

PAOLO MARTINELLI

## Teologia spirituale e formazione. Il contributo dell'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università *Antonianum*

La possibilità della vita consacrata di rinnovarsi e di essere significativa per la vita della Chiesa e per il mondo sta nella qualità della propria capacità formativa. Vivacità e creatività sgorgano dalla comunicazione della propria spiritualità in termini concreti ed attuali. Infatti, la formazione non è concepibile come semplice passaggio di un corpo dottrinale da una generazione all'altra e nemmeno come mero sforzo di adeguare le persone candidate ad una certa *forma vitae*, costringendosi esteriormente ad alcuni modelli di comportamento. L'autentica formazione ha sempre un certo carattere di evento, come ogni vera comunicazione interpersonale, ed esalta l'opera della libertà e della persona. La forza e la vivacità di una determinata esperienza spirituale sta nel sapersi comunicare adeguatamente, muovendo in termini personali la libertà di ciascuno ad una sequela convinta e lieta, capace di paragonarsi sinceramente con la proposta «tramandata» in relazione ad un aperto confronto con il reale. Il problema tanto sentito oggi della inadeguata impostazione formativa si manifesta spesso nella mancanza del fenomeno della convinzione personale e dell'adesione autenticamente libera; tanto che non raramente accade che persone, dopo lunghi periodo formativi culminati con la professione dei consigli evangelici, in breve tempo revochino la propria decisione. Tale fenomeno ed altri analoghi mettono in evidenza l'urgenza di una formazione integrale della persona, capace di corresponsabilità affettiva ed effettiva all'ideale professato.

La comunicazione del carisma francescano ed in particolare la formazione alla nostra vita, caratterizzata dalla *sequela Christi* sulle orme di san Francesco d'Assisi, non possono che stare al centro della grande preoc-

cupazione educativa della famiglia francescana. Anche per noi il futuro della nostra vita è legato alla «scommessa» riguardo il campo della formazione. In questi appunti vogliamo cercare di delineare alcuni tratti della teologia spirituale come strumento peculiare per la formazione alla nostra vita ed in particolare per la formazione dei formatori. Inoltre, desideriamo mostrare come tale strumento assuma la figura di una precisa proposta accademica nell'offerta dell'Istituto Francescano di Spiritualità, promosso dall'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, all'interno della Pontificia Università *Antonianum* in Urbe.

### 1. L'IDENTITÀ DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE ED IL SUO COMPITO FORMATIVO

La comprensione del valore di un istituto di spiritualità come realtà preposta per la formazione alla vita cristiana ed in particolare alla vita consacrata, nell'ambito del carisma francescano, presuppone l'apprezzamento del valore educativo della formazione teologica ed in particolare della teologia spirituale. In che senso si deve riconoscere un tale valore a questa disciplina teologica?

1. Se è vero che la teologia spirituale ha una storia relativamente breve, tuttavia, occorre affermare che l'interesse per lo «spirituale» è assolutamente originario nell'esperienza cristiana. I temi che oggi riscontriamo nei libri di teologia spirituale o più in generale di «spiritualità» erano presenti fin dall'inizio nel sapere teologico. Ad esempio, se noi studiamo le opere dei Padri della Chiesa, per quanto in esse si possano individuare trattati specifici sul mistero della Trinità, sull'Incarnazione, sull'orazione, sulla verginità o sul martirio, vediamo che tutti questi temi di fatto si appartengono vicendevolmente. Del resto, per comprendere questa originaria unità tra «dono di Dio» e «vissuto cristiano» basterebbe accostarsi al dato biblico fondamentale che descrive la rivelazione nell'orizzonte della salvezza e dell'Alleanza<sup>1</sup>. La «teologia divina», infatti, non si presenta mai come un dato neutrale che possiamo analizzare dall'esterno. Essa consiste innanzitutto nel fatto che Dio comunica la sua eterna Parola attraverso una «parola umana», coinvolgendo l'uomo e chiamandolo all'Alleanza. Questa reciprocità tra Dio e l'uomo, iniziata nell'Antico Testamento, si compie perfettamente in Gesù, nella sua morte e risurrezione e nel dono dello Spirito Santo che rende possibile la nostra adesione a quanto obiettivamente comunicatoci in Cristo. Dunque, non c'è alcu-

<sup>1</sup> H.U. VON BALTHASAR, *L'unità tra teologia e spiritualità*, in ID., *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1970, 11-29; ID., *Dalla Teologia di Dio alla teologia della Chiesa*, in *Communio* 58 (1981) 5-17.

na «conoscenza» della Parola di Dio che non implichi un radicale «coinvolgimento» dell'uomo con questa Parola<sup>2</sup>: *nessuna teologia senza esperienza spirituale*. Lo «spirituale cristiano», se rettamente compreso, infatti, indica l'esperienza concreta con cui la persona «conosce» il dono di Dio, lasciandosi afferrare da Cristo in forza dell'azione dello Spirito Santo<sup>3</sup>.

2. Ciò che noi oggi chiamiamo «teologia spirituale», come disciplina distinta, nasce in riferimento ad una separazione, o «divorzio», la cui radice si trova negli sviluppi della Scolastica<sup>4</sup>. È una divisione sconosciuta fino a Bonaventura o Tommaso<sup>5</sup>. Queste grandi figure, proprio in forza della propria esperienza spirituale integrale, erano in grado di assimilare all'interno della propria riflessione teologica i dati propri della riflessione filosofica o delle incipienti scienze naturali. Il vero problema si pone nel fatto che dopo queste vette del pensiero teologico la costruzione filosofica prende gradatamente il sopravvento come struttura necessaria *a priori* per fornire base razionale a tutto il sapere teologico<sup>6</sup>. Di conseguenza la «teologia» rischia di delimitare in concreto il proprio ambito ai contenuti obiettivi da credere, non prestando attenzione alla fede in quanto esperienza vissuta in termini personali e personalizzanti di tali contenuti<sup>7</sup>. In tal modo nasce gradatamente nell'epoca moderna, da una parte, la figura di una riflessione teologica che si emancipa dal vissuto personale, dall'altra l'esperienza spirituale che tende a concepirsi in termini soggettivistici, separati dai contenuti rivelati<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Biblicamente parlando, non si può conoscere la *Verità di Dio* se non lasciandosi plasmare dallo *Spirito della Verità*. Senza vivere secondo lo Spirito di Dio non si dà alcuna conoscenza della Verità di Dio (cf. Gv 16,13; 1Gv 5,6).

<sup>3</sup> Per approfondimenti ci permettiamo di rimandare a P. MARTINELLI, *La teologia spirituale*, in G. LORIZIO - N. GALANTINO (edd.) *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 20043, 541-576

<sup>4</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Morcelliana, Brescia 1968, 200-229; F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 372-389; D. SORRENTINO, *Storia della spiritualità e teologia. Necessità e fecondità di un nesso*, in *Asprenas* 46 (1999) 163-194.

<sup>5</sup> Si pensi a questo proposito alla prospettiva di Bonaventura nel suo *Reductio Artium in Theologiam* o a quella di Tommaso nella *Expositio super Librum Boethii De Trinitate*: «Coloro i quali usano argomentazioni filosofiche nella sacra dottrina, risolvendole nell'ossequio alla fede, non mescolano il vino con l'acqua, ma trasformano l'acqua in vino» (Q.2 a.5; 5m).

<sup>6</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, 205s.

<sup>7</sup> Cf. G. MOIOLI, *Teologia Spirituale*, in S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo dizionario di Spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1985, 1597-1609.

<sup>8</sup> Per comprendere le attuali problematiche della teologia spirituale è necessario aggiungere un'osservazione riguardo alla separazione tra il sapere pratico circa *la morale e l'esperienza spirituale*. La distinzione tra teologia morale ed ascetica e mistica, di per sé

L'attuale assetto della proposta teologico spirituale passa attraverso numerosi sviluppi di pensiero, in particolare della prima metà del XX secolo, attraverso i quali si cerca di recuperare il concetto fondamentale di «esperienza spirituale» nella sua integralità. Qui ci troviamo essenzialmente di fronte a due scuole interpretative fondamentali. La prima, di orientamento teologico speculativo, si esprime nella rivista di matrice domenicana *La vie spirituelle ascétique et mystique* (Paris 1919). In questo orientamento la discussione sull'elemento specifico della spiritualità viene risolta per via «deduttiva» con un certo distacco dall'esperienza storica. Dall'altra parte troviamo l'orientamento della *Revue d'Ascétique et de Mystique*, editata dai gesuiti a partire dal 1920, tesa, invece, al recupero del dato storico sperimentale, utilizzando il metodo positivo, includendo la psicologia, che deve integrarsi con quello speculativo. Per quanto riguarda il primo orientamento, la sua posizione è ben rappresentata da R. Garrigou-Lagrange<sup>9</sup>. Per il secondo, la figura chiave, dotata di grande equilibrio, è da individuarsi in J. De Guibert<sup>10</sup>.

3. A partire da questi movimenti, risulta comprensibile l'istituzione di cattedre riguardanti i temi di spiritualità a Roma nelle università pontificie: all'Angelicum nel 1917 con Garrigou-Lagrange e nel 1918 alla Gregoriana. Un passaggio decisivo risulta essere, in questo ambito, l'intervento del magistero pontificio che istituisce formalmente la cattedra di *ascetica e mistica*. Si pensi innanzitutto allo scritto di Pio X, *Sacrorum antistitutum* (1910), che in chiave antimodernista richiama l'insegnamento ascetico, esprimendo il desiderio che nella formazione sacerdotale vi sia posto per la *scientia ascetica et mystica*<sup>11</sup>. Ma soprattutto occorre riferirsi a Pio XI, che nella Costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus* (24.V.1931) sull'organizzazione generale degli studi, pone l'insegnamento obbligatorio dell'Ascetica come disciplina «ausiliaria» e la Mistica come disciplina

---

accomunate da una certa indole pratica, accade in un processo assai vasto che va dal XVII al XIX secolo, ma che affonda le sue radici già nel XIV secolo. L'esito finale della separazione è ben descritto dalla sistemazione che ne dà il Padre Pourrat nel 1943; cf. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, 4 voll., Lecofre - Gabalda, Paris 1939-1943.

<sup>9</sup> *La théologie ascétique et mystique ou la doctrine spirituelle*, in *Vie Spirituelle* 1 (1919-1920) 7-19.

<sup>10</sup> *Les études de théologie ascétique et mystique. Comment les comprendre?*, in *Revue d'Ascétique et Mystique* 1 (1920) 1-19. Inoltre, è di grande significato in questo periodo la crescita di pubblicazioni riguardanti i temi di spiritualità, ascetica e mistica. Un esempio per tutti è l'opera *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, che inizia le sue pubblicazioni nel 1932, dapprima sotto la guida dei gesuiti M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert e A. Rayez, e continuato successivamente da A. Derville, P. Lamarche e A. Solignac fino al 1995.

<sup>11</sup> Cf. AAS 2 (1910) 668.

«speciale»<sup>12</sup>: la prima deputata allo studio degli *esercizi ordinari* per tendere alla perfezione e la seconda allo studio delle grazie e degli *stati straordinari*. Il termine «teologia spirituale» fa il suo ingresso e si impone come superamento della difficile relazione tra ascetica e mistica, gravida di questioni storiche irrisolte, mettendo al centro della disciplina la *vita spirituale*<sup>13</sup>. In tal modo si arriva a porre al centro dell'interesse spirituale il valore dell'*esperienza cristiana*, che diventerà il tema fondamentale della riflessione teologico spirituale fino ai nostri giorni<sup>14</sup>. In questa direzione la *teologia spirituale* si delinea sempre di più come *teologia dell'esperienza spirituale*.

4. Inoltre, sono da ricordare per lo sviluppo della teologia spirituale anche i grandi movimenti che preparano il Concilio Vaticano II<sup>15</sup>. Si pensi a questo proposito al recupero della parola di Dio nell'esperienza spirituale fatta dal movimento biblico e al movimento patristico, alla riscoperta della vita sacramentale portata avanti dal movimento liturgico. Di non secondaria importanza è anche il movimento ecumenico. In particolare facciamo riferimento al contatto significativo con la tradizione orientale, la quale possiede una storia assai differente a questo proposito<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Cf. AAS 23 (1931) 271 e 281.

<sup>13</sup> Cf. G. MOIOLI, *Il problema della teologia spirituale*, in *La Scuola Cattolica* 94 (1966) 7-16; ID., *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia e la teologia della spiritualità cristiana*, in *Teologia* 6 (1981) 145-153.

<sup>14</sup> Molti autori andrebbero segnalati a questo proposito. In particolare appaiono significative le proposte di von Balthasar e di Jean Mouroux. Tra i nomi da non dimenticare in questa problematica sono anche quelli di Guardini, Lebreton, Thils, Bouyer; quelli legati alla *nouvelle théologie*, come ad esempio De Lubac, Daniélou, Bouillard. Nell'ambito domenicano non vanno dimenticati ancora i lavori di Chenu e Congar. Un contributo significativo è da riconoscere certamente anche a K. Rahner, nella sua rilettura dell'esperienza spirituale come esperienza della grazia, nella comprensione che egli ne fa dal punto di vista dell'antropologia trascendentale, ossia della trascendentalità dell'uomo, che supera se stesso verso il mistero santo di Dio; il Quale sorregge tale movimento in forza della sua stessa autocomunicazione. Cf. K. RAHNER, *Teologia dell'esperienza dello Spirito*, in ID., *Nuovi Saggi*, VI, Paoline, Roma 1978.

<sup>15</sup> Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Teologia spirituale*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio, III: Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003, 195-319; AA.VV., *La teologia spirituale. Atti del congresso internazionale OCD Roma 24-29 Aprile 2000*, Roma 2001, in particolare la quinta parte.

<sup>16</sup> Infatti, occorre riconoscere, come affermano i teologi ortodossi, che l'Oriente non ha conosciuto le separazioni tra teologia e spiritualità, tra riflessione teologica ed esperienza mistica. Anche se a partire da secolo XVII l'insegnamento della teologia avviene con un certo riferimento al sistema latino, con la fine dell'800 e con la riscoperta della filosofia religiosa russa vi è un forte recupero della visione ortodossa, in cui emerge un generale intenso afflato spirituale di tutta la teologia. Basti pensare agli scritti di V. Solov'ev, P. Florenskij, S. Bulgakov e Lossky. Lo stesso concetto di esperienza ha un posto centrale in tut-

Specificatamente, il contributo del Concilio Vaticano II per la spiritualità è certamente assai vasto e diversificato<sup>17</sup>. Forse si può rimanere stupiti del fatto che il decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam Totius* (1965) non menzioni la teologia spirituale come disciplina autonoma; ne tratta, invece, il documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis Institutionis sacerdotalis* (1970) al n. 79<sup>18</sup>; sarà, poi, la Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana* (1979) ad elencare la teologia spirituale tra le discipline teologiche obbligatorie<sup>19</sup> ed a collocare gli studi di spiritualità come sezione di specializzazione nella facoltà di teologia<sup>20</sup>.

Tra i contributi del Concilio è da rilevare la visione cristocentrica dell'uomo affermata in *Gaudium et Spes* (n. 22); l'affermazione circa l'universale vocazione alla santità di tutti i fedeli fatta dalla *Lumen Gentium* (cap. V); l'esigenza di valorizzare i laici cristiani (*Apostolicam Actuositatem*), la necessità di rinnovamento della vita consacrata (*Perfectae Caritatis*) e l'importanza di approfondire la vocazione al sacerdozio ordinato (*Presbyterorum Ordinis*) in relazione alla valorizzazione del sacerdozio comune di tutti i fedeli (LG cap. II)<sup>21</sup>. Nell'epoca postconciliare sono da notare il sorgere di sempre più numerosi movimenti di spiritualità nella chiesa di indole marcatamente laicale<sup>22</sup>, il movimento di rinnovamento della vita

---

ta la riflessione spirituale orientale, colta come il luogo originario dove apprendere i dogmi. Tra gli autori cattolici che hanno contribuito a far conoscere l'impostazione orientale della spiritualità si possono ricordare, tra i tanti, i gesuiti Hausherr, ?pidlík e Y. Spiteris, cappuccino, docente per molti anni all'Istituto francescano di Spiritualità ed ora Arcivescovo di Corfù. Di notevole importanza a questo proposito sono anche recenti simposi intercristiani su temi di spiritualità organizzati dall'Istituto Francescano di Spiritualità dell'Antoniano (Roma) e la facoltà di Teologia Ortodossa dell'università di Salonico, arrivati ormai alla VIII appuntamento, gli atti dei quali sono pubblicati dallo stesso Istituto Francescano a cura di L. Padovese.

<sup>17</sup> Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Teologia spirituale*; L. BORRIELLO - G. DELLA CASA - B. SECONDIN (edd.), *Storia della Spiritualità*, VI: *La Spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, Borla, Roma 1985, 301-331. B. SECONDIN, *Nuovi cammini dello Spirito. La spiritualità alle soglie del terzo millennio*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990.

<sup>18</sup> Cf. G. RAMBALDI, *Sollecitazioni del magistero per lo studio della teologia spirituale*, in *Seminarium* 1 (1974) 19-40.

<sup>19</sup> Art. 51,1b delle Norme applicative del 29.4.1979.

<sup>20</sup> N. 25 della Appendice II al n. 64 delle Norme Applicative.

<sup>21</sup> Si pensi ai sinodi sui diversi stati di vita succedutisi nel periodo postconciliare fino ai nostri giorni: ci riferiamo essenzialmente al Sinodo del 1987 sulla identità e missione dei laici, del 1990 sulla formazione dei presbiteri nelle circostanze attuali e del 1994 sulla identità e missione dei consacrati. Cf. anche le rispettive esortazioni postsinodali di Giovanni Paolo II (*Christifideles Laici*, 1989; *Pastores dabo vobis*, 1992; *Vita Consecrata*, 1996).

<sup>22</sup> Cf. in sintesi PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS (ed.), *I movimenti nella Chiesa. Atti del*

religiosa, unitamente al sorgere di nuove e vivaci forme di consacrazione, la riscoperta della dimensione carismatica della Chiesa. Inoltre, l'istanza di dialogo e di testimonianza portata avanti dal Concilio, ed in particolare dalla *Gaudium et Spes*<sup>23</sup>, pone la riflessione teologica in generale in una condizione di continuo ripensamento rispetto alle domande dell'uomo contemporaneo, al tema della giustizia e della pace, ai desideri antropologici profondi e ai suoi fallimenti, spesso tragici<sup>24</sup>. Inoltre, la condizione sociale sempre più multiculturale ed interculturale, che ci fa entrare in contatto come mai prima con altre tradizioni religiose, interroga la spiritualità allo scopo di saper individuare il senso originario dell'esperienza cristiana nella valorizzazione e nel discernimento di altre proposte religiose<sup>25</sup>. La complessità appare così come dato ineliminabile con la quale la formazione deve confrontarsi: fenomeni legati alla globalizzazione e al diffondersi capillare del secolarismo e di un certo «neopaganesimo», la diffusione di movimenti di nuove spiritualità, non privi di vistose ambiguità, come ad esempio la *New Age*<sup>26</sup>, chiedono alla teologia spirituale una forte vigilanza propositiva, affinché i cristiani, consapevoli della propria singolarità e ricchezza, sappiano nei confronti di ogni esperienza religiosa e autentica istanza culturale, sull'esempio di san Paolo, esaminare «ogni cosa e trattenere ciò che è buono» (2Ts 5,21).

5. In questo contesto diventano significativi i sempre più numerosi interventi tesi a chiarire il compito e il metodo della teologia spirituale nelle circostanze attuali<sup>27</sup>. Ci sembra assai significativo sottolineare l'im-

---

*Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Roma 27-29 maggio 1998*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

<sup>23</sup> Cf. A. SCOLA, «*Gaudium et spes*»: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 82-114.

<sup>24</sup> Inoltre, è necessario ricordare come oggi la strutturazione della teologia spirituale non può che risentire del dibattito generale in corso riguardo all'epistemologia teologica come tale, in relazione con la postmodernità, con la mancanza di un referente filosofico unitario. Cf. G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana Modernità Post-modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999. Anche il problema della frammentarietà del sapere come tale non può che far sentire le sue conseguenze in teologia ed in particolare in teologia spirituale, la quale mettendo a tema l'esperienza spirituale è costretta a dialogare con le scienze storiche e umane. Cf. G. LORIZIO - S. MURATORE (edd.), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

<sup>25</sup> Su questo tema vedi AA.VV., *La teologia spirituale. Atti del congresso internazionale OCD Roma 24-29 Aprile 2000*, specialmente i saggi della quinta parte.

<sup>26</sup> Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA - PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTER-RELIGIOSO, *Gesù Cristo Portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul «New Age»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

<sup>27</sup> Ricordiamo i volumi B. CALATI - B. SECONDIN (ed.), *Spiritualità: fisionomia e compiti*,

portanza in questi anni non solo del chiarirsi teoretico e il rinsaldarsi delle cattedre di teologia spirituale nelle università pontificie ma anche il consolidarsi e il diffondersi di numerosi *Istituti di Spiritualità*, in particolare a Roma<sup>28</sup>. Tali eventi vanno indubbiamente verso una comprensione della riflessione teologico spirituale in favore della formazione di una coscienza cristiana più matura, consapevole e convinta. Le attuali sfide non permettono più di dare per scontato il nostro cammino di assimilazione della verità cristiana fino a maturare in modo adeguato la decisione vocazionale fondamentale. La teologia spirituale appare qui come ambito specifico in cui sostenere la formazione della coscienza cristiana fino alla propria determinazione vocazionale.

La teologia spirituale, in forza di questa provocazione propria del nostro tempo, deve innanzitutto aiutare a comprendere come la rivelazione di Dio vada sempre considerata in quanto *offerta e diretta all'uomo concreto*, chiamato alla salvezza e alla comunione piena con Dio. A questo proposito sono quanto mai attuali i numerosi interventi di autori che hanno ribadito l'impossibilità di trovare un punto neutrale di accesso alla rivelazione cristiana<sup>29</sup>. La spiritualità, da questo punto di vista, contesta ogni tentativo di accostarsi alla rivelazione di Dio «dal di fuori», senza assumere quella posizione adeguata di preghiera, di adorazione e di reale immanenza ecclesiale, fino al pieno coinvolgimento psicoaffettivo, che accordano il cuore e la mente dell'uomo al dono di Dio. *La teologia come tale o è spirituale o non è teologia*. Conseguentemente, l'autentica vita spirituale non può che rifluire nello stesso lavoro teologico, favorendo la crescita della comprensione esistenziale del mistero di Dio (DV 8)<sup>30</sup>.

---

LAS, Roma 1981; T. GOFFI - B. SECONDIN (edd.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriana, Brescia 1983; M. GIOIA (ed.), *Teologia spirituale. Temi e problemi. In dialogo con Charles-André Bernard*, AVE, Roma 1991; Ch. A. BERNARD (ed.), *La Spiritualità come Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993; ed il già ricordato AA.VV., *La teologia spirituale. Atti del congresso internazionale OCD Roma 24-29 Aprile 2000*.

<sup>28</sup> Si pensi in questo senso all'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, a quello del Teresianum, al nostro Istituto Francescano di Spiritualità dell'Antoniano, all'Angelicum, l'Istituto di teologia della vita consacrata del Claretianum, etc. A questi vanno aggiunti anche i sempre più numerosi corsi di specializzazione in teologia spirituale, offerti dalle facoltà di Teologia delle altre Università Pontificie.

<sup>29</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, 214-229; ID., *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano 1982, 91.

<sup>30</sup> Cf. D. SORRENTINO, *Esperienza spirituale e intelligenza della fede in Dei Verbum 8*, in C. SARNATARO (ed.), *La terra e il seme. Inculturazione ed ermeneutica della fede*, D'Auria, Napoli 1998, 153-174; Ch. A. BERNARD, *La spiritualità come fonte dottrinale*, in ID. (ed.), *La Spiritualità come Teologia. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana - Roma, 25-28 aprile 1991*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 336-351; M. D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 59.

La singolare persona di Gesù Cristo<sup>31</sup>, pienezza e compimento della rivelazione, (DV 2.4), che l'uomo è chiamato ad accogliere e seguire nella forma della fede (DV 5), fornisce in tal modo il criterio sicuro per la comprensione pienamente teologica dell'esperienza umana. La concreta vicenda di Cristo diviene così per la teologia spirituale l'archetipo di ogni autentica esperienza dell'uomo nei confronti di Dio. L'esperienza spirituale trova il suo paradigma nell'esperienza di Gesù di Nazareth<sup>32</sup>. Proprio di tale esperienza, infatti, la teologia spirituale si deve occupare in modo specifico. L'esperienza spirituale, che sta al centro del lavoro teologico e della formazione, perciò non è da comprendersi genericamente ma sempre come «vita secondo lo Spirito» (Rm 8,4s); dove lo Spirito è da intendersi come Colui che Cristo e il Padre hanno da sempre in comune e che viene effuso affinché introduca i credenti alla «Verità tutta intera» (Gv 16,13)<sup>33</sup>.

6. Pertanto, la teologia spirituale dà il suo contributo alla formazione autentica in quanto si concentra sul vissuto cristiano: «*il fenomeno o il fatto cristiano in quanto vissuto*»<sup>34</sup>. Certo, la verità di cui l'esperienza si appropria è sempre la verità *definitiva ed universalmente valida*; l'appropriazione di tale verità è sempre *storicamente determinata*. Lo specifico della teologia spirituale appare quando si considera *l'appropriazione credente in quanto tale* nelle sue diverse figure storicamente determinate. Per questo, la teologia spirituale si deve far carico di istituire una riflessione critica sulle condizioni per cui si possa parlare di autentica esperienza cristiana, una sorta di tipologia dell'appropriazione credente. Proprio per questo è in grado di fornire gli strumenti adeguati per il cammino formativo fino alla decisione definitiva per la sequela di Cristo. Suggestiva, a questo punto,

<sup>31</sup> Per questo motivo non sarà difficile scorgere l'importanza per la teologia spirituale di muoversi all'interno di un orizzonte comprensivo della rivelazione che riconosce Gesù Cristo come centro del disegno di Dio e nel quale anche tutta la realtà umana è stata fin dall'origine pensata e voluta da Dio (cf. Ef 1; Col 1; Rm 8). Una tale visione cristocentrica permette di considerare la natura umana, la ragione e la libertà, fin dall'origine in rapporto con l'evento dell'autocomunicazione di Dio. Cf. su questo tema le note sul cristocentrismo in riferimento a teologia e spiritualità di G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, a cura di F.G. Brambilla, Glossa, Milano 1989, 57-73.

<sup>32</sup> Testo fondamentale a questo proposito rimane H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. I: Percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 278-336. Cf. G. MELATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998; Id., *Esperienza ed esperienza mistica nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, in *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 7-30.

<sup>33</sup> Su questo vedi G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, a cura di Claudio Stercal del Centro Giovanni Moioli, Glossa, Milano 2001<sup>5</sup>.

<sup>34</sup> G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Marietti, Casale Monferrato 1977, 36-66, qui 58.

ci pare la definizione della teologia spirituale come «*La teologia dell'appropriazione singolare del dato cristiano universale; o, se si vuole, la teologia del soggetto credente*»<sup>35</sup>. Pertanto, la teologia spirituale dovrà sempre prestare una centrale attenzione alle figure storiche di santità che segnano la vita del popolo di Dio. In tal senso diviene apprezzabile anche definire la teologia spirituale come «*Disciplina teologica che esplora sistematicamente la presenza e l'azione del mistero rivelato, nella vita e nella coscienza della Chiesa e del credente, descrivendo la sua struttura e le leggi del suo sviluppo fino al vertice, cioè alla santità, in quanto perfezione della carità*»<sup>36</sup>.

7. Per quanto riguarda la metodologia della teologia spirituale, un quadro sintetico viene fornito dal frate minore A. G. Matanic', che individua tre parti e metodi specifici: una parte speculativa, in cui prevale il metodo deduttivo sulle fonti teologiche; una parte pratica relativa alle singole virtù e all'affronto delle difficoltà nel cammino della perfezione, il cui metodo sarà sperimentale (ascolto dell'esperienza), ed infine il metodo delle singole spiritualità affrontate dal punto di vista del metodo storico. In tal senso sarà inevitabile anche il confronto con le altre scienze storiche e umane<sup>37</sup>. Oltre a quanto segnalato, a parer nostro andrebbe maggiormente approfondita la metodologia proposta da Balthasar in relazione all'interpretazione dell'esistenza teologica dei santi, ripresa ed ampliata da Moioli, ed estesa all'intero campo dello spirituale. Secondo questa impostazione lo spirituale, in quanto «verità di Dio appropriata dalla libertà credente» che ha il suo paradigma nella santità ecclesiale, andrebbe indagato in una specie di «*fenomenologia soprannaturale*», che partendo «dall'alto» (evento cristologico come criterio) studi le grandi missioni svolte dai santi con la loro esistenza<sup>38</sup>. In questa prospettiva la teologia spirituale diviene anche riflessione sul *linguaggio e sulla comunicazione dell'esperienza*. Tale impostazione ci permette anche di accostarci ad una qualità particolare dell'esperienza spirituale che deve essere riconosciuta per le sue caratteristiche specifiche. Alludiamo all'*esperienza*

<sup>35</sup> G. GOZZELLINO, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, LDC, Leumann (To) 1989, 15.

<sup>36</sup> B. SECONDIN - T. GOFFI, *Corso di spiritualità, Esperienza - sistematica - proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989, 14. Cf. anche F. RUIZ SALVADOR, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Dehoniane, Bologna 1999, 25.

<sup>37</sup> Cf. A.G. MATANIC', *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990.

<sup>38</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1991, 29. A. BERTULETTI, *L'idea di teologia spirituale nella riflessione di Giovanni Moioli. Rilettura di un saggio metodologico*, in A. BERTULETTI - L.E. BOLIS - C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Milano 1999, 85-98, 87.

*mistica*<sup>39</sup>. È significativo affermare, come ha fatto Karl Rahner, che «il cristiano del futuro sarà mistico o non esisterà affatto», intendendo per mistica «un'autentica esperienza di Dio, che sgorga dal centro dell'esistenza»<sup>40</sup>. A tal proposito si deve sempre ricordare che la mistica in senso cristiano trae origine dal «mistero» in senso paolino (Rm 16,25; 1Cor 2,7; Col 1,26), ossia «il disegno salvifico di Dio, rivelato in Cristo, realizzato e comunicato attraverso la Parola, scritta e annunciata, e attraverso la celebrazione»<sup>41</sup>. Tuttavia, oggi appare bisognosa di approfondimento anche la comprensione di quelle esperienze di particolare e sensibile relazione con Dio<sup>42</sup> che chiamiamo esperienze mistiche *in senso stretto*, di cui la spiritualità francescana è particolarmente ricca. Certamente è compito della teologia spirituale verificare il carattere autenticamente cristiano di tali esperienze, comprenderne la valenza ecclesiale, il loro carattere testimoniale e profetico, identificandone il linguaggio precipuo<sup>43</sup>.

Infine, se la teologia spirituale viene compresa come lo studio di come la libertà credente dell'uomo «fa propria» la realtà donatagli da Dio, mettendosi alla sequela di Cristo secondo la propria vocazione, allora si comprende come nello studio di questo vissuto vocazionale possa e debba giocare un ruolo interessante anche la psicopedagogia, evitando tuttavia generiche confusioni di livelli e di competenze<sup>44</sup>. Poiché la spiritualità non è l'applicazione estrinseca di alcuni principi conosciuti intellettualmente ma l'avventura della libertà impegnata nell'incontro con Cristo, allora lo studio delle dinamiche e dei passaggi che possano accompagnare la libe-

<sup>39</sup> Cf. A. CACCIOTTI, *Osservazioni conclusive e prospettive aperte*, in AA.VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico. Atti del Colloquio «Filosofia e Mistica»*, Roma 6-7 Dicembre 2001, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 152-158.

<sup>40</sup> *Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro*, in T. GOFFI - B. SECONDIN (edd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, 433-443, qui 438.

<sup>41</sup> G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, 72.

<sup>42</sup> Cf. M.R. DEL GENIO, *Mistica (cenni storici)*, in L. BORRIELLO ET AL. (edd.), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 824-834, con bibliografia.

<sup>43</sup> Su questo rimangono preziose le indicazioni di H.U. VON BALTHASAR, *Per determinare dove si collochi la mistica cristiana*, in Id., *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici*, IV, Morcelliana, Brescia 1979, 258-278; vedi anche H. de LUBAC, *Prefazione*, in A. RAVIER (dir.), *La mistica e le mistiche*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 13-36. Cf. M. BALDINI, *Linguaggio mistico*, in L. BORRIELLO et al. (edd.), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 750-752, con bibliografia.

<sup>44</sup> Certamente uno dei lavori futuri della teologia spirituale sarà la necessità di chiarire epistemologicamente la relazione tra l'esperienza cristiana e il dato della psicanalisi e della psicologia, per evitare frettolosi quanto dannosi passaggi di campo tra una materia e l'altra. Cf. M. RUPNIK, *Teologia Spirituale*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1759. Cf. M. SZENTMÁRTONI, *Nuova psicologia e pratica spirituale*, in Ch. A. BERNARD (ed.), *La Spiritualità come Teologia*, 206-231.

ra, personale e comunitaria appropriazione del dono di Dio risulta essere di aiuto al discorso spirituale e alla stessa formazione dei formatori. Ciò che interessa lo specifico dello spirituale non sta tanto nello studio generico delle materie riguardanti la psicologia, che peraltro possiedono una loro collocazione specifica, quanto piuttosto l'apprendimento degli elementi del discorso psicopedagogico che permettono l'apprezzamento e l'approfondimento della libertà della persona che decide di sé in relazione alla propria vocazione. Un adeguato accompagnamento delle persone in formazione, sia iniziale che permanente, richiede la consapevolezza dell'umano impegnato con la realtà e con la proposta ideale. Inoltre, sempre in questo ambito, si tratta di svolgere un lavoro rigoroso nel saper esplicitare dall'esperienza cristiana peculiare cui si appartiene una pedagogia che permetta la maturazione integrale della persona impegnata nella sequela. Spesso i grandi fondatori di spiritualità e di istituti di vita consacrata sono stati anche grandi pedagoghi. È compito della teologia spirituale recuperare e svolgere con strumenti adeguati questo patrimonio rendendolo fecondo per le nostre circostanze attuali. In questo senso si deve dire che la teologia spirituale risulta essere nella sua globalità e complessità interdisciplinare lo strumento più adeguato per la formazione, come disciplina in grado di proporre un cammino di appropriazione personale e libera dei contenuti della vocazione cristiana e della nostra vocazione francescana in particolare. In questa prospettiva cerchiamo ora di delineare in specifico come l'Istituto francescano di Spiritualità, promosso dal nostro ordine, possa presentarsi come strumento peculiare per la necessità formativa all'interno della famiglia francescana per il nostro tempo.

## 2. LA PROPOSTA FORMATIVA DELL'ISTITUTO FRANCESCANO DI SPIRITUALITÀ

La realtà, di cui ora desidero presentare la proposta, possiede una storia ricca ed articolata. L'Istituto francescano di Spiritualità (IFS) nasce il 15 Ottobre 1970<sup>45</sup>, all'interno, come si è accennato in precedenza, di quel movimento che ha accompagnato il rinnovamento voluto dal Concilio Vaticano II e che ha dato origine alla nascita di numerose strutture analoghe in diverse parti del mondo.

<sup>45</sup> Per la documentazione cf. *Pontificium Athenaeum Antonianum annis 1972-1974, Romae 1974, 277-279*; per la successiva conferma *PONTIFICIUM ATHENAEUM ANTONIANUM, Liber triennalis 1993-1996, Romae 1997, 14*.

1. Questa istituzione viene promossa fin dall'origine dall'Ordine dei Frati Minori Cappuccini e trova la sua collocazione all'interno dell'allora Pontificio Ateneo, oggi Pontificia Università *Antonianum*. Per quale motivo peculiare nasce l'IFS? La sua origine si situa dalla comune volontà dei frati minori e dei frati cappuccini di avere uno strumento istituzionale in cui esprimere la collaborazione scientifica e accademico-formativa nell'ambito della famiglia francescana. Non è da dimenticare il contesto storico culturale in cui l'Istituto ha la sua origine. Ci troviamo negli anni successivi alla celebrazione del Concilio Vaticano II. Gli Ordini religiosi accolgono la «sfida» lanciata dall'assise conciliare ed iniziano un'opera di revisione della propria vita. A partire soprattutto dalla Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, dal Decreto sulla vita religiosa *Perfectae Caritatis*, e da taluni interventi magisteriali successivi<sup>46</sup> si sente crescere la necessità di avere strumenti per l'approfondimento della propria spiritualità in relazioni alle mutate condizioni socio culturali. Il bisogno diffuso di una ripresa del proprio carisma originario e di un attento ascolto dei segni dei tempi spinge le diverse istituzioni religiose ad attrezzarsi di strumentari accademici adatti per realizzare quanto sentito ormai come essenziale al proprio cammino. All'interno di questo percorso l'Ordine dei Cappuccini, impegnato a rivedere e rinnovare profondamente la propria vita<sup>47</sup>, sente il bisogno di promuovere un centro accademico che permetta di affrontare in modo scientificamente adeguato il compito di un interiore ed esteriore «aggiornamento»<sup>48</sup>.

2. Il percorso finora svolto dal nostro istituto è stato caratterizzato, da una parte, dallo sforzo di raggiungere una fattiva collaborazione con i frati minori in questo ambito e dall'altra dal desiderio di promuovere un centro di studi per l'approfondimento della teologia spirituale, in particolare il francescanesimo, al fine di generare ricercatori competenti e formatori maturi. Per quanto riguarda la collaborazione, una tappa molto importante risulta essere la convenzione fra i ministri generali OFM e OFM<sup>Cap</sup> stipulata nel 1990. Con l'intesa firmata da fra John Vaughn

<sup>46</sup> Si ricordi che già il *motu proprio* di PAOLO VI, *Ecclesiae Sanctae*, precisa il senso della formazione dei religiosi (cf. nn. 33-38): AAS 58 (1966) 758-787; si ricordi poi CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Potissimum Institutioni. Direttive sulla formazione negli Istituti religiosi* (2 Febbraio 1990).

<sup>47</sup> Testimonianza di questo cammino sono i Consigli plenari dell'Ordine, in particolare il quarto è stato dedicato al tema della formazione. Cf. *I Cappuccini si rinnovano* (1971-1987). *Conclusioni e documenti dei Consigli Plenari dell'Ordine*, Roma 1992.

<sup>48</sup> Cf. *Acta Capituli Generalis Specialis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, II, Romae 1969, 338-391; *Analecta OFM<sup>Cap</sup>* 86 (1970) 166-167.

(OFM) e fra Roberto Carraro (OFM<sup>Cap</sup>) la collaborazione trova un punto di riferimento stabile e di continuità, con l'importante precisazione del numero delle cattedre e della loro diversa competenza. Tra i docenti che hanno prestato il loro servizio in questi 35 anni, sia in modo stabile che come professori invitati, vi sono grandi autorità nel campo della spiritualità francescana. Basti pensare a questo proposito ad alcuni nomi «storici» come Kajetan Esser, Lazzaro Iriarte (primo preside dell'Istituto) e Optatus van Asseldonk<sup>49</sup>, solo per citare i più noti.

Nella descrizione del cammino fatto in questi anni occorre ricordare innanzitutto la massiccia proposta di convegni e simposi internazionali proposti dal nostro Istituto. In particolare vanno menzionati i Simposi su san Paolo a Tarso e su san Giovanni a Efeso, diretti da S. Ecc. Mons. Padovese, per molti anni Preside dell'IFS ed ora Vicario Apostolico in Anatolia. In questi incontri, di alto livello scientifico, si confrontano grandi esperti a livello internazionale di studi biblici, patristici e sistematici. Gli atti, fedelmente pubblicati in questi anni, costituiscono obiettivamente un contributo alla ricerca scientifica unanimemente apprezzato. Unitamente a questi incontri, l'IFS è anche promotore dei Simposi intercristiani a svolgimento biennale, in cui teologi cattolici e ortodossi greci, della università di Salonicco, si confrontano su temi di grande valore ecumenico<sup>50</sup>. Tali eventi, ad onor del vero, non sarebbero stati realizzabili, senza il sostegno di molte province cappuccine e della CimpCap.

Oltre a queste iniziative di carattere congressuale è importante sottolineare l'importanza di alcune pubblicazioni del nostro Istituto che possono essere considerate pietre miliari nello studio del francescanesimo<sup>51</sup> e le numerose opere monografiche prodotte dai singoli docenti<sup>52</sup>. Il contribu-

<sup>49</sup> A loro è stata dedicata una miscellanea di studi: A. TOMKIEL (ed.). *Due volti del Francescanesimo. Miscellanea in onore di Optatus Van Asseldonk e Lazzaro Iriarte*, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi - Laurentianum, Roma 2002.

<sup>50</sup> L'iniziativa, pur non essendo un dialogo ufficiale tra le due Chiese, rappresenta un significativo momento di conoscenza e di stima reciproca, che le stesse autorità della Chiesa cattolica ed ortodossa non hanno mancato di salutare con favore.

<sup>51</sup> Si pensi ad esempio ai volumi curati dal compianto E. COVI, *L'esperienza di Dio in Francesco d'Assisi*, Edizioni San Lorenzo da Brindisi, Roma 1982 e *Francescanesimo e profezia*, Edizioni San Lorenzo da Brindisi, Roma 1985, quello curato insieme a F. RAURELL, *Metodi di lettura delle fonti francescane*, Edizioni San Lorenzo da Brindisi, Roma 1988; E. COVI - D. DOZZI (edd.), *Chiara. Francescanesimo al femminile*, Edizioni Dehoniane di Roma - Edizioni San Lorenzo da Brindisi, Roma 1992.

<sup>52</sup> Ricordiamo innanzitutto la Collana «Dimensioni Spirituali» presso le Edizioni San Lorenzo da Brindisi - Laurentianum di Roma. Mi sembra doveroso, inoltre, ricordare anche il contributo che i docenti dell'IFS hanno potuto dare alla collana della CimpCap «Sussidi per l'animazione della vita religiosa», a cura del segretariato nazionale per la formazione dei Frati Minori Cappuccini.

to dell'IFS si esprime anche attraverso la promozione di studi e pubblicazioni sul francescanesimo in collaborazione con altre realtà accademiche: pensiamo a questo proposito ai recenti convegni che hanno avuto ampia risonanza internazionale: *Verba Domini mei*<sup>53</sup>, e *Clara Claris Praeclara*<sup>54</sup>. Inoltre, ci sembra utile richiamare anche il contributo offerto dall'IFS al cammino specifico del nostro Ordine, ad esempio in relazione al VII Consiglio Plenario su *minorità ed itineranza*<sup>55</sup>, promuovendo per la circostanza due convegni internazionali, che hanno poi trovato espressione tipografica nella pubblicazione degli atti<sup>56</sup>.

3. Per rendersi conto a pieno dell'offerta che il nostro istituto rappresenta, infine, è necessario accennare al cammino in atto dall'anno duemila in riferimento alle materie riguardanti l'area psicopedagogica. Sin dalla sua fondazione, l'IFS possiede una cattedra di Psicopedagogia, dove tradizionalmente si sono offerti corsi riguardanti la relazione tra psicologia e religione, la psicologia della vita consacrata, direzione spirituale e discernimento spirituale. Questa attenzione allo psicopedagogico ha sempre caratterizzato un po' la riflessione spirituale francescana, che nel contesto odierno si manifesta particolarmente attuale. Negli ultimi anni, a partire da una iniziativa del nostro ministro Generale John Corriveau, in accordo con l'allora ministro OFM Giacomo Bini, in ascolto della domanda sempre più incalzante riguardo alla formazione dei formatori, è stata decisa di comune accordo con le autorità accademiche l'ampliamento della cattedra di studi psicopedagogici. In questi anni, in tal modo l'offerta di corsi di formazione per formatori è aumentata considerevolmente. Il successo di tale indirizzo di studi fa attualmente pensare alle autorità di entrambi gli Ordini di strutturare ulteriormente l'offerta per la formazione. In tal modo crediamo che la nostra realtà accademica possa mostrarsi sempre più come centro propulsore di formazione francescana ed offrire così un contributo articolato, per la formazione speciale, permanente e dei formatori.

<sup>53</sup> A. CACCIOTTI (ed.), *Verba Domini mei. Gli opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser, OFM. Atti del convegno internazionale, Roma 10-12 aprile 2002*, Antonianum, Roma 2003.

<sup>54</sup> P. MESSA (ed.), «Clara claris praeclara». *L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi*, Assisi, 20-22 novembre 2003, Assisi 2004.

<sup>55</sup> Cf. *Analecta OFM Cap 120* (2004).

<sup>56</sup> L. PADOVESE (ed.), «*Minores et subditi omnibus*». *Tratti caratterizzanti dell'identità francescana. Atti del convegno Roma, 26-27 Novembre 2002*, Edizioni Collegio S. Lorenzo - Laurentianum, Roma 2003; L. PADOVESE (ed.), *Pellegrini e forestieri. L'itineranza francescana*, EDB, Bologna 2004.

4. *L'attuale proposta accademico-formativa.* Dato quanto abbiamo cercato di descrivere riguardo alla comprensione del termine «spiritualità» e alla storia dell'IFS, è possibile ora presentare sinteticamente la nostra proposta accademica. La struttura fondamentale è rappresentata dalla *licenza in teologia spirituale* che abilita alla ricerca successiva (dottorato) e all'insegnamento. Anche il corso di *diploma in spiritualità* ed il semestre (o l'anno) di studio personalizzato, come uditori, sono configurati analogicamente alla proposta dei gradi accademici<sup>57</sup>. La nostra proposta, – articolata in corsi prescritti e opzionali – oltre agli insegnamenti comuni a tutta la facoltà di teologia riguardanti la metodologia teologica ed ermeneutica, la cristologia e l'ecclesiologia, è organizzata intorno a nove discipline fondamentali. Esse riguardano i temi di teologia spirituale in senso generale, di francescanesimo e di psicopedagogia. Presentandole ora in breve rassegna si intende mettere in evidenza la logica sottostante alla nostra proposta formativa.

Tra i temi fondamentali di teologia spirituale, innanzitutto è necessario mettere in evidenza la forte base scritturistica che la formazione in spiritualità richiede. Per questo vengono proposti alcuni corsi fondamentali di *spiritualità biblica*, dell'antico e del nuovo testamento, come ad esempio lo studio delle grandi figure vocazionali veterotestamentarie, i profeti, lo studio dei salmi, la sequela di Gesù, la spiritualità paolina, etc. Questa centralità data alla spiritualità biblica ha lo scopo di ribadire ed approfondire il fondamento ultimo della spiritualità stessa: la rivelazione di Dio Trinità nell'umanità di Gesù di Nazareth, «nato da donna». L'evento rivelativo, infatti, non si esaurisce unicamente nel movimento discendente di Dio verso l'uomo ma implica la stessa risposta – nella forma storica della fede – dell'uomo nei confronti del Dio che si rivela. Una mancanza di chiarezza circa il fondamento dell'esperienza spirituale genererebbe confusione anche rispetto al contributo interdisciplinare per la formazione. In tal senso il riferimento alla Sacra Scrittura, «letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta» (DV 12), rimane motivo costante di tutto il cammino accademico.

In relazione al dato biblico si inserisce la proposta di *storia della spiri-*

<sup>57</sup> Al *Diploma in spiritualità* possono accedere tutti coloro che hanno un titolo di scuola superiore o equivalente. Ovviamente, poiché coloro che accedono a questi studi non hanno in genere alcuna preparazione previa di carattere teologico, il corso di studi prevede anche una introduzione più vasta alle discipline teologiche di base, quali la teologia fondamentale, liturgia, cristologia, morale, etc. Per l'indole peculiare che caratterizza questo tipo di studi pensiamo che possa essere utile non solo per religiosi e religiose ma anche per laici. In particolare pensiamo alla opportunità che un tale corso di studi potrebbe offrire per gli animatori dell'Ordine francescano secolare.

*tualità* che ripercorre l'intelligenza teologica dell'esperienza cristiana nelle diverse forme di vita, dall'epoca patristica fino al medioevo, dall'epoca moderna fino alla spiritualità contemporanea. Il senso di questo studio riguarda l'essenziale storicità dell'esperienza cristiana. Se è vero che la verità rivelataci in Cristo è l'unica ed incondizionata rivelazione di Dio, tuttavia tale dono viene appropriato nel tempo e nella storia dalla libertà credente secondo modi e circostanze mai deducibili aprioristicamente. In tal modo diventa imprescindibile per l'intelligenza teologica dell'esperienza spirituale attuale conoscere la storia della libertà credente che aderisce secondo le proprie circostanze all'unico mistero dell'amore divino rivelatoci. In questa coscienza storica ci è dato di comprendere di più il senso della nostra esperienza cristiana, la quale si inserisce nell'alveo della grande spiritualità ecclesiale, non come qualche cosa di già preconstituito ma come avventura che riaccade ogni giorno nella novità imprevedibile dello Spirito Santo.

Alla conoscenza storica dell'esperienza spirituale corrisponde inevitabilmente la necessità della sintesi sistematica: per questo, dal punto di vista della riflessione speculativa, l'Istituto offre una serie di insegnamenti relativi alla *teologia spirituale sistematica*, in cui viene tematizzata la struttura fondamentale dell'esperienza spirituale cristiana ed i suoi linguaggi. In tale contesto si colloca anche la ricerca delle caratteristiche della mistica cristiana e del suo significato antropologico ed ecclesiale. Sempre nell'ambito della elaborazione sistematica un momento significativo del percorso formativo è da individuarsi nella *teologia degli stati di vita*, nella quale viene tematizzata la teologia della vocazione cristiana, su cui si innesta lo studio delle differenze di stati di vita nella chiesa, compresa come mistero di comunione. In tal senso si cerca di scoprire il senso cristologico ed ecclesiale della vocazione laicale, sacerdotale e alla vita consacrata. Inoltre, nello stesso ambito vengono offerti corsi sulla teologia della vita consacrata e dei consigli evangelici. Questa serie di insegnamenti di carattere teologico spirituale intendono fornire le linee guida per la ricerca teologica e per i formatori andando a comprendere in modo critico il senso della vocazione cristiana nel suo fondamento cristologico ed in relazione con le problematiche antropologiche tipiche del nostro tempo. In particolare in questa sede occorre elaborare lo strumentario teologico per alcune tematiche decisive per la vita consacrata oggi, quale il senso dei consigli evangelici in relazione alla *corporeità*, alla relazione *uomo / donna* e *individuo / comunità*. Proprio in questi tre ambiti ci sembra si giochi una parte consistente della sfida formativa oggi<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Su queste problematiche ci permettiamo di rimandare a P. MARTINELLI, *Vocazione e*

L'IFS, oltre al percorso teologico spirituale generale, sostiene fortemente la ricerca accademica nell'ambito specifico del francescanesimo, sia dal punto di vista storico che sistematico. A tale scopo vengono proposti come insegnamenti fondamentali *l'introduzione agli scritti di Francesco e Chiara e lo studio della Agiografia Francescana*. Con questi corsi si vuole favorire oltre alla capacità critica di accostarsi ai testi fondamentali e normativi della spiritualità francescana anche approfondimenti monografici di singoli scritti o biografie, come ad esempio le *Admonitiones* di Francesco, le sue preghiere, le *Regulae* o le biografie del Celano e di Bonaventura. Appare evidente l'importanza di questi studi tanto per la ricerca teologica quanto per la formazione dei formatori. Possedere gli strumenti per una lettura critica e profonda dei testi che stanno all'origine della nostra esperienza carismatica non può che costituire un sicuro investimento per tutto il nostro ambito formativo.

Allo studio delle fonti francescane si connette la riflessione sulla *storia del francescanesimo*<sup>59</sup>. I corsi deputati a questo scopo permettono di contestualizzare l'esperienza originaria e di vederne attentamente gli sviluppi all'interno della grande storia della Chiesa. La conoscenza di questi elementi storici permette di comprendere meglio la ricchezza dell'intera famiglia francescana lungo il tempo, di apprezzarne le determinazioni, di riconoscere i limiti e di scoprire con più intelligenza il compito che ci spetta oggi nella chiesa e nel mondo. Questo insegnamento, oltre ai corsi fondamentali riguardanti i «secoli francescani», viene approfondito mediante studi di carattere monografico su personaggi particolarmente significativi della spiritualità francescana. A tale scopo ci possiamo avvalere della collaborazione della *Scuola superiore di studi medioevali e francescani* della Pontificia Università Antonianum e dell'Istituto Storico dei Cappuccini.

In relazione organica con quanto abbiamo descritto occorre anche rilevare i numerosi corsi e seminari che l'IFS offre ai suoi studenti riguardanti la teologia francescana e le sue tematiche peculiari. Ci sta particolarmente a cuore, infatti, introdurre i frequentatori del nostro Istituto ai grandi autori della riflessione francescana, quali Bonaventura, Duns Scotto, Alessandro di Hales, Pietro di Giovanni Olivi, etc. In questa prospettiva si intende anche enucleare una serie di tematiche teologiche e filosofiche tipiche della tradizione speculativa francescana. In questo senso, in

---

*stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Edizioni San Lorenzo da Brindisi -Laurentianum, Roma 2001

<sup>59</sup> Consapevoli degli ulteriori sviluppi della ricerca storica sul francescanesimo ci sembra tuttavia doveroso ricordare qui il testo di L. IRIARTE, *Storia del francescanesimo*, Dehoniane, Roma 19942.

modo ciclico, vengono offerti corsi sull'antropologia francescana, sulla visione della creazione etc. Tale lavoro permette di approfondire le fonti della nostra spiritualità apprezzandone l'attualità, in dialogo con le domande emergenti dalla cultura e dalla condizione contemporanea.

In una prospettiva chiaramente ermeneutica si colloca l'insegnamento di *spiritualità francescana sistematica*. Questa disciplina si colloca come momento peculiare di sintesi di quanto viene approfondito negli altri corsi al fine di maturare una figura unitaria dell'esperienza spirituale francescana oggi. Per questo la proposta di spiritualità francescana sistematica si propone di mostrare la significatività del carisma francescano per il nostro tempo, intercettando le domande profonde presenti nell'uomo nostro contemporaneo. In questa «fusione di orizzonti» tra noi e l'esperienza originaria francescana, gli elementi costitutivi della nostra spiritualità mostrano tutto il loro potenziale di sviluppo e di creatività. L'importanza di questa disciplina per i formatori appare in tutta la sua evidenza, pensando alla condizione culturale ed umana dei giovani che incontriamo nell'azione pastorale e che vengono a bussare alle nostre case per iniziare un percorso vocazionale. Qui diventa evidente come quanto è stato vissuto da Francesco e Chiara non sia qualche cosa di confinato al passato ed oggetto di mero studio archeologico, ma sia una costante provocazione al nostro presente e all'autenticità della nostra *sequela Christi*. In questa linea si può scorgere la possibilità di una tematizzazione di alcune problematiche particolari per il nostro tempo, come ad esempio il tema della pace, della giustizia, e dell'etica dell'ambiente, uscendo tuttavia dal pericolo di una loro trattazione moralistica, per restituirle al loro adeguato contesto teologico<sup>60</sup>.

Infine, come già abbiamo accennato in precedenza, la proposta dell'IFS prevede una vasta gamma di corsi dedicati all'approfondimento delle *tematiche psicopedagogiche*. L'esperienza maturata in questi anni ci permette di enucleare la proposta a tre livelli: innanzitutto i corsi di psicopedagogia generale, tesi a fornire solide basi alla riflessione sui temi formativi. Inoltre, la nostra offerta verte su una serie di corsi e seminari di indole pratica, orientati a descrivere alcuni aspetti importanti della formazione, quali ad esempio il discernimento spirituale e i suoi presupposti psicologici, la direzione spirituale e le sue problematiche attuali. Già in queste riflessioni vengono evidenziati gli elementi specifici della riflessione francescana a questo proposito. Infine, appare assai qualificante l'offerta di riletture degli scritti di Francesco o di tematiche tipiche della

---

<sup>60</sup> Cf. su questo punto *Parole di Benedetto. La visione della Chiesa e del mondo negli interventi di Joseph Ratzinger (aprile 2005)*, Ancora, Milano 2005, 3-23.

nostra spiritualità e della vita fraterna in chiave esplicitamente formativa<sup>61</sup>. Tali studi hanno come scopo l'evidenziare gli elementi psicopedagogici presenti nei grandi autori della tradizione francescana. In tal senso si possono evidenziare gli aspetti formativi e di discernimento presenti nelle *Ammonizioni*, nella *Lettera ad un Ministro*, e così via, o studiare aspetti particolari della vita fraterna mettendone in evidenza le dinamiche psicologiche e le prospettive pedagogiche insite nell'esperienza francescana. Se questo è quanto siamo andati maturando in questi anni a tale proposito non ci nascondiamo il desiderio di approfondire ulteriormente le tematiche formative. In particolare nei prossimi anni si dovrebbe poter completare il quadro teorico della formazione ed aumentare le possibilità di esercitazioni pratiche, che permettano ai formatori di acquistare sul campo l'esperienza necessaria al lavoro educativo.

Con quanto descritto credo emerga un quadro vasto di insegnamenti e di proposte. La complessità dei temi riguardanti la spiritualità in generale, il francescanesimo e le tematiche psicopedagogiche mette in evidenza anche il bisogno di un lavoro interdisciplinare e di confronto di diverse competenze. In particolare la sfida formativa non può che essere affrontata mediante la concertazione di competenze diverse che si confrontano e camminano insieme. In tal senso il nostro centro accademico vuole essere oltre che offerta di contenuti anche luogo di dibattito, di confronto e laboratorio di ricerca. In questa prospettiva la nostra proposta, in unità con tutta la Pontificia Università Antonianum, si è già mossa nella prospettiva della cosiddetta «dichiarazione di Bologna» («*Lo spazio europeo per l'istruzione superiore*»: 19 Giugno 1999), cui la Santa Sede ha pienamente aderito. La prospettiva inaugurata in questo accordo prevede il superamento di una visione della vita universitaria incentrata esclusivamente sulle lezioni, in favore di una visione più dinamica, in cui diventano parte integrante della formazione la partecipazione a congressi, la formazione di gruppi di lavoro, la ricerca guidata, l'incontro e lo scambio culturale tra diverse entità accademiche e formative. Questo sistema rinnovato, verso cui ci stiamo portando, trova nella nostra realtà già un'incipiente realizzazione, mediante proposte di giornate di studio interdisciplinari, escursioni scientifiche prolungate nei luoghi particolarmente significativi del francescanesimo, momenti di convivenza e di vita fraterna a forte carattere educativo, e l'accompagnamento personalizzato degli studenti nell'organizzazione dello studio. In tal modo si vuole anche sot-

---

<sup>61</sup> Una prospettiva interessante è quella proposta nel numero monografico di *Italia Francescana* 73 (2003, 1): *Il primo secolo di storia francescana. Suggestimenti per la formazione*.

tolineare che il soggetto che studia e si impegna nella formazione non è mai una realtà meramente individuale. La formazione è luogo in cui approfondire la propria esperienza ecclesiale di francescani, chiamati alla condivisione fraterna dei propri doni nella propria realtà quotidiana.

Ci sembra importante concludere queste riflessioni ribadendo con forza che quanto realmente forma le persone ed in particolari i formatori stessi non è semplicemente l'acquisizione di alcuni principi, ma una «esperienza formativa integrale», di intelligenza e di libertà, di ragione e di affetto, in cui gli ingredienti dello studio, del lavoro e del confronto comune fanno crescere in una capacità di relazioni umane, fraterne pienamente significative. Ciò che ultimamente «forma» l'esistenza è l'autentica esperienza spirituale ed ecclesiale, di cui il lavoro scientifico permette di cogliere in modo critico e sistematico la struttura e le dinamiche. In tutto ciò l'Istituto Francescano di Spiritualità vuole essere un umile strumento per un compito formativo che oggi più che mai non può essere disatteso.

