentano una propria fisionomia all'interno dell'Europa. Si formano allora una spiritualità fiamminga, italiana, spagnola, francese... nelle quali è dato di individuare una costante tra cultura e spiritualità. A mano a mano che le culture si diversificano, si diversificano anche le spiritualità. L'espressione massima della produzione spirituale e mistica dei Paesi Bassi coincide con il periodo aureo di questa regione dal punto di vista economico, artistico, culturale. La spiritualità carmelitana di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce, si sviluppa all'interno di una Scuola spagnola in un Paese politicamente in grande espansione, e la portano al suo massimo splendore. Conosciamo, alla fine del '500, una Scuola italiana (Antonio M. Zaccaria, Gaetano da Thiene, Filippo Neri, Scupoli...). Il '600 offre un'altra grande Scuola nazionale, quella francese (Francesco di Sales, Lallemant, Bérulle, Olier...). Anche in questi casi è superfluo notare come i secoli culturalmente d'oro dell'Italia, della Spagna, della Francia, coincidano con le espressioni più felici della produzione spirituale e mistica. Sempre in questo periodo vediamo svilupparsi una spiritualità russa che acquisterà piena coscienza di sé nell' '800.

Accanto alle spiritualità cattoliche, la Riforma, accelerando il fenomeno dell'identità nazionale, dà il via alla nascita di una spiritualità protestante e anglicana.

Non può essere diversamente se teniamo conto dell'intrinseca unitarietà dell'uomo: la sua piena realizzazione è necessariamente integrale. Cultura e spiritualità crescono o decrescono insieme, espressioni dell'unico uomo.

Nonostante il moltiplicarsi delle spiritualità e il loro legame con l'ambiente culturale di origine, che conferisce ad esse aspetti particolari radicati nella sensibilità e nell'esperienza di una determinata nazione, va dato atto di una continua e mutua connessione fra di esse.

Il fenomeno della reciproca influenza tra le spiritualità è stato presente anche nel Medioevo. I Canonici Regolari non si comprendono senza il monachesimo e questo, a sua volta, ha ricevuto da quelli una spinta nuova verso la cura d'anime. Ugualmente, l'eremitismo ha influenzato il francescanesimo. E potremmo continuare con le esemplificazioni.

Il rapporto di unità tra i carismi personali, già sperimentato all'interno della comunità ecclesiale locale e della comunità religiosa, è diventato criterio di lettura per i rapporti tra i carismi comunitari e le istituzioni religiose da essi nate. Basilio il Grande, parlando della dinamica interna della comunità monastica ha, al riguardo, un testo magistrale che vale la pena di leggere: «Poiché nessuno basta a ricevere tutti i carismi spirituali... nella vita comunitaria il carisma proprio di ciascuno diviene comune a tutti quelli che vivono con lui... Avviene dunque necessariamente che nella vita comunitaria l'energia dello Spirito che è in uno passi insieme a tutti... Nella convivenza con molti altri si fruisce del proprio dono, lo si moltiplica col farne parte e si gode del frutto del dono altrui come del proprio»¹⁰.

Questa stessa dinamica di comunione è riferita da un ignoto canonico regolare dell'XI secolo al rapporto di amore reciproco che deve regnare non solo all'interno di una comunità ma tra i differenti *Ordines* nella Chiesa: «Ama nell'altro ciò che tu stesso non hai, affinché l'altro possa amare in te ciò che egli non ha, perché il bene compiuto dall'uno sia anche bene dell'altro, e siano uniti nell'amore coloro che sono divisi dalle occupazioni... Se ti avviene

¹⁰ *Grande Asketikon*, interrogazione 7.

di non potere raggiungere ciò che un altro possiede, è amando che lo possederai»¹¹.

Anche dopo il Medioevo, nonostante il carattere nazionale delle spiritualità, rimane non solo la tensione alla comunione, ma anche l'effettiva influenza reciproca. Alcune esperienze sembrano addirittura continuare a trascendere concezioni nazionaliste. Abituamente si colloca Ignazio nella Scuola spagnola: ma come ignorare l'esperienza francese, fiamminga, italiana di questo santo, e il carattere marcatamente internazionale del primo gruppo dei gesuiti? Anche altre esperienze sembrano trascendere lo spazio di una nazione per un respiro più universale. Si può pensare, ad esempio, a Newman, Don Bosco, Teresa di Gesù Bambino...

Rimane vero tuttavia che sempre più le spiritualità restano segnate da caratteri locali. Fénelon e Bossuet sono tipica espressione della cultura francese, come Bona e Scaramelli di quella italiana in genere e sant'Alfonso de' Liguori di quella napoletana in particolare.

Ma accanto all'accentuarsi del carattere nazionale, è sempre evidente la reciproca influenza tra le differenti spiritualità. Quella francese, per esempio, è fortemente debitrice all'esperienza nordica, spagnola e italiana. Il Circolo di Madame Acarie, con in testa Benedetto Canfield, ha introdotto nell'ambiente parigino le opere dei mistici renano-fiamminghi, di Caterina da Genova, dello Scupoli, dei Carmelitani spagnoli. Anche Francesco di Sales ha conosciuto gli scritti degli autori fiamminghi, italiani e spagnoli. Brémond, per rimanere ancora nel campo francese, ha messo in rilievo l'influsso determinante sul giovane Bérulle del *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* dell'italiano Achille Gagliardi.

Lo stesso va detto per le spiritualità protestanti e anglicane. «I Riformatori del XVI secolo hanno sempre affermato la continuità della Chiesa nelle chiese che avevano cercato di attuare la loro riforma secondo la parola di Dio. Nei loro scritti hanno citato innumerevoli volte i padri greci e latini, i dottori della scolastica, i fondatori di ordini monastici come san Benedetto, san Bernardo di Chiaravalle, san Francesco d'Assisi. Avevano un'unica e mede-

¹¹ *Libellus de diversis Ordinibus et Professionibus qui sunt in Ecclesia*, edited by G. Constable and B. Smith, Oxford 1972, pp. 14-16.

sima tradizione con la parte di cristianità occidentale rimasta fedele al papato. Perciò l'esperienza spirituale dei protestanti e degli anglicani del XVI secolo e dei secoli successivi conserva numerosi elementi cattolici che non ha mai inteso rinnegare. Non è l'esperienza di un'altra religione o di un'altra chiesa, ma della Chiesa cristiana dell'Occidente la cui unità è stata frantumata»¹².

Il dialogo e l'apporto reciproco tra le differenti spiritualità che esprimono i contenuti evangelici in determinate culture che si vanno sempre più differenziando, si risolve, già di per sé, in dialogo e rapporto di mutua influenza tra le culture stesse. Le spiritualità quindi non solo generano cultura ma si rivelano anche fattori di rapporto tra le culture. Poiché infatti, come vedremo meglio in seguito, una profonda e sostanziale unità pervade le spiritualità — per quanto differenti queste possano apparire —, è evidente che esse alimentano le differenti culture europee dei medesimi valori evangelici.

Aperte sulle altre correnti spirituali, in comunione con esse, le differenti spiritualità hanno inciso sulla Chiesa intera. I santi, infatti, hanno una parola da dire a tutti. Ciò appare particolarmente evidente nel caso di fondatori di Movimenti o nei Dottori della Chiesa. Nel primo caso, l'esperienza dello Spirito viene partecipata a più persone e da esse riproposta ad un raggio sempre maggiore. Nel secondo caso, viene sottolineato che il santo possiede una esperienza spirituale fatta dottrina, tale che ha in sé la capacità di essere luce per la Chiesa intera. Vi è quindi, nella Chiesa, la coscienza della universalità della missione di determinate persone che hanno vissuto autenticamente il Vangelo dando vita a particolari spiritualità. Possiamo costatare, al riguardo, che molti aspetti di differenti spiritualità, emersi grazie ad esperienze spirituali particolari, sono diventati talmente patrimonio dell'intera Chiesa che a volte non si ha più neppure la chiara coscienza della loro origine.

Gli Esercizi spirituali di Ignazio, ad esempio, sono una prassi recepita da tutti, anzi resa obbligatoria in determinate circostanze

¹² V. Vinay, *Protestanti e anglicani*, in *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983, p. 127.

dal Diritto canonico. Lo stesso si può dire per l'orazione teresiana, o per la devozione del Cuore di Gesù, del Cuore di Maria, ecc.

2. DIALOGO E COMUNIONE TRA LE SPIRITUALITÀ

Appare ormai evidente l'apporto che i movimenti spirituali hanno offerto nel passato alla cultura e al dialogo tra le culture europee. Potrà essere lo stesso per il presente e per il futuro? A quali condizioni le forze spirituali ecclesiali potranno contribuire a una cultura per l'unità dei popoli, cominciando dall'Europa? Vi sarà un nuovo «monastero», sull'esempio di quello benedettino o cistercense, capace di costituire quel luogo di incontro che diventi crogiolo per la creazione di nuove esperienze culturali unitarie?

L'Europa possiede una ricchezza unica nella molteplicità di spiritualità e di opere che da esse traggono origine e sono alimentate. Di fatto, spesso, si ha l'impressione che tanta ricchezza rimanga inutilizzata o non sprigioni tutta la forza di cui sarebbe capace. Come fare, perché questa ricchezza torni ad essere stimolo per una nuova cultura europea, che non potrà mai prescindere da quelle radici cristiane che proprio le spiritualità hanno approfondito lungo i secoli della storia?

Occorre innanzi tutto fermarsi a riflettere sul valore e la ricchezza di una molteplicità di esperienze spirituali nella Chiesa; sulla intrinseca necessità del dialogo e della comunione tra di esse; sulla metodologia per il dialogo e la comunione.

1. *Il valore e la ricchezza della molteplicità dei carismi e spiritualità*

Il termine *spiritualità*, di recente coniazione (appare in Francia nel XVII secolo), ha conosciuto una fortuna sempre crescente, anche per l'ampio specchio della sua semantica. La Chiesa luterana e le Chiese riformate generalmente sono diffidenti nei confronti di questa parola, vedendo confluire nel concetto di spiritualità quelli di asceti e di mistica, che sembrano stemperare la forza della *sola fides*. Qui vorremmo utilizzare la parola *spiritualità* nel senso forte e più ampio del termine, come «vita nello Spirito», come particola-

re esperienza di Cristo vissuta sotto la guida dello Spirito, che acquista connotazioni particolari attorno all'inesauribile mistero del Cristo e a quello della sua insondabile Parola. All'origine di ogni spiritualità troveremo allora un carisma, il dono libero dello Spirito.

La spiritualità potremmo considerarla come la progressiva esperienza da parte del cristiano del mistero della vita nel Cristo, la partecipazione ad essa, sempre più piena e libera e cosciente, nella Chiesa; la graduale assimilazione dei valori evangelici e la conseguente integrale trasformazione del proprio essere in quello di Cristo, così da diventare parte viva della sua comunità ed esercitare in essa la propria missione: cooperare all'opera di salvezza dell'uomo, all'opera di redenzione del cosmo intero, all'unità di tutti e di tutto in Cristo per avere insieme accesso al Padre. Questo cammino di conformazione al Cristo e alla sua parola, che implica l'itinerario di sequela e l'inserimento vivo e attivo nel suo mistico corpo, l'opera di fecondazione delle realtà umane e infine il volgersi verso il Padre nell'atteggiamento di donazione filiale, è azione dello Spirito sempre operante nella creazione e nella storia: lo Spirito che è stato effuso con pienezza per diventare guida interiore della Chiesa e di ogni cristiano.

Verrebbe da concludere che, in quanto frutto della presenza e dell'azione dello Spirito Santo, la spiritualità è una poiché lo Spirito, come Dio, non conosce differenze tra greci, ebrei, o altri popoli (cf. *Rm* 10,12). Eppure, come ha fatto notare T. Špidlík, «in questa obiezione... si nasconde la più grave eresia con la quale la Chiesa ha dovuto lottare fin dall'inizio della sua esistenza: lo gnosticismo, che riduce la rivelazione di Cristo a semplici idee astratte. Come Gesù stesso è il Logos incarnato in una certa circostanza di luoghi e di tempi, come figlio di una determinata nazione, così anche lo Spirito Santo s'incarna nel corso dei tempi nella vita dei diversi popoli e ivi si rivela. È sempre lui, identico, ma sotto forme umane concrete e, a prima vista, assai diverse»¹³.

Si può ripetere la metafora di Cirillo di Gerusalemme secondo la quale la grazia dello Spirito rassomiglia all'acqua: nel giglio è bianca, nella rosa è rossa, nella viola diventa blu, ma è sempre

¹³ *La spiritualità russa*, Roma 1981, p. 11.

la stessa acqua che dà la vita e la bellezza al mondo multiforme. «L'acqua della pioggia discende dal cielo. Scende sempre allo stesso modo e forma, ma produce effetti multiformi. Altro è l'effetto prodotto nella palma, altro nella vite, e così in tutte le cose, pur essendo sempre di un'unica natura e non potendo essere diversa da se stessa. La pioggia infatti non discende diversa, non cambia se stessa, ma si adatta alle esigenze degli esseri che la ricevono e diventa per ognuno di essi quel dono provvidenziale di cui abbisognano. Allo stesso modo anche lo Spirito Santo, pur essendo unico e di una sola forma e indivisibile, distribuisce ad ognuno la grazia come vuole»¹⁴.

All'interno dell'unica spiritualità cristiana vi sono quindi differenti spiritualità, differenti esperienze dell'unico mistero, tutte originate dal medesimo Spirito.

Possiamo cogliere due serie di motivazioni, tra loro strettamente interdipendenti, all'origine della molteplicità delle spiritualità: una di ordine evangelico-ecclesiale, una di ordine storico-culturale¹⁵.

a. *Valore evangelico-ecclesiale della molteplicità* — La prima serie di motivazioni è nella linea della mai compiuta comprensione del Vangelo. Lo Spirito di Verità introduce gradatamente la Chiesa nella Verità tutta intera, con una comprensione che progredisce «sia con la riflessione e lo studio dei credenti... sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali»¹⁶.

Evdokimov suggerisce, al riguardo, una interpretazione suggestiva. Pur riconoscendo ai Concili il ruolo insostituibile di approfondimento del mistero cristiano, la Chiesa gli appare «come un perenne concilio esteso nello spazio e nel tempo, qualche volta attualmente convocato, ma sempre in azione, allo scopo di rendere esplicita la verità che essa porta nella sua tradizione»¹⁷.

¹⁴ *Catechesi 16 sullo Spirito Santo*, 1,11-12.

¹⁵ Riprendendo quanto ho scritto, più diffusamente, in *Tipologia dei carismi degli Istituti di vita consacrata nella Chiesa*, in AA. VV., *La teologia della vita consacrata*, Roma 1990, pp. 45-65. Sulla molteplicità delle spiritualità cf. J.D. Gaitan, *Espiritualidad y espiritualidades*, «Revista de espiritualidad», 43 (1984), pp. 673-697.

¹⁶ DV, 8.

¹⁷ *La novità dello Spirito*, Milano 1979, p. 16.

Un compito particolare di questa autentica comprensione evangelica, che per sua natura è sempre di carattere esperienziale, è affidata a quanti lo Spirito introduce in «una più profonda intelligenza delle cose spirituali», permettendo loro di cogliere il mistero cristiano da una particolare angolatura. Sono uomini e donne che si collocano, grazie a questa comprensione dell'Evangelo, all'inizio di movimenti carismatici e che offrono alla Chiesa nuove spiritualità. Lo Spirito apre loro l'intelligenza perché comprendano le Scritture (cf. *Lc* 24,25). Si fa per essi interprete ed esegeta dell'insegnamento di Cristo; essi, i quali considerano quel determinato passo evangelico o quell'insieme di passi tra loro collegati, sui quali sono attratti dallo Spirito, come la «perla preziosa», il «tesoro» a loro svelato in modo privilegiato e che comprendono con una profondità e una modalità nuove, forse mai raggiunte prima di allora nella Chiesa.

Condotti dallo Spirito, compiono un tipo di esegesi unico perché «vivente». La lettura del Vangelo cui sono iniziati dallo Spirito, con la caratteristica sensibilità ad un determinato atteggiamento interiore del Cristo, ad un suo comportamento, a un suo insegnamento, una volta interiorizzata e integralmente vissuta, si manifesta e si traduce in vita: in azione apostolica o ministeriale, in un proprio stile di vita, in un'opera, in una famiglia religiosa, in un Movimento che, con la sua stessa presenza, diventa a sua volta «esegesi vivente» di quei determinati aspetti del Vangelo. La Chiesa, per i suoi carismi, appare come un «Vangelo incarnato», dispiegato nei secoli e, per i numerosi membri delle varie famiglie religiose diffusi sui cinque continenti, dispiegato nello spazio. È il carisma dei fondatori, dei maestri di spiritualità, degli iniziatori di nuove esperienze ecclesiali, che si manifesta qui nella sua origine più alta: il Verbo incarnato che si rivela attraverso tali persone, che sono come parole dell'unica Parola, aspetti particolari dell'unico Vangelo.

Da qui si può già intuire la profonda unitarietà che lega tutti i carismi. Ogni fondatore di Ordine o iniziatore di una spiritualità è come una parola che nel più profondo di sé porta l'amore, o come un fiore sbocciato nel giardino della Chiesa e che ha come radice la carità. Francesco incarna la povertà che nasce dall'amore,

Domenico la sapienza che è illuminata dalla carità, Ignazio l'obbedienza che per l'amore si identifica con i bisogni della Chiesa, Teresa d'Avila la preghiera che è amicizia, che diventa servizio e forma i servi dell'amore, Giovanni di Dio e Camillo de Lellis la carità fatta opere di misericordia, Eugenio de Mazenod l'evangelizzazione per i poveri con l'amore di Cristo, Giovanni Bosco la pedagogia verso i giovani tutta sostanziata di un amore che previene ed attira¹⁸. L'esemplificazione potrebbe allargarsi al considerevole apporto femminile per quanto riguarda l'esperienza mistica. Basterà citare Angela da Foligno, le mistiche di Hefta, Veronica Giuliani, Brigida di Svezia, Caterina da Genova... L'indagine potrebbe scendere fino ai nostri giorni. Potremmo così cogliere una nuova riscoperta del valore della donna offerto da Edith Stein, del mistero del nascondimento di Gesù a Nazareth in Charles de Foucauld, del Vangelo vissuto nella quotidianità e sulle strade del mondo in Madeleine Delbrel...

Al di là della Chiesa cattolica potremmo cogliere gli apporti delle altre tradizioni spirituali cristiane. Il senso della bellezza e della gloria di Dio nei bizantini, la mansuetudine paziente e sofferente del Servo di JHWH nella Chiesa russa, la supremazia della grazia nella salvezza e la fede nella parola di Dio come sorgente unica di ogni spiritualità nella Chiesa, l'idea del sacerdozio dei fedeli in una percezione del senso positivo del laicato, tipiche delle Chiese della Riforma. All'interno stesso di queste Chiese, vi sono differenti tradizioni e correnti spirituali.

La Chiesa in questo modo arricchisce la propria comprensione e la propria esperienza. Il valore ecclesiale delle spiritualità è innegabile. Esse non si oppongono fra di loro ma si completano, permettendo di penetrare e vivere sempre più il Mistero.

b. *Valore storico culturale della molteplicità dei carismi e delle spiritualità* — La Parola di Dio è efficace, opera nella vita dell'uomo e dei popoli. Per questo le spiritualità, che nascono tutte dalla Parola di Dio e a servizio di essa, non rimangono astratte e infe-

¹⁸ Cf. J. Castellano, *I fondatori oggi: dono e sfida per il nostro tempo*, in *Crescere insieme in Cristo*, a cura di A. Beghetto, Roma 1988, pp. 35-59.

conde, ma interpretano le esigenze dell'uomo storico, permeano il tessuto sociale, rispondono ai suoi bisogni. Troviamo qui una seconda serie di motivazioni all'origine della molteplicità dei carismi e delle esperienze spirituali.

I carismi spirituali appaiono come interventi dello Spirito volti a guidare la storia. Egli, che scruta e conosce i segreti di Dio (1 Cor 2,11), scruta e conosce anche i segreti del cuore dell'uomo e i bisogni dei tempi. Egli sa l'anelito e i gemiti di ogni generazione. Ed ecco che fa brillare, in modo nuovo, quelle dimensioni evangeliche che maggiormente rispondono ai tempi. In ogni momento storico di crisi, di difficoltà, di trasformazioni, lo Spirito ripropone con la sua creatività la vitalità feconda del Vangelo e Cristo continua in forma sempre nuova ad essere luce che illumina ogni uomo che viene nel mondo.

La diversità delle urgenze origina, mediante l'azione provvidenziale dello Spirito, una diversità di risposte. Le spiritualità appaiono Vangelo «inculturato», ossia Vangelo che si fa storia, risposta ad un tempo determinato, che si incarna in una cultura determinata, in un determinato popolo. È evidente, allora, che le spiritualità siano molteplici.

Lo Spirito crea nei suoi santi una particolare capacità di intuire alcune urgenze della Chiesa o della società civile, di leggerne in profondità i lati deboli, i concreti bisogni, le necessità, le aspirazioni più profonde. Lo Spirito rende gli uomini e le donne che si è scelti per questa azione, sensibili e attenti all'appello che si cela entro quelle situazioni. Quegli uomini e quelle donne sanno cogliere l'insieme degli avvenimenti e delle situazioni, di per sé opachi o polivalenti, con una visione che viene dall'Alto, con la capacità di giudizio e di discernimento comunicata loro dallo Spirito. Immersi in Cristo, essi misurano da lì i fatti e le situazioni. L'esperienza evangelica diventa la chiave di lettura per il proprio ambiente, per il proprio tempo. Percepiscono la carenza nel mondo di una determinata dimensione cristica, del senso tendenziale di un processo storico, di una norma evangelica cui lo Spirito li ha resi particolarmente sensibili, proprio per renderli atti a rispondere alle urgenze della storia. In consonanza con le mozioni interiori si sentono spinti a rispondere alle voci del tempo immettendo nella società

e nella Chiesa i valori evangelici trasmessi loro dallo Spirito. Le opere e le spiritualità cui essi danno vita si rivelano così come una risposta specifica a determinate urgenze ad essi contemporanee, una risposta che appare efficace in quanto attualizza una presenza del Cristo. È un attingere al mistero cristiano, alle origini, per renderlo presente nell'«oggi» della Chiesa e del mondo.

È quindi evidente il rapporto tra spiritualità e cultura. Il carisma genera una spiritualità e questa, a sua volta, s'incarna in una cultura e con ciò stesso la informa di sé, trasformandola e generando nuova cultura. L'esperienza di sant'Antonio l'eremita si è espressa nella teologia di Atanasio, quella di Benedetto in Gregorio Magno, quella di Francesco in Bonaventura, quella di Ignazio in Suarez — senza che alcuna di queste espressioni abbia esaurito la ricchezza della spiritualità che la informava —: e potremmo continuare fino ad oggi, fino al rapporto, per un esempio, tra una Adrienne von Speyr e di un Hans Urs von Balthasar. Ma la teologia è solo un aspetto della dimensione culturale di una spiritualità. Abbiamo già accennato all'ampio spettro di conseguenze che ha in sé una spiritualità: essa infatti investe tutto l'uomo nella sua dimensione storica, fermentandone dal di dentro la cultura in tutta la sua estensione.

2. L'intrinseco rapporto di unità tra le esperienze spirituali

Le differenti spiritualità sorte lungo i secoli e le forze ecclesiali che le esprimono sono chiamate per loro intrinseca natura ad un rapporto di dialogo e di comunione. Tale rapporto, inoltre, è più che mai esigito dall'attuale nuova sensibilità ecclesiale. Perché sia efficace esso esige, naturalmente, come avremo modo di accennare, che i rappresentanti delle spiritualità possiedano una profonda identità della realtà carismatica loro affidata e che siano pienamente radicati in essa. Ogni spiritualità, come abbiamo detto, possiede infatti una sua specifica fisionomia data dai singoli ispiratori e ispiratrici, e successivamente arricchita dall'esperienza e dalle tradizioni di quanti l'hanno vissuta e sviluppata, fisionomia che va vigorosamente salvaguardata. La comunione e il dialogo presuppon-

gono che i valori di cui le singole spiritualità sono portarici, siano ben identificati e coscientemente proposti, pena l'impoverimento e la confusione.

a. *L'unità fondamentale delle spiritualità* — Mentre costatiamo la positiva molteplicità delle esperienze spirituali, dobbiamo, nello stesso tempo, prendere atto che una profonda unità le permea tutte in forza della loro comune origine. Ogni spiritualità è infatti frutto di un particolare carisma. Nella varietà dei carismi opera l'unico e medesimo Spirito (cf. *1 Cor* 12,11). Per quanto possano essere varie le esperienze dei santi e degli uomini spirituali, le loro opere hanno l'identica natura che tutte le unifica: la medesima azione carismatica, lo stesso soffio dello Spirito.

Unite nella comune origine carismatica, le spiritualità lo sono anche nella medesima identificazione al mistero di Cristo. Le varie famiglie religiose e i Movimenti spirituali ecclesiali, eredi della spiritualità dei fondatori e delle fondatrici, sono espressioni differenti dell'identico Cristo e dell'identico Vangelo. Tutte, anche se per vie e modi diversi, si pongono alla sequela dell'unico Cristo.

La molteplicità delle vie nasce dall'unica fonte che è Cristo-Via. Per il fatto che il mistero del Cristo è insondabile, e inesauribile la ricchezza della sua parola, ogni spiritualità ha bisogno del dono dell'altra, della luce dell'altra, per capire in profondità se stessa. Come ogni mistero di Cristo per essere compreso in interezza ha bisogno di essere letto nell'insieme dei suoi misteri; e come un brano evangelico per una fruttuosa esegesi ha bisogno di essere collocato nel suo complesso e nell'economia dell'intero Vangelo — senza la visione unitaria del mistero di Cristo, senza la lettura unitaria della sua parola, presi a sé stanti i particolari possono venire distorti — ugualmente, senza la piena comunione fra tutti i carismi e le spiritualità difficilmente si può giungere a cogliere l'esatto significato di ciascuno di essi nel suo volto particolare. Riferendosi in modo speciale alle Famiglie religiose, ma enunciando una legge valida per tutte le spiritualità, Jesús Castellano ha scritto che «se il vangelo dev'essere predicato nella sua integrità e se il Cristo non dev'essere presentato diviso o lacerato, l'urgenza di ricomporre in unità il Vangelo incarnato e dispiegato nel tempo e nello spazio è

chiamata pressante alla comunione e all'unità fra i religiosi, a tutti i livelli. Se infatti ogni carisma è tessera di identità della propria famiglia religiosa, è pure capacità di comunione con tutti gli altri carismi. Il Cristo totale attira come una calamita tutti i suoi frammenti verso l'unità. Lo Spirito dell'unità richiama tutti ad essere in comunione reciproca, insieme, affinché Cristo sia annunciato e comunicato ed il mondo creda»¹⁹.

La sostanziale unità che soggiace alle differenti spiritualità, oltre che dalla comune origine carismatica e dalla comune percezione differenziata del mistero di Cristo, appare evidente anche dalla loro destinazione ecclesiale. La motivazione finale di ogni carisma e di ogni spiritualità è quella dell'edificazione del corpo di Cristo (cf. LG 45). Tutti possiedono quindi un intrinseco comune orientamento. Chi annuncia il Vangelo lo fa per l'unificazione. Chi cura i malati lo fa per l'edificazione nell'unità. Chi insegna lo fa per l'unificazione. Tutto ha un'unica convergenza, un unico scopo.

È facile ora intuire le conseguenze di una simile concezione del rapporto tra le spiritualità. Un fondatore, una Scuola di spiritualità, non possono essere presentati come realtà assoluta e totalizzante. Un fondatore o l'iniziatore di una spiritualità non esiste per se stesso, ma per introdurre a Cristo. Una spiritualità o un Istituto religioso non esistono e non vivono per se stessi, ma per «perdersi» nella comunione ecclesiale. Occorrerà quindi trovare le vie per l'incontro tra le spiritualità, tra le differenti famiglie religiose, tra le differenti esperienze ecclesiali, allo scopo di ravvivare la comunione, di approfondire la conoscenza reciproca in un clima di mutua carità. Oggi esiste nella vita delle Chiese il pericolo di intendere la giusta affermazione della propria identità come chiusura di rapporti con gli altri, oppure come apertura ad una semplice collaborazione finalizzata ad una certa efficacia pratica. È il rischio di chiusura reciproca che non dilata gli spazi della carità e non instaura una salutare tradizione antica, quella della «comunione dei beni spirituali e materiali» spesso attuata dalle Chiese e dalle diverse famiglie religiose. Eppure occorre spaziare con un respiro ampio sulla realtà carismatica della Chiesa e giungere ad amare le al-

¹⁹ J. Castellano, *op. cit.*, pp. 7-8.

tre tradizioni spirituali, le altre famiglie religiose, le altre Chiese come la propria, vivendo il comandamento *nuovo* di Gesù: «Amatevi gli uni gli altri» non più soltanto a livello personale ma a livello di realtà ecclesiali.

In questo modo si giungerà ad una graduale acquisizione sperimentale della «mirabile varietà» che è la Chiesa stessa. Questo fa sentire il proprio particolare come elemento di una realtà più vasta, inserito in un organismo vivente.

La comunione tra le spiritualità diventa allora comunione tra le culture che esse animano.

b. *La spinta dell'odierna ecclesiologia all'unità tra le varie spiritualità* — Oltre che dalla loro intrinseca natura, l'unità delle spiritualità e dei carismi è esigita dalla rinnovata coscienza della Chiesa come Comunione. Poco prima della sua morte, parlando della spiritualità nella Chiesa del futuro, K. Rahner scriveva che uno degli elementi fondamentali sarà «la comunione fraterna in cui sia possibile fare la stessa basilare esperienza dello Spirito, la comunione fraterna nello Spirito come elemento peculiare ed essenziale della spiritualità di domani». Con profonda umiltà continua: «Noi più anziani abbiamo avuto un'esperienza spesso molto marginale di questo fenomeno... Noi anziani siamo stati spiritualmente degli individualisti, data la nostra provenienza e la nostra formazione... Se c'è un'esperienza dello Spirito fatta in comune, comunemente ritenuta tale, desiderata e vissuta, essa è chiaramente l'esperienza della prima pentecoste nella Chiesa, un evento — si deve presumere — che non consistette certo nel casuale raduno di una somma di mistici individualistici, ma dell'esperienza dello Spirito fatta dalla comunità... Io penso che in una spiritualità del futuro l'elemento della comunione spirituale fraterna, di una spiritualità vissuta insieme, possa giocare un ruolo più determinante, e che lentamente ma decisamente si debba proseguire lungo questa strada»²⁰.

L'odierna riflessione ecclesiologica richiede tuttavia qualcosa di più della sola comunione fra i singoli cristiani. Essa postula la co-

²⁰ *Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro*, in *Problemi e prospettive di spiritualità*, cit., pp. 440-441.

munione tra i diversi ministeri e le diverse vocazioni. La *Christifideles laici*, ad esempio, sottolinea con forza a diverse riprese la circolarità e la pericorese delle diverse vocazioni nella Chiesa, la loro intima reciprocità, la loro vicendevole dipendenza. Essa afferma che «nella Chiesa-comunione gli stati di vita sono tra loro così collegati da essere ordinati uno all'altro. Certamente comune, anzi unico è il loro significato profondo: quello di essere modalità secondo cui vivere l'eguale dignità cristiana e l'universale vocazione alla santità nella perfezione dell'amore. Sono modalità insieme diverse e complementari, sicché ciascuna di esse ha una sua originale e inconfondibile fisionomia e nello stesso tempo ciascuna di esse si pone in relazione alle altre e a loro servizio».

Il segreto di questa reciproca e dinamica diversità e complementarietà va cercata nel movimento di comunione e missione che caratterizza la Chiesa come immagine della Trinità: «Tutti gli stati di vita, sia nel loro insieme, sia ciascuno di essi in rapporto agli altri, sono al servizio della crescita della Chiesa, sono modalità diverse che si unificano profondamente nel "mistero di comunione" della Chiesa e che si coordinano dinamicamente nella sua unica missione»²¹.

Per analogia, e nella continuazione logica del discorso, si deve parlare di una tale comunione, così articolata, anche tra le spiritualità.

c. *Il dialogo e la comunione con le tradizioni spirituali delle altre religioni* — La riflessione andrebbe qui allargata al dialogo e alla comunione con le spiritualità delle altre religioni, perché «l'esperienza dello Spirito è essenzialmente ecumenica, tende al superamento di ogni divisione, crea solidarietà e unione, non solo tra singolo e singolo, ma tra comunità e comunità, religione e religione, popolo e popolo»²².

Dobbiamo infatti prendere atto che oggi l'Europa è penetrata da nuove esperienze spirituali. Il massiccio fenomeno dell'immigra-

²¹ N. 55.

²² G. Bof, *Lo Spirito nel mondo e nella storia*, in *Problemi e prospettive di spiritualità*, cit., p. 223.

zione e l'apertura culturale verso l'Asia ci hanno portato ad un contatto più intenso e diffuso con l'Islam soprattutto, ma anche con le altre esperienze spirituali orientali. La nuova unità d'Europa non può non tenere conto di questo pluralismo.

Oltre a questo fattore di ordine storico, vi è una motivazione molto più profonda, che esige dai cristiani il dialogo con le altre esperienze religiose: la ricerca del *sensus plenior* dello stesso mistero cristiano. È stato scritto in proposito: «Lo Spirito di Cristo è presente a fermentare evangelicamente le esperienze culturali non solamente di tutti i cristiani ma anche quelle esistenti al di fuori dell'area cristiana. Sappiamo che lo Spirito effonde i "semi del Verbo" e i "germi di contemplazione" nell'intimo delle religioni e degli umanesimi culturali non cristiani... Dio vuol salvare l'intero umanesimo culturale: il suo Spirito opera tra i meandri dell'intera storia umana. "In verità la creazione non possiede nessun dono che non derivi dallo Spirito" (Basilio, *De Spirito Sancto*, XIX, 49; PG 32, 158).

La teologia spirituale acculturata è chiamata a indagare come lo Spirito di Cristo possa operare e, insieme, in qualche modo rivelarsi entro religioni e umanesimi non cristiani. Una ricerca diretta non tanto a valorizzare questi umanesimi esistenti fuori della sfera ecclesiale, ma piuttosto per integrare la stessa spiritualità cristiana su di essi. Solo raccogliendo questi frammenti ad ispirazione evangelica ed estranei alla sintesi spirituale cristiana è possibile formulare il "sensus plenior" di una spiritualità in Cristo. Se lo Spirito assume queste vie per comunicarsi, perché esse dovrebbero essere trascurate dalla spiritualità ecclesiale? Il Signore ha detto: "Raccogliete i frammenti, perché nulla vada perduto" (*Gv* 6,12)...

Una spiritualità acculturata ecumenica verso religioni non cristiane è fondamentalmente esigita dallo spirito caritativo evangelico; è una traduzione dialogica culturale dello spirito interpersonale caritativo»²³.

²³ T. Goffi, *Spiritualità e cultura*, in *Spiritualità, fisionomia e compiti*, Roma 1981, pp. 74-75.

3. Le condizioni per un autentico dialogo e comunione tra le spiritualità

La natura intrinseca e lo statuto ecclesiologico delle spiritualità esigono dunque l'unità tra queste realtà carismatiche come condizione fondamentale per il loro apporto alla realizzazione della vocazione della Chiesa, dell'*ut omnes* evangelico, da cui non potrà non scaturire l'unità dei popoli anche a livello culturale e politico. Ma quale il centro di incontro le leggi del loro mutuo rapporto? Il monastero benedettino fu un crogiolo di culture che permise la convergenza e l'unificazione, in una sintesi nuova, di tante forze vitali. Oggi si esige una forza unificatrice ancora più forte, capace non solo di consentire l'unità delle culture ma di quelle forze basilari da cui esse nascono: le spiritualità. Ogni tipo di rapporto nella Chiesa, anzi nell'intera umanità, trova il proprio esemplare nella Trinità, nella sua dinamica di pericoresi che è reciproca chenessi ed unità delle Persone. Niente di più distinto delle Persone divine e nello stesso tempo niente di più uno della Trinità. L'identità delle Persone si esprime nel reciproco dono da cui scaturisce l'unità. L'unità presuppone la piena identità e la piena distinzione-uguaglianza delle Persone e viceversa.

Il comandamento nuovo dell'amore reciproco (cf. *Gv* 13,34) è la partecipazione degli uomini alla dinamica della vita trinitaria. L'amore scambievole è la più perfetta partecipazione attuativa della vita trinitaria nella vita ecclesiale, quella novità pasquale cui il Cristo chiama. Il comandamento nuovo può infatti essere considerato come la traduzione in parole umane della pericoresi e della *koinonia* intratrinitaria. È questa la legge di vita del popolo messianico, della Chiesa icona della Trinità (cf. *LG* 9). È questa la legge insita nello stesso evento pasquale, «luogo» in cui la *koinonia* trinitaria è rivelata e comunicata all'umanità così da fondare la *koinonia* ecclesiale.

È la legge della stessa unità sociale e politica. Non si tratta di un fattore estrinseco all'umano, giustapposto ad esso. Scaturisce dall'intima conformazione della realtà umana, ed esplicita potenzialità che le sono proprie e consentono, una volta attuate, la piena realizzazione dell'umanità dell'umano.

«Il Verbo di Dio — ha affermato il Concilio — ci rivela che “Dio è carità” (*1 Gv* 4,8), e insieme ci insegna che la legge fonda-

mentale dell'umana perfezione, e perciò anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento della carità. Coloro pertanto che credono alla carità divina, sono da lui resi certi che è aperta a tutti gli uomini la strada della carità e che gli sforzi intesi a realizzare la fraternità universale non sono vani»²⁴.

Nel mistero di morte di Gesù è spiegato il «come» dell'amore reciproco richiesto dal comandamento, e nel mistero della risurrezione ed effusione dello Spirito è spiegata e comunicata la novità e la pienezza di vita che il comandamento indica come insita nella reciprocità dell'amore.

Piero Coda ha illustrato la dinamica del comandamento nuovo tra i singoli cristiani. Possiamo leggere questa pagina trasportandola in chiave sociale, come dinamica di dialogo e comunione tra i Movimenti di spiritualità. «Amarsi l'un l'altro in Cristo, con la sua stessa misura, è vivere l'amore trinitario sulla terra, innestati, ciascuno e insieme, nella vita d'amore di Dio stesso... La Chiesa stessa, in Cristo, diventa realmente icona della vita trinitaria: perché gli uomini sono abilitati, nella grazia, a vivere nei loro mutui rapporti una esistenza che traduce nella storia la vita stessa della pericorese trinitaria. "Come in cielo, così in terra". L'uomo, redento e divinizzato, può ormai amare l'altro uomo come Cristo lo ha amato: perché in lui che ama vive Cristo, e perché nell'altro uomo che è da lui amato vive il medesimo Cristo. Il loro reciproco amore è divinizzato, è trinitario. È Cristo in me che ama Cristo in te — e questo reciproco amore è Amore del Cristo, Spirito Santo. Tra i due che si amano così, con l'amore di Cristo, si stabilisce la presenza di un Terzo — analogamente a quanto avviene nella Trinità, dove il Padre e il Figlio si amano nello Spirito Santo —, un terzo che è il Cristo risorto stesso, presente nella forza e nella luce del suo Spirito»²⁵.

Questa realtà, evidente a livello interpersonale, va quindi vissuta nei rapporti tra i carismi, le spiritualità e i Movimenti spirituali nelle Chiese.

²⁴ GS 38.

²⁵ P. Coda, *La Chiesa, profezia dell'umanità compiuta*, in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo/I*, Roma 1984, pp. 93-94.

Il rapporto di comunione presuppone la coscienza della propria identità da parte di ogni spiritualità. L'unità, infatti, non è confusione. Per entrare in comunione con le altre realtà carismatiche occorre quindi prendere coscienza del proprio carisma e delle proprie tradizioni spirituali e viverle coerentemente. Ma è anche vero, per le ragioni esposte precedentemente, che la piena identità del carisma specifico la si raggiunge solo nell'unità realizzata con gli altri carismi — e questo non come segno di insufficienza ma come rivelazione di pienezza traboccante.

Ovviamente, i rapporti a livello di Movimenti spirituali esigono anch'essi il passaggio attraverso il «come» dell'amore di Cristo, ossia il «perdere la propria vita», che in questo caso significa «perdersi» interamente nella Chiesa scoprendo che i carismi e le spiritualità sono in funzione di una donazione e non di un possesso: si realizzano solo se donati.

3. UN'ESPERIENZA SIGNIFICATIVA DI COMUNIONE TRA SPIRITUALITÀ

In questa ultima parte del nostro intervento mi permetto di presentare, quale esempio indicativo e pista concreta di ricerca, una esperienza personale di comunione con differenti spiritualità, condivisa con molti altri. Come ogni esperienza, essa rimane limitata, indicativa, senza pretesa di essere esaustiva, ed andrà confrontata con esperienze analoghe. L'attuazione dei principi precedentemente esposti esige infatti una vasta ricerca esistenziale sul campo per l'individuazione delle vie che conducono alla comunione più profonda nel rispetto delle rispettive identità. Più ampie saranno le sperimentazioni, più facilmente si potranno trovare forme sempre più adeguate e rispondenti all'esigenza di vedere le spiritualità al servizio dell'unità culturale europea.

La mia esperienza prende l'avvio dalla «spiritualità dell'unità» che anima l'Opera di Maria (Movimento dei Focolari). Tale spiritualità in questi anni ha informato il dialogo e la comunione a diversi livelli: all'interno della Chiesa cattolica, tra le Chiese, tra le religioni, con i cosiddetti non credenti. Anche religiosi e religiose di differenti Ordini e Congregazioni hanno riconosciuto e accolto

la spiritualità dell'unità come una possibilità di apertura ai nuovi orizzonti cui lo Spirito Santo chiama oggi tutta la Chiesa, e come un aiuto per vivere con rinnovato impegno il carisma dei fondatori e delle fondatrici. Hanno riscoperto in modo nuovo i valori fondamentali che ogni forma di vita religiosa ha inteso sperimentare e attuare: la scelta radicale di Dio, dei valori evangelici, della sequela del Cristo, un'autentica vita di comunione fraterna, l'irradiazione del messaggio cristiano fino a trasfigurare la società con lo spirito delle beatitudini evangeliche... Inoltre, l'Opera di Maria si è rivelata come un «luogo» ideale di incontro tra religiosi di differenti Istituti, offrendo loro una metodologia nuova di comunione.

Il «Movimento dei Religiosi» che ne è nato può presentarsi, per una particolare grazia carismatica, come una espressione di quella Chiesa comunione di carismi di cui precedentemente abbiamo richiamato alcune linee. L'esperienza di cui offriremo i contenuti spirituali è anche una proposta che credo significativa per un dialogo più vasto tra le differenti spiritualità cristiane.

1. La scelta di Dio come riscoperta del fondamento di ogni spiritualità

La prima fondamentale proposta offerta dalla spiritualità dell'unità è quella della scelta di Dio. Scelta prioritaria, fondamentale, radicale, che scalza ogni altro ipotetico fondamento del vivere cristiano, decentra il singolo da se stesso e lo distacca da ogni ideale umano, pur valido e buono, per ricentrarlo interamente e decisamente sull'assoluto di Dio, nella piena ratificazione e attuazione dell'evento battesimale.

Il religioso si sente così riportato nel cuore del proprio progetto di vita: Dio vissuto e proclamato come Amore, come il Tutto, l'Unico necessario. Ogni spiritualità viene ancorata al suo ultimo fondamento.

Chiara Lubich, fondatrice e presidente del Movimento dei Focolari, ha più volte paragonato le differenti Famiglie religiose e le spiritualità della Chiesa a dei fiori, ad aiuole di un immenso giardino, a concretizzazioni dell'unico amore: «Come l'acqua si cristallizza in stelline nella bianca neve, così l'amore, che aveva assunto

in Gesù la forma per eccellenza, la bellezza delle bellezze, prendeva nella Chiesa diverse forme: ed erano gli Ordini e le Famiglie religiose. Nello splendido giardino della Chiesa erano fiorite e fiorivano tutte le virtù»²⁶.

Aiutare i religiosi ad operare un'autentica scelta di Dio è stato come aiutarli a penetrare al di sotto delle aiuole — per rimanere nell'immagine —, a scendere sino alla radice stessa dei fiori e scoprire che tutti sono alimentati dal medesimo *humus*, che tutti sono unificati nella fonte del loro essere. «Vi sono diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti» (1 Cor 12,4-6).

2. Gesù abbandonato sintesi delle spiritualità

La scelta di Dio, secondo la spiritualità dell'unità, ha il suo vertice nella scelta di Gesù crocifisso e abbandonato: «Ho un solo Sposo sulla terra: Gesù crocifisso e abbandonato; non ho altro Dio fuori di Lui»²⁷. Questo mistero è considerato come il momento culmine dell'evento cristiano, mistero che «contiene la sintesi — ha scritto Chiara Lubich — di tutti i comandi e di tutti i consigli evangelici» e, conseguentemente, il *luogo* di incontro (perché luogo di scaturigine) di ogni spiritualità. Nel mistero di Gesù abbandonato tutte le spiritualità ritrovano la loro più piena espressione. «Se per i francescani — scrive ancora Chiara Lubich — è importante la povertà, di cui Francesco è il carisma incarnato, chi più “Madonna Povertà” di Gesù il quale nell'abbandono ha perduto Dio? Se i gesuiti mettono in rilievo oltretutto l'obbedienza, chi più obbediente di Gesù che, orfano del senso della presenza del Padre, a Lui si abbandona? Gesù abbandonato è il modello dei benedettini, “ora et labora”, perché il suo grido è la più straziante preghiera e frutta l'Opera più favolosa. Gesù abbandonato è il modello dei domenicani, perché è lì che esprime, che dà tutta la verità... E po-

²⁶ *Scritti spirituali/3*, Roma 1979, p. 63.

²⁷ C. Lubich, *Scritti spirituali/1*, Roma 1978, p. 45.

tremmo continuare. La spiritualità di Gesù abbandonato può penetrare tutte le altre riportandole, qualora ne avessero bisogno al loro vero significato, al carisma riposto dal Cielo nel cuore del Fondatore, e illuminando i discepoli per capire ciascun loro maestro e quanto nella Regola ha loro lasciato. È dunque... una spiritualità fatta per la Chiesa che, già divina e una, oggi ha bisogno di mostrare al mondo queste sue prerogative, e lo può fare soltanto essendo più divina e più una»²⁸.

Gesù abbandonato, infatti, insegna anche la dinamica dell'unità. È il mistero di Gesù che muore per amore, così da generare la vita nuova; il mistero che spiega, tra l'altro, la parola evangelica: «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà» (Mc 8,34). Esso si rivela non soltanto come la sintesi delle spiritualità e il loro comune luogo d'incontro, ma anche la scuola per la dinamica del dialogo e della piena comunione tra di esse.

Sembrerebbe che per salvaguardare l'identità di una spiritualità occorra ribadirne le caratteristiche in contrapposizione dialettica con le altre: e di fatto non di rado assistiamo ad un arroccamento litigioso e polemico di ciascuno sulle proprie posizioni. I religiosi del Movimento hanno scoperto che vivere il mistero di Gesù abbandonato è l'unico modo per vedere le altre spiritualità di uguale dignità e valore della propria, per poter trovare la capacità di dare tutto il proprio dono contenuto nel carisma ricevuto e, nello stesso tempo, di accogliere tutto il dono dell'altro.

3. *Il testamento di Gesù «luogo» di convergenza di ogni spiritualità*

La scelta di Dio, passando attraverso Gesù abbandonato, si traduce in vita di amore scambievole che conduce all'unità, alla realizzazione del testamento di Gesù. È questo il cammino che intende percorrere il Movimento dei religiosi. Parlando di esso, Chiara

²⁸ *Gesù Abbandonato*, VII tema: cit. da A. Balbo, *Gesù Abbandonato nella vita religiosa*, in *Il sacerdote oggi, il religioso oggi*, Atti del Congresso internazionale di sacerdoti e religiosi del Movimento dei Focolari, Città del Vaticano, 30 aprile 1982 - Roma 1982, p. 29.

Lubich si è così espressa: «Essendo l'unità, caratteristica della nostra spiritualità, il "supremo disegno" di Cristo — come dice Paolo VI —, la parola riassuntiva dei suoi desideri divini, il "vertice del Vangelo", ed essendo l'abbandono — mezzo per attuare l'unità — il culmine del patire, che Cristo ha offerto per la nostra salvezza, è evidente che ogni altra espressione della sua dottrina o della sua vita si ritrovano in certo modo nell'unità e nell'abbandono. Anzi è logico che esse scoprano nel testamento di Gesù e nel vertice del suo patire il senso vero di se stesse»²⁹.

Il testamento di Gesù è il luogo in cui convergono tutte le altre parole del Vangelo. Abbiamo già visto come ogni carisma e spiritualità siano per l'edificazione del corpo di Cristo e tendano all'unificazione di tutto nel Cristo. Il Movimento dei religiosi ha trovato nell'esercizio del comandamento nuovo vissuto tra differenti carismi e spiritualità, la via per la realizzazione dell'unità chiesta da Gesù al Padre e per l'attuazione della finalità ultima insita negli stessi carismi. Ed ha sperimentato i frutti che maturano da un tale rapporto.

Chiara Lubich, commentando il passo evangelico di Mt 18,20, scrive che «quando Gesù aveva detto "dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro", non aveva escluso certo di sottintendere anche: dove un francescano e un benedettino, o un carmelitano e un passionista, o un gesuita e un domenicano... sono uniti nel mio nome, lì sono io». Ella ne deduceva che se Gesù era veramente tra loro, il risultato sarebbe stato che l'incontro con Lui avrebbe fatto il francescano miglior francescano e il domenicano miglior domenicano. La spiritualità dell'unità porta così a vivere la comunione tra i membri di tutte le Famiglie religiose con la conseguenza che cresce l'identità di ciascuno. Infatti, il Risorto, facendosi presente tra religiosi di differenti tradizioni spirituali, spiega di nuovo — se così posso dire — la Scrittura, la Parola di cui ogni spiritualità è espressione, così come aveva fatto quando si era reso presente tra i due discepoli in cammino verso Emmaus. Le spiritualità non sono mortificate. Nel «morire» l'una nell'altra nell'ac-

²⁹ *La spiritualità del Movimento dei Focolari e la vita religiosa*, in *Crescere insieme in Cristo*, cit., p. 201.

coglienza e nel dono reciproco, lo Spirito del Signore risorto presente tra coloro che le vivono ridà ad ognuna l'originale splendore carismatico, così che possano efficacemente concorrere alla realizzazione dell'*ut omnes*.

«Ecco Maria che attraverso la sua Opera concorre anch'essa oggi, con la sua spiritualità, a far sí che queste aiuole siano sempre più fiorenti agli occhi di Dio e del mondo. La Vergine opera questo, facendo splendere su molti religiosi quel sole radioso della carità che genera vita; mentre li invita a contemplare le particolari parole, che lo Spirito ha insegnato loro ad incarnare, in Colui nel quale ogni virtù ha raggiunto il culmine, ha toccato il vertice: Gesù crocifisso e abbandonato»³⁰.

Chiara Lubich ha coniato una espressione felice quando, per esprimere la novità della propria spiritualità nella Chiesa, l'ha definita come un *castello esteriore*, immagine che richiama immediatamente, per contrasto, quella del «castello interiore» di Teresa d'Avila. Il castello interiore è il simbolo di una spiritualità prevalentemente centrata nel rapporto personale dell'anima con Dio; quello *esteriore*, è il simbolo di una spiritualità come «esperienza dello Spirito fatta dalla comunità» — per riprendere le parole di K. Rahner —, di una spiritualità ecclesiale, di popolo, che si centra sul testamento di Gesù, dove il rapporto «pericoretico» tra le persone è intrinsecamente esigito nella volontà di vivere sulla terra la dinamica dell'unità trinitaria.

Il *castello esteriore* mi sembra l'immagine viva di una spiritualità che apre la propria interiorità nella partecipazione della propria esperienza per il coinvolgimento di tutti verso l'unità chiesta da Gesù al Padre. Ricorda che, in definitiva, ogni spiritualità esplica la propria funzione e trova la piena realizzazione nella misura in cui vive in funzione del testamento di Gesù. Non si tratta, naturalmente, di una mera funzione sociologica che si esaurisce in una tecnica di rapporti o nell'incontro di relazioni, quanto piuttosto di una realtà di ordine mistico: la presenza stessa del Risorto che effonde il suo Spirito.

³⁰ C. Lubich, *Messaggio rivolto al Congresso*, in *Il sacerdote oggi, il religioso oggi*, cit., p. 11.

Se nel passato le spiritualità monastiche hanno contribuito alla creazione di una cultura europea, e quelle nazionali di culture nazionali, oggi, davanti alla richiesta di una nuova coscienza culturale per un'Europa unita, vi è il bisogno di un nuovo «monastero», di un nuovo «ambiente spirituale», di un nuovo strumento nelle mani di Dio per fare in modo «che tutti siano uno» nell'unità trinitaria. A partire dalla nostra esperienza, crediamo che il *castello esteriore* sia una nuova possibilità offerta dallo Spirito per il dialogo e la comunione tra le spiritualità: è Cristo stesso, nuovamente ed efficacemente presente tra i suoi, nella forza dello Spirito, l'ambito di comunione e di unità. L'unità delle spiritualità non potrà non trascinare con sé l'unità delle culture, essendo queste espressioni di quelle e quelle anima di queste.

FABIO CIARDI, OMI