

Capitolo secondo

La Presenza Spirituale

A. LA MANIFESTAZIONE DELLA PRESENZA SPIRITUALE NELLO SPIRITO DELL'ESSERE UMANO

1. *Il carattere della manifestazione dello Spirito divino nello spirito umano*

a) *Lo spirito umano e lo Spirito divino in principio*

Abbiamo osato servirci della quasi proibita parola «spirito» (con la «s» minuscola) per due motivi: innanzitutto per dare un nome adeguato a quella funzione della vita che caratterizza l'essere umano in quanto tale e che si attualizza nella morale, nella cultura e nella religione; in secondo luogo per indicare il materiale simbolico che viene adoperato nei simboli «Spirito divino» o «Presenza Spirituale». La dimensione dello spirito offre tale materiale. Come abbiamo visto, lo spirito, in quanto dimensione della vita, unisce il potere dell'essere con il significato dell'essere. Lo spirito può essere definito come l'attualizzazione congiunta del potere e del significato. Entro i limiti della nostra esperienza ciò accade solo nell'essere umano, nella sua totalità e in tutte le dimensioni della vita presenti in lui. L'uomo, nel fare l'esperienza di se stesso in quanto uomo, è cosciente di essere determinato nella sua natura dallo spirito come dimensione della sua vita. Tale esperienza immediata rende possibile parlare simbolicamente di Dio come Spirito e dello Spirito divino. Questi termini, come tutte le altre affermazioni su Dio, sono simboli con i quali ci si appropria del materiale empirico e lo si trascende. Senza questa esperienza dello spirito come unità in se

stesso del potere e del significato, l'uomo non sarebbe stato in grado di esprimere l'esperienza rivelatoria del «Dio presente» nei termini «Spirito» o «Presenza Spirituale». Ciò prova una volta ancora che nessuna dottrina dello Spirito divino è possibile senza comprendere lo spirito come dimensione della vita.

La domanda sulla relazione tra Spirito e spirito trova generalmente risposta nell'affermazione metaforica che lo Spirito divino abita e opera nello spirito umano. In tale contesto la parola «nello» comporta tutti i problemi relativi al rapporto del divino con l'umano, dell'incondizionato con il condizionato e del fondamento creativo con l'esistenza creaturale. Se lo Spirito divino irrompe nello spirito umano, ciò non vuol dire che si fermi lì, ma che conduce lo spirito umano fuori da se stesso. Il «nello» dello Spirito divino è un «fuori» per lo spirito umano. Lo spirito, una dimensione della vita finita, è condotto con successo all'auto-trascendenza; è afferrato da qualcosa di ultimo e d'incondizionato. È ancora lo spirito umano; rimane quello che è, ma allo stesso tempo esce da se stesso sotto l'influsso dello Spirito divino. «Estasi» è il termine classico per questo stato dell'essere afferrati dalla Presenza Spirituale; descrive esattamente la situazione umana sotto la Presenza Spirituale.

Abbiamo descritto la natura dell'esperienza rivelatoria, il suo carattere estatico e il suo rapporto con l'aspetto conoscitivo dello spirito umano, nella sezione «Ragione e rivelazione» (Parte I di questo sistema). In quella sezione abbiamo anche dato una descrizione analoga della natura dell'esperienza di salvezza, che è un elemento dell'esperienza rivelatoria esattamente come quest'ultima è un elemento della prima. La Presenza Spirituale crea in entrambe un'estasi che conduce lo spirito dell'uomo oltre se stesso senza distruggerne la struttura essenziale, cioè razionale. L'estasi non distrugge la centratezza del sé integrato. Se lo facesse, una possessione demoniaca sostituirebbe la presenza creativa dello Spirito.

Benché l'aspetto estatico dell'esperienza della Presenza Spirituale non distrugga la struttura razionale dello spirito umano, questa esperienza opera qualcosa che lo spirito umano non potrebbe fare da solo: quando afferra l'uomo crea la vita senza ambiguità. L'essere umano, nella sua auto-trascendenza, può raggiungerla ma non la può afferrare a meno che non sia a sua volta afferrato da essa. L'uomo rimane in se stesso. Per la natura propria della sua auto-trascendenza è condotto a porsi la domanda sulla vita senza ambiguità, ma la risposta gli dev'es-

sere data mediante il potere creativo della Presenza Spirituale. La «teologia naturale» descrive l'auto-trascendenza dell'uomo e le domande implicite nella sua consapevolezza dell'ambiguità di essa, ma non dà una risposta alla domanda.

Questo illustra la verità che lo spirito umano è incapace di costringere lo Spirito divino ad entrare nello spirito umano. Il tentativo di farlo appartiene direttamente alle ambiguità della religione e indirettamente alle ambiguità della cultura e della morale. Se la devozione religiosa, l'ubbidienza morale o l'onestà scientifica potessero costringere lo Spirito divino a «scendere» su di noi, lo Spirito «disceso» sarebbe lo spirito umano religiosamente mascherato. Sarebbe semplicemente, e spesso lo è, spirito umano che sale, cioè la forma naturale dell'auto-trascendenza dell'uomo. Il finito non può costringere l'infinito; l'uomo non può costringere Dio. Lo spirito umano, come dimensione della vita, è ambiguo come tutta la vita, mentre lo Spirito divino crea la vita senza ambiguità.

Questo ci conduce alla domanda su come la tesi dell'unità multidimensionale della vita stia in rapporto con la Presenza Spirituale. L'unità multidimensionale della vita ha funzionato nell'evitare dottrine dualistiche e sovrannaturalistiche dell'uomo in sé e nel suo rapporto con Dio. Ora è inevitabile che ci s'interroghi se il contrasto tra lo spirito umano e lo Spirito divino introduca nuovamente un elemento dualistico-sovrannaturale. La risposta fondamentale a questo interrogativo è che il rapporto del finito con ciò che è infinito – e che si trova perciò al di sopra di ogni paragone con il finito – è incommensurabile e non può venir espresso adeguatamente con la stessa metafora che esprime i rapporti tra «regni» finiti. D'altro lato non c'è modo di esprimere una qualsiasi relazione con il fondamento divino dell'essere se non usando materiale finito e il linguaggio dei simboli. Questa difficoltà non può essere interamente superata perché riflette la situazione stessa dell'uomo. Ma è possibile, nel linguaggio teologico, indicare una consapevolezza della situazione umana che comprenda i limiti inevitabili rispetto a tutti i tentativi di esprimere il rapporto con l'ultimo. Un modo di farlo è di servirsi della metafora «dimensione», ma usandola con la qualifica radicale implicita nel parlare della «dimensione del profondo» o di «dimensione dell'ultimo» o dell'«eterno», come io stesso ho fatto più volte. È evidente che la metafora «dimensione», come viene usata in queste frasi, significa qualcos'altro di quanto significhi nella serie delle dimensioni della vita che abbiamo descritto. Non si tratta di una dimen-

sione di questa serie, dipendente per la sua attualizzazione da quella precedente, ma costituisce il fondamento dell'essere di tutte quante e la meta verso la quale sono auto-trasendenti. Perciò, se il termine «dimensione» viene usato in detto abbinamento come «dimensione del profondo» (diventata molto popolare), ciò significa la dimensione nella quale tutte le altre sono radicate, negate e affermate. Questo trasforma però la metafora in un simbolo ed è discutibile se il duplice uso della stessa parola sia raccomandabile.

Un altro modo di affrontare la difficoltà di esprimere il rapporto dello spirito umano con lo Spirito divino consiste nel sostituire la metafora «dimensione» con l'affermazione che, poiché il finito è potenzialmente o essenzialmente un elemento della vita divina, ogni cosa finita si caratterizza con tale rapporto essenziale. E dato che la situazione esistenziale, in cui il finito si attualizza, comporta sia separazione da, sia resistenza all'unità essenziale del finito con l'infinito, il finito non si qualifica più di fatto in base alla sua unità essenziale con l'infinito. Soltanto nell'auto-trascendenza della vita viene conservata la «memoria» dell'unità essenziale con l'infinito. L'elemento dualistico implicito in tale terminologia è, per così dire, preliminare e transitorio; serve unicamente a distinguere l'attuale dal potenziale e l'esistenziale dall'essenziale. Così non costituisce un dualismo di livelli e non è sovrannaturalistico.

Ci si è chiesti se la sostituzione della metafora «dimensione» con quella di «livello» non sia in contraddizione con il metodo di correlazione delle domande esistenziali con le risposte teologiche. Questo, infatti, sarebbe il caso se lo Spirito divino rappresentasse una nuova dimensione all'interno delle serie di dimensioni della vita. Ma le cose non stanno così, anzi ciò dovrebbe essere escluso in base alla considerazione precedente. La «dimensione», come le categorie e le polarità, viene usata simbolicamente quando la si applica a Dio. Perciò, nella frase «dimensione dell'ultimo» essa è usata simbolicamente, mentre, in rapporto alle diverse dimensioni della vita, è usata metaforicamente. La situazione esistenziale dell'essere umano richiede il metodo di correlazione e vieta il dualismo di livelli. Nella relazione essenziale dello spirito umano con lo Spirito divino non c'è correlazione, bensì reciproca immanenza.

b) *Struttura ed estasi*

La Presenza Spirituale non distrugge la struttura del sé accentrato, che è portatore della dimensione dello spirito. L'estasi non nega la strut-

tura. Questa è una delle conseguenze della dottrina del «dualismo transitorio» discussa negli ultimi paragrafi. Un dualismo di livelli conduce logicamente alla distruzione del finito, per esempio, dello spirito umano a vantaggio dello Spirito divino. Ma, parlando religiosamente, Dio non ha bisogno di distruggere il mondo che ha creato e che è buono nella sua natura essenziale, al fine di manifestarsi in esso. Lo abbiamo discusso in relazione al significato di «miracolo». Abbiamo respinto i miracoli nel senso sovrannaturalistico del termine e abbiamo anche respinto il miracolo dell'estasi creata dalla Presenza Spirituale quando lo si comprende come un invito alla distruzione della struttura dello spirito nell'uomo¹.

Se dovessimo, tuttavia, esporre una «fenomenologia» della Presenza Spirituale, dovremmo trovare nella storia delle religioni un folto numero di episodi e di descrizioni indicanti che l'estasi, in quanto opera dello Spirito, spezza le strutture create. Le manifestazioni della Presenza Spirituale, fin dai primi tempi, come pure nella letteratura biblica, hanno un carattere miracoloso. Lo Spirito ha effetti corporei: il trasferimento di una persona da un luogo ad un altro, cambiamenti all'interno del corpo, come la generazione di una nuova vita in esso, l'attraversamento di corpi rigidi e così via. Lo Spirito ha pure effetti psicologici di carattere straordinario: dota l'intelletto e la volontà di poteri che trascendono i limiti delle capacità naturali di una persona, come la conoscenza di lingue strane, la penetrazione nei pensieri più reconditi di un'altra persona e poteri di guarigione anche a distanza. Per quanto sia discutibile la loro attendibilità storica, questi episodi indicano due importanti qualità della Presenza Spirituale: il suo carattere universale e straordinario. L'influsso universale della Presenza Spirituale su tutte le sfere della vita si esprime, in questi resoconti di miracoli, in tutte le dimensioni; nel linguaggio sovrannaturalistico indicano la verità dell'unità della vita. La Presenza Spirituale risponde alle domande implicite nelle ambiguità di tutte le dimensioni della vita: vengono superate la separazione spaziale e temporale, i disordini e i limiti corporei e psichici. In seguito svilupperemo più ampiamente questo argomento in termini «demitizzati».

I due termini «ispirazione» e «infusione» esprimono il modo in cui lo spirito umano riceve l'influsso della Presenza Spirituale. Entrambi

¹ Vedi Parte I della *Teologia sistematica*, vol. I, pp. 137-140.

sono metafore spaziali; comportano rispettivamente il «soffiare» e il «versare» nello spirito umano. Nella discussione sulla rivelazione abbiamo nettamente respinto la distorsione che si verifica quando l'esperienza dell'ispirazione è trasformata in una lezione informativa su Dio o su argomenti divini. La Presenza Spirituale non è quella di un maestro, ma di un potere che porta significato e afferra lo spirito umano in una esperienza estatica. Dopo l'esperienza il maestro può analizzare e formulare l'elemento del significato nell'estasi dell'ispirazione (come fa il teologo sistematico), ma quando inizia l'analisi del maestro l'esperienza dell'ispirazione è ormai passata.

L'altro termine che descrive l'influsso della Presenza Spirituale con una metafora spaziale è «infusione». Tale concetto è centrale nella chiesa primitiva e, in seguito, nella chiesa cattolica, in cui descrive il rapporto dello Spirito divino con lo spirito umano. Termini come «infusio fidei», oppure «infusio amoris», fanno derivare la fede e l'amore dall'«infusio Spiritus Sancti». Il protestantesimo è stato e rimane sospettoso nei confronti di tale terminologia, a causa della perversione magico-materialistica alla quale venne sottoposta quell'idea nella chiesa romana posteriore. Lo Spirito divenne una sostanza la cui realtà non era necessariamente notata dall'autoconsapevolezza accentrata della persona. Divenne una specie di «materia» trasmessa dal prete nella celebrazione dei sacramenti purché il soggetto ricevente non opponesse resistenza. Tale comprensione a-personale della Presenza Spirituale condusse ad una oggettivazione della vita religiosa che ebbe il suo culmine nella pratica affaristica della vendita delle indulgenze. Per il pensiero protestante lo Spirito è sempre personale. La fede e l'amore sono effetti della Presenza Spirituale sul sé accentrato; e il veicolo di questo effetto è la «parola» anche nel quadro della celebrazione dei sacramenti. Per questo motivo il protestantesimo è riluttante ad usare il termine «infusione» in relazione all'influsso della Presenza Spirituale.

Ma questa riluttanza non è pienamente giustificata e il protestantesimo non è del tutto coerente al riguardo. Nel leggere e nell'interpretare il racconto della Pentecoste ed altri episodi simili del Nuovo Testamento, soprattutto nel libro degli Atti e in alcuni passi delle Lettere (particolarmente quelle di Paolo), anche il protestante utilizza la metafora del «riempimento» o «infusione» dello Spirito Santo. E lo fa a ragione, perché anche preferendo il termine «i-spirazione», non possiamo evitare una metafora sostanziale, dato che il «respiro» è pure una sostanza che penetra in colui che riceve lo Spirito. Ma vi è anche un'altra ragione

per usare sia la parola «infusione» sia il termine «ispirazione»: si tratta della riscoperta psicologica contemporanea dell'importanza dell'inconscio e la conseguente rivalutazione dei simboli e dei sacramenti che ha avuto luogo in contrapposizione all'accentuazione tradizionale protestante sulla parola dottrinale e morale come strumento dello Spirito.

Ma, se la ricezione estatica della Presenza Spirituale viene descritta come «ispirazione» o «infusione», o entrambe, dobbiamo osservare la regola fondamentale che la ricezione della Presenza Spirituale può soltanto essere descritta in modo tale che l'estasi non spezzi la struttura. L'unità dell'estasi e della struttura viene espressa in modo classico nella dottrina paolina dello Spirito. Paolo è innanzitutto il teologo dello Spirito. La sua cristologia e la sua escatologia dipendono entrambe da questo punto centrale del suo pensiero. La sua dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede è a sostegno e in difesa della sua affermazione principale che con l'apparizione del Cristo si è affermato un nuovo stato delle cose, creato dallo Spirito. Paolo sottolinea fortemente l'elemento estatico nell'esperienza della Presenza Spirituale e lo fa in armonia con tutti i racconti del Nuovo Testamento in cui lo si descrive. Queste esperienze, che egli riconosce in altri, le reclama anche per se stesso. Egli sa che ogni preghiera efficace, cioè ogni preghiera che riunisce a Dio, ha un carattere estatico. Tale preghiera non è possibile allo spirito umano, perché l'uomo non sa come pregare, ma lo Spirito divino può pregare attraverso l'uomo, anche se l'uomo non usa parole (ma «sospiri ineffabili», dice Paolo). La formula «essere in Cristo» che Paolo adopera sovente non suggerisce una empatia psicologica con Gesù Cristo; implica piuttosto una partecipazione estatica nel Cristo che «è lo Spirito», per cui si vive nella sfera di tale potere Spirituale.

Contemporaneamente Paolo si oppone a qualsiasi tendenza che permetta all'estasi di spezzare la struttura. Ne è espressione classica la prima lettera ai Corinzi in cui Paolo parla dei doni dello Spirito e rifiuta il parlare estatico in lingue se produce caos o spacca la comunità, l'accento sulle esperienze estatiche personali, se queste producono *h̄bris*, e gli altri carismi (doni dello Spirito), se non sono subordinati all'*agápe*. Esamina poi la più grande creazione della Presenza Spirituale, la stessa *agápe*. Nell'inno all'*agápe* della I Corinzi, capitolo 13, la struttura dell'imperativo morale e l'estasi della Presenza Spirituale sono completamente unite. Analogamente i primi tre capitoli della stessa lettera indicano un modo di unire la struttura del conoscere con l'estasi

della Presenza Spirituale. Il rapporto con il fondamento divino dell'essere, mediante lo Spirito divino, non è agnostico (come non è morale); include piuttosto la conoscenza della «profondità» del divino. Tuttavia, come Paolo mostra in questi capitoli, tale conoscenza non è il frutto della *theoria*, la funzione ricettiva dello spirito umano, ma ha un carattere estatico, com'è indicato dal linguaggio che Paolo adopera in questi capitoli ed anche nel capitolo sull'*agápe*. Con linguaggio estatico Paolo indica l'*agápe* e la *gnôsis*: forme della morale e della conoscenza in cui l'estasi e la struttura sono unite.

La chiesa ha avuto e continua ad avere un problema nell'attualizzare le idee di Paolo a causa dei movimenti estatici concreti. La chiesa deve evitare la confusione dell'estasi con il caos e deve battersi per la struttura. D'altra parte deve evitare la profanazione istituzionale dello Spirito che si verificò nel proto-cattolicesimo come risultato della sostituzione del *chárisma* con l'istituzione. Soprattutto, deve evitare la profanazione secolare del protestantesimo contemporaneo che si verifica quando sostituisce l'estasi con la struttura dottrinale o morale. Il criterio paolino dell'unità di struttura ed estasi si oppone ad entrambe le profanazioni. L'uso di tale criterio è un dovere permanente ed un rischio sempre presente per le chiese. È un dovere perché una chiesa che vive nelle sue forme istituzionali e trascura l'aspetto estatico della Presenza Spirituale apre la strada a forme caotiche o disgreganti di estasi ed è anche responsabile della crescita di reazioni secolarizzate contro la Presenza Spirituale. D'altro lato una chiesa che prende sul serio i movimenti estatici rischia di confondere l'effetto della Presenza Spirituale con quello di una sovraeccitazione prodotta a livello psicologico.

Questo pericolo può essere ridotto ricercando il rapporto dell'estasi con le varie dimensioni della vita. L'estasi creata dallo Spirito divino si verifica sotto la dimensione dello spirito, come è stato discusso nel capitolo precedente sui rapporti tra lo spirito umano e lo Spirito divino. Tuttavia, a causa dell'unità multidimensionale della vita, tutte le dimensioni, in quanto sono effettive nell'uomo, partecipano all'estasi creata dallo Spirito. Ciò si riferisce direttamente alla dimensione dell'auto-consapevolezza e indirettamente alle dimensioni organiche e inorganiche. Il tentativo di derivare la religione, in particolare nel suo aspetto estatico, dalle dinamiche psicologiche è una profanazione riduzionista dell'auto-trascendenza, che si verifica in modo predominante in relazione a quegli aspetti ritenuti negativi che si presume possano ve-

nire rimossi mediante la psicoterapia. Nella nostra società, come in quelle precedenti, i movimenti religiosi a carattere emozionale danno molto peso a simili tentativi riduzionistici e l'autoritarismo ecclesiastico è sempre pronto a cooperare con tali attacchi dal lato opposto. I movimenti dello Spirito trovano difficoltà nel difendersi contro questa alleanza tra critici ecclesiastici e psicologici. L'intera parte di questo sistema vuol essere una difesa delle manifestazioni estatiche della Presenza Spirituale contro i suoi critici ecclesiastici. In questa difesa l'intero Nuovo Testamento è l'arma più potente. Ma quest'arma può essere usata legittimamente soltanto se l'altro *partner* dell'alleanza (i critici psicologici) viene a sua volta respinto o almeno ricondotto ad una prospettiva adeguata.

La dottrina dell'unità multidimensionale della vita offre la base per questa difesa. La base psicologica (e biologica) di ogni estasi è accolta come cosa che va da sé nel contesto di tale dottrina. Ma, poiché la dimensione dello spirito è potenzialmente presente nella dimensione dell'auto-consapevolezza, la dinamica del sé psicologico può essere la portatrice di significato nel sé personale. Ciò accade ogni volta che si risolve un problema matematico, si scrive un poema, o si prende una decisione in campo giuridico. Si verifica in ogni pronunciamento profetico, in ogni contemplazione mistica e in ogni preghiera efficace: la dimensione dello spirito si attualizza all'interno della dinamica dell'auto-consapevolezza e sotto le sue condizioni biologiche.

Negli ultimi esempi abbiamo sottolineato le esperienze dell'estasi creata dallo Spirito. Tuttavia occorre ora prendere in esame un fenomeno particolare. L'estasi, nella sua trascendenza della struttura soggetto-oggetto, è la grande potenza liberatrice sotto la dimensione dell'auto-consapevolezza. Ma tale potenza liberatrice crea la possibilità di confondere ciò che è «meno» della struttura soggetto-oggetto della mente con ciò che è «più» di tale struttura. Che prenda una forma biologica o emotiva, l'esaltazione non raggiunge l'auto-consapevolezza in atto; è sempre meno della struttura oggettivante. L'esaltazione è un tentativo di sfuggire alla dimensione dello spirito con il suo carico di centratezza personale, di responsabilità e di razionalità culturale. Benché non vi riesca mai in modo ultimo, per il fatto che l'uomo è portatore della dimensione dello spirito, l'esaltazione offre un sollievo temporaneo dal peso dell'esistenza personale e comunitaria. Alla lunga, però, è distruttiva e aumenta le tensioni che intende evitare. Il suo principale elemento di distinzione è che le man-

ca sia la produttività spirituale sia la creatività dello Spirito; rientra in una vuota soggettività che elimina questi contenuti provenienti dal mondo oggettivo; fa del sé un vuoto.

L'estasi, in modo simile all'entusiasmo che produce la dinamica culturale sia nella *theoria* sia nella *praxis*, possiede in se stessa la molteplice ricchezza del mondo oggettivo, trasceso dalla infinità interiore della Presenza Spirituale. Chi pronuncia la Parola divina è consapevole della situazione sociale del suo tempo, non meno del più attento analista della società, ma la vede estaticamente sotto l'influsso della Presenza Spirituale, alla luce dell'eternità. Chi contempla si rende conto della struttura ontologica dell'universo, ma la vede estaticamente sotto l'influsso della Presenza Spirituale alla luce del fondamento e del fine di ogni essere. Chi prega sinceramente si rende conto della propria situazione e di quella del suo «prossimo», ma le vede sotto l'influsso della Presenza Spirituale e alla luce della direzione divina dei processi della vita. In tali esperienze nulla del mondo oggettivo si dissolve nella mera soggettività. Al contrario, tutto è conservato e anche accresciuto. Ma non è conservato sotto la dimensione dell'auto-consapevolezza e secondo lo schema soggetto-oggetto. Si è verificata una unione di soggetto e di oggetto in cui l'indipendenza di ognuno viene superata: si crea una nuova unità. L'esempio migliore e più universale di una esperienza estatica è lo schema della preghiera. Ogni preghiera seria ed efficace – che non si rivolge a Dio come a un familiare, come accade in molte preghiere – è un parlare con Dio, il che significa che Dio diventa un oggetto per chi prega. Tuttavia Dio non può mai essere un oggetto salvo che sia contemporaneamente un soggetto. Possiamo solo pregare il Dio che prega se stesso attraverso di noi. La preghiera è una possibilità soltanto nella misura in cui la struttura soggetto-oggetto viene superata, e cioè in una possibilità estatica. In ciò consistono sia la grandezza della preghiera, sia il pericolo della sua continua profanazione. Il termine «estatico», il cui uso comporta generalmente molte connotazioni negative, può forse essere recuperato ad un significato positivo se lo si intende come il carattere essenziale della preghiera.

Il criterio da usarsi per stabilire se uno stato straordinario della mente sia un'estasi creata dalla Presenza Spirituale, oppure una esaltazione soggettiva, è la manifestazione della creatività nel primo caso e la sua assenza nel secondo. L'uso di tale criterio non è privo di rischi, ma è l'unico criterio valido che la chiesa possa adoperare nel «giudicare lo Spirito».

c) *I media della Presenza Spirituale*

1. *Gli incontri sacramentali e i sacramenti.* – Secondo la tradizione teologica la Presenza Spirituale è efficace mediante la Parola e i sacramenti. Su questi si fonda la chiesa e la loro amministrazione fa della chiesa la chiesa. Il nostro duplice compito sta nell'interpretare tale tradizione in funzione della nostra comprensione del rapporto tra lo Spirito e lo spirito e nell'ampliare il problema dei *media* dello Spirito divino in modo che siano inclusi tutti gli eventi personali e storici in cui si realizza la Presenza Spirituale. La dualità di Parola e sacramento non sarebbe così significativa come è se non rappresentasse il fenomeno primordiale che la realtà viene comunicata sia dalla presenza silenziosa dell'oggetto in quanto oggetto, sia dall'auto-espressione vocale di un soggetto rivolta ad un altro soggetto. In entrambe le vie la comunicazione può essere ricevuta da esseri sotto le dimensioni dell'auto-consapevolezza e dello spirito. Una realtà incontrata può incidere su un soggetto attraverso il mezzo indiretto del dare segni di sé come soggettività accentrata. Ciò si verifica attraverso suoni che diventano parole sotto la dimensione dello spirito. A causa del succedersi delle dimensioni il segno oggettivo precede quello soggettivo, il che vuol dire, in questo contesto, che il sacramento è «più antico» della Parola.

I termini «parola» e «sacramento» designano i due modi di comunicare in rapporto alla Presenza Spirituale. Parole che comunicano la Presenza Spirituale diventano la Parola (con la P maiuscola) o, in termini tradizionali, la Parola di Dio. Oggetti che sono veicoli dello Spirito divino diventano materiali sacramentali ed elementi di un atto sacramentale.

Come abbiamo detto, il sacramento è più antico della parola, benché la parola sia implicita nel materiale sacramentale completamente silenzioso. È così perché l'esperienza della realtà sacramentale appartiene alla dimensione dello spirito e in modo concreto alla sua funzione religiosa. Non può, quindi, essere senza la parola anche se rimane senza voce. Il termine «sacramentale», in questo senso più ampio, dev'essere liberato dalle sue connotazioni restrittive. Le chiese cristiane, nelle loro controversie sul significato e il numero dei singoli sacramenti, hanno sottovalutato il fatto che il concetto «sacramentale» abbraccia più dei sette, cinque o due sacramenti che possono essere accettati come tali da una chiesa cristiana. Il senso più ampio del termine denota ogni cosa in cui la Presenza Spirituale è stata sperimentata; in senso stretto denota oggetti e atti particolari in cui una Comunità Spirituale

fa l'esperienza della Presenza Spirituale; nel senso più stretto si riferisce meramente ad alcuni «grandi» sacramenti compiendo i quali la Comunità Spirituale si attualizza. Se il significato di «sacramentale» nel senso più ampio viene trascurato, le attività sacramentali nel senso stretto (*sacramentalia*) perdono la loro rilevanza religiosa (come accadde nella Riforma) e i grandi sacramenti diventano insignificanti (come accadde in molte denominazioni protestanti). Tale sviluppo ha le sue radici in una dottrina dell'uomo a tendenze dualistiche e può essere superato soltanto nella comprensione dell'unità multidimensionale dell'essere umano. Se la natura dell'uomo è concepita semplicemente in termini di auto-consapevolezza conscia, d'intelletto e di volontà, allora soltanto le parole, dottrinali e morali, sono portatrici della Presenza Spirituale. Non vi sono oggetti o atti portatori dello Spirito, non può essere accettato nulla che sia attinente ai sensi come influente sull'inconscio. I sacramenti, se mantenuti, diventano ruderi antiquati del passato. Ma non è soltanto l'importanza data all'aspetto conscio del sé psicologico ad essere responsabile della scomparsa del pensiero sacramentale; lo è pure una distorsione magica dell'esperienza sacramentale, anche nel cristianesimo. La Riforma ha costituito un attacco concentrato al sacramentalismo cattolico-romano. L'argomentazione centrale era che la dottrina dell'*opus operatum* nella chiesa romana distorceva i sacramenti in atti non-personali di tecnica magica. Se il sacramento è efficace in virtù della sua sola esecuzione, l'atto accentratore della fede non è parte essenziale del suo potere salvifico. (Soltanto una resistenza conscia al significato del sacramento ne annullerebbe l'effetto). Secondo il giudizio della Riforma, questo perverte la religione in pratica magica mirante ad ottenere una grazia oggettiva dal potere divino. È, quindi, importante tracciare una linea di confine tra l'effetto di un sacramento sul cosciente attraverso il sé inconscio e le tecniche magiche che influiscono sull'inconscio senza il consenso della volontà. La differenza è che nel primo caso il sé accentratore partecipa all'esperienza dell'atto sacramentale, mentre nel secondo caso l'inconscio viene influenzato direttamente senza la partecipazione del sé accentratore. Benché la pratica magica sia stata sostituita, come metodo tecnico, sin dalla fine del Rinascimento, dalle scienze tecniche, l'elemento magico nei rapporti tra gli esseri umani è ancora una realtà, comunque possa essere spiegata scientificamente. È un elemento nella maggior parte degli incontri umani, inclusi quelli degli ascoltatori di un sermone o di un discorso politico con l'oratore, di chi chiede con-

siglio con colui che consiglia, dello spettatore con l'attore, dell'amico con l'amico, di chi è amato con colui che ama. In quanto elemento di un più grande insieme determinato dal sé accentrato, l'elemento magico esprime l'unità multidimensionale della vita. Ma, se viene esercitato come un atto particolare intenzionale, che non coinvolge il centro personale, è una distorsione demoniaca. E ogni sacramento corre il pericolo di diventare demoniaco.

Il timore di una tale demonizzazione ha indotto il protestantesimo riformato e molti dei cosiddetti gruppi settari, a differenza del luteranesimo, a ridurre drasticamente o anche totalmente la mediazione sacramentale dello Spirito. Ne è risultata sia una intellettualizzazione e moralizzazione della Presenza Spirituale, sia, come tra i Quaccheri, una interiorità mistica. Alla luce della scoperta dell'inconscio, nel XX secolo, è ora possibile alla teologia cristiana rivalutare positivamente la mediazione sacramentale dello Spirito. Si potrebbe anche dire che una Presenza Spirituale percepita solo mediante lo stato cosciente è intellettuale e non veramente Spirituale. Ciò significa che la Presenza Spirituale non può essere ricevuta senza un elemento sacramentale, per quanto possa essere occulto. Secondo la terminologia religiosa si potrebbe dire che Dio afferra ogni lato dell'essere umano attraverso qualsiasi mezzo. La formula «principio protestante e sostanza cattolica» si riferisce in via definitiva al sacramento come *medium* della Presenza Spirituale. Il concetto dell'unità multidimensionale della vita fornisce lo schema per tale formula. Il cattolicesimo ha sempre cercato d'includere tutte le dimensioni della vita nel suo sistema di vita e di pensiero, ma ne ha sacrificato l'unità, cioè la dipendenza della vita in tutte le sue dimensioni, compresa quella religiosa, dal giudizio divino. Il materiale sacramentale non è un segno che indica qualcosa di estraneo a se stesso. Per dirla con i termini della teoria del simbolismo, il materiale sacramentale non è un segno ma un simbolo. In quanto simboli i materiali sacramentali sono intrinsecamente connessi a ciò che esprimono; hanno qualità inerenti (acqua, fuoco, olio, pane e vino) che li rendono adatti alla loro funzione simbolica e insostituibili. Lo Spirito «si serve» dei poteri dell'essere in natura per «penetrare» nello spirito dell'uomo. Ripetendo: non è la qualità dei materiali in quanto tali che ne fa i *media* della Presenza Spirituale, bensì la loro qualità in quanto trasferita all'interno dell'unione sacramentale. Tale considerazione esclude sia la dottrina cattolica della transustanziazione, che trasforma un simbolo in una cosa da maneggiare, sia la dottrina riformata del segno come ca-

rattere del simbolo sacramentale. Un simbolo sacramentale non è né una cosa né un segno; partecipa al potere di ciò che simbolizza e può, quindi, essere un *medium* dello Spirito.

I sacramenti concreti si sviluppano nell'arco di un lungo periodo di tempo. Nessuna parte della realtà data è esclusa per principio dalla possibilità di diventare materiale sacramentale. Qualunque cosa può mostrarsi adatta ad esserlo in certe contingenze. Spesso una tradizione magica viene trasformata in una religiosa (il «cibo» sacramentale) e a volte un momento storico viene ricordato e trasformato in una leggenda sacra (l'ultima Cena). Generalmente il simbolismo sacramentale è connesso con grandi momenti della vita individuale come la nascita, la maturità, il matrimonio e la morte imminente, o con speciali avvenimenti religiosi come l'entrare in un gruppo religioso e ricevere compiti speciali al suo interno. Soprattutto il simbolismo sacramentale viene associato con le attività rituali del gruppo stesso. Avvenimenti in entrambi i settori diventano spesso identici.

In vista di tale situazione ci si deve chiedere se la Comunità Spirituale sia connessa a specifici *media* della Presenza Spirituale. La risposta deve contenere sia un elemento positivo che uno negativo. Nella misura in cui la Comunità Spirituale attualizza il Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo, nessun atto sacramentale può verificarsi al suo interno che non sia sottomesso al criterio di quella realtà sulla quale essa si fonda. Ciò esclude tutti gli atti sacramentali demonizzati, come i sacrifici sanguinari. E bisogna aggiungervi un secondo limite. Gli atti sacramentali, attraverso i quali lo Spirito del Nuovo Essere in Cristo viene mediato, devono riferirsi ai simboli storici e dottrinali in cui le esperienze rivelatorie, che conducono alla rivelazione centrale, sono state espresse, per esempio la crocifissione del Cristo o la vita eterna. Ma all'interno di questi limiti la Comunità Spirituale è libera di appropriarsi di tutti i simboli che sono adeguati e che possiedono un potere simbolico. Il dibattito sul numero dei sacramenti è giustificato soltanto se costituisce la forma in cui vengono discussi problemi teologici genuini, per esempio i problemi Spirituali del matrimonio e del divorzio, oppure del sacerdozio e del laicato. Altrimenti la riduzione protestante del numero dei sacramenti, da sette a due, non è teologicamente giustificabile e l'argomento biblicistico che solo due sono stati prescritti da Gesù non reggerà. Il Cristo non è venuto per dare nuove leggi rituali. Egli è la fine della legge. La scelta definitiva dei grandi sacramenti dall'ampio numero delle possibilità sacramentali dipende dalla tradizione, dalla va-

lutazione della loro importanza e dalla critica degli abusi. Tuttavia, la questione decisiva è se posseggano ed abbiano la capacità di conservare il loro potere di mediare la Presenza Spirituale. Per esempio, se un grande numero dei membri impegnati della Comunità Spirituale non sono più afferrati da certi atti sacramentali, per quanto siano antichi e solenni nella loro celebrazione, ci si deve chiedere se quei sacramenti non abbiano perduto il loro potere sacramentale.

2. *Parola e sacramento.* – Nella nostra analisi del carattere sacramentale degli oggetti o degli atti, abbiamo notato che essi non sono senza parole, anche se sono senza voce, perché il linguaggio è l'espressione fondamentale dello spirito dell'uomo. Pertanto la parola è l'altro *medium*, in definitiva il più importante dello Spirito. Se le parole umane diventano veicoli della Presenza Spirituale vengono dette «Parola di Dio». Abbiamo discusso questo termine e i suoi molti significati nella prima parte del sistema². In rapporto alla dottrina dello Spirito è necessario ripetere i seguenti punti: 1) si deve sottolineare che «Parola di Dio» è un termine che qualifica parole umane come *media* della Presenza Spirituale. Dio non si serve di un linguaggio particolare e i documenti specifici scritti in ebraico, aramaico, greco, o in qualsiasi altra lingua, non sono come tali parole di Dio. Possono diventare Parola di Dio se diventano mediatrici dello Spirito e hanno il potere di afferrare lo spirito umano. Ciò si applica sia positivamente che negativamente alla letteratura biblica come pure a qualsiasi altra. La Bibbia non contiene parole di Dio (o, come disse Calvino: «oracoli divini»), ma può diventare e, in un modo unico, è diventata «Parola di Dio». La sua unicità risiede nel fatto che è il documento della rivelazione centrale in riferimento sia al suo aspetto del dare che del ricevere. Ogni giorno, con il suo influsso sulla gente all'interno e all'esterno della chiesa, la Bibbia dimostra di essere il *medium* più importante dello Spirito nella tradizione occidentale. Ma non è l'unico *medium* e non tutto quel che contiene è sempre tale *medium*. In molte sue parti è sempre un *medium* potenziale, ma diventa un mezzo attuale soltanto nella misura in cui afferra lo spirito dell'uomo. Nessuna parola è Parola di Dio a meno che sia la Parola di Dio per qualcuno; e non lo è, nella nostra presente terminologia, salvo che sia un *medium* mediante il quale lo Spirito entra nello spirito di qualcuno.

² Vedi Parte I della *Teologia sistematica*, cap. II D, vol. I, pp. 184-186.

Questo allarga indefinitamente il numero delle parole che possono diventare Parola di Dio. Vanno inclusi tutti i documenti religiosi e culturali, cioè l'intera letteratura dell'umanità: non soltanto ciò che è sublime, grande e nobile, ma anche ciò che è mediocre, piccolo e profano, qualora colpisca la mente umana in modo tale da creare un fine ultimo (*ultimate concern*). Anche le parole usate in una conversazione ordinaria possono diventare un *medium* dello Spirito – come un oggetto ordinario può acquisire qualità sacramentali – in una configurazione particolare di circostanze fisiche e psicologiche.

Tuttavia, dobbiamo stabilire nuovamente un criterio da usare contro le false elevazioni di parole umane alla dignità di Parola di Dio. Le parole bibliche sono questo criterio; costituiscono la pietra di paragone ultima per ciò che può e non può diventare Parola di Dio per qualcuno. Nulla è parola di Dio se contraddice la fede e l'amore che sono l'opera dello Spirito e che costituiscono il Nuovo Essere come si è manifestato in Gesù in quanto Cristo.

3. *Il problema della «parola interiore»*. – La discussione precedente ha collegato l'operare della Presenza Spirituale ai *media* che, per quanto interno possa essere il loro influsso sullo spirito umano, hanno anche un aspetto oggettivo esterno: oggetti, atti, suoni, lettere. Si pone adesso il problema se tali *media* siano o no veramente necessari, o se non sia possibile avere un operare interno dello Spirito senza veicoli esterni. Questo problema è stato sollevato con molta forza dai movimenti Spirituali in tutti i periodi del cristianesimo, in modo particolare nel periodo della Riforma. La liberazione della coscienza cristiana dall'autorità della chiesa ad opera dei riformatori ha prodotto pure il desiderio di liberazione dalle nuove autorità, cioè dalla lettera della Bibbia e dalle affermazioni dogmatiche dei suoi interpreti teologici. Fu un attacco, in nome dello Spirito, sia al papa di Roma sia al nuovo papa: la Bibbia e i suoi dotti custodi. Dato che lo Spirito significa «Dio presente», nessuna forma di vita e di pensiero umani può essere tagliata fuori dallo Spirito. Dio non è legato a nessuna delle sue manifestazioni. La Presenza Spirituale irrompe attraverso la Parola istituita e i sacramenti istituiti. La conclusione tratta dai movimenti Spirituali è che lo Spirito non ha bisogno di tali mediazioni. Abita nel profondo della persona e quando parla lo fa attraverso la «parola interiore». Chi lo ascolta riceve nuove e personali rivelazioni indipendenti dalle tradizioni rivelatorie delle chiese.

La verità di queste idee, osservandola alla luce della dottrina dello Spirito che abbiamo elaborato, è la loro accentuazione della libertà dello Spirito da qualsiasi forma ambigua nella quale è stato accolto dalla religione. A questo punto devo confessare che il presente sistema è essenzialmente, ma indirettamente, influenzato dai movimenti Spirituali, sia attraverso il loro influsso sulla cultura occidentale in generale (includendo teologi come Schleiermacher), sia attraverso la loro critica delle forme istituite della vita e del pensiero religiosi. Ma proprio a causa di tale influenza è necessario fare alcune osservazioni critiche.

Innanzitutto il termine «parola interiore» non è appropriato. Quando i teologi francescani del XIII secolo sottolineavano il carattere divino dei principi della verità nella mente umana, o quando i mistici tedeschi del XIV secolo insistevano sulla presenza del *Lógos* nell'anima, esprimevano motivi dei movimenti Spirituali del passato e del futuro. Ciò nonostante non separarono l'operare dello Spirito nell'individuo dalla tradizione rivelatoria. Eppure l'espressione «parola interiore» può avere la connotazione di tale «separazione» dell'opera dello Spirito dalla tradizione rivelatoria e questo ci conduce alla domanda: Non è la «parola», per la sua stessa definizione, un mezzo di comunicazione tra due esseri dotati di un'auto-consapevolezza accentrata? E, se non vi sono due centri, che cosa significa il termine «parola interiore»? Vuol forse dire che Dio, o il *Lógos*, o lo Spirito sono questo altro sé? Lo si può certo dire simbolicamente, come nella pretesa dei profeti di aver udito la «voce di Jahweh» in una esperienza estatica e nella rivendicazione di simili esperienze avanzata da molti in ogni tempo. Anche la «voce della coscienza» (che è senza voce) è stata interpretata come lo Spirito divino che parla allo spirito umano. Tuttavia, se la «parola interiore» ha questo significato, non è completamente interiore, perché quanto è accaduto in quell'altro sé finito, che è la condizione necessaria di ogni linguaggio umano, è sostituito dal «Sé» divino. Eppure, anche nel linguaggio simbolico, si tratta di un modo discutibile di parlare. Certamente, se noi attribuiamo onniscienza, amore, ira e misericordia a Dio, parliamo simbolicamente applicando a Dio materiali tratti da un sé autocentrato, così come lo sperimentiamo. Ma il «sé» è un concetto strutturale e non adeguato al materiale simbolico. Quando il Nuovo Testamento dice che Dio è Spirito, o quando Paolo parla della testimonianza dello Spirito divino al nostro spirito, è implicita la struttura del sé necessaria al simbolismo re-

ligioso. Ma è fuorviante se la si rende esplicita. (Della polarità fondamentale di sé-mondo nessuno dei due poli può essere applicato simbolicamente a Dio). Se Dio ci parla non si tratta della «parola interiore»; è piuttosto la Presenza Spirituale che ci afferra dall'«esterno». Ma questo «esterno» è al di sopra del fuori e del dentro: li trascende. Se Dio non fosse anche nell'uomo in modo tale che questi possa cercarlo, la parola di Dio rivolta all'essere umano non potrebbe venir percepita da quest'ultimo. Le categorie «interiore» ed «esteriore» perdono il loro significato nella relazione di Dio con l'uomo.

Alla domanda: Dio parla all'uomo senza un *medium*? dobbiamo rispondere negativamente. Il *medium* della parola è sempre presente, perché la vita dell'uomo sotto la dimensione dello spirito è determinata dalla parola, che questa parola abbia o no una voce. La mente che pensa, pensa con parole; parla silenziosamente, ma non parla a se stessa per comunicarsi qualcosa. L'uomo ricorda quello che gli è stato detto fin dall'inizio della propria vita e lo organizza in un insieme significativo. Ne consegue che i discorsi e gli scritti di tutti i profeti, dei mistici e di coloro che pretendono di aver avuto un'ispirazione divina sono espressi con il linguaggio della tradizione dalla quale provengono, ma sono indirizzati nella direzione dell'ultimo. Quando Dio parlò ai profeti non diede loro nuove parole o nuovi fatti, ma mise i fatti a loro noti nella luce del significato ultimo e li istruì a parlare partendo da quella situazione e con il linguaggio che conoscevano. Quando gli «entusiasti» (*Schwärmer*) del periodo della Riforma espressero la «parola interiore», ricevuta nel loro linguaggio, questa era la parola della Bibbia, della tradizione e dei riformatori, ma illuminata dalla propria esperienza della Presenza Spirituale. Con questa luce acquisirono una nuova intuizione della situazione sociale delle classi inferiori della loro società e un'intuizione ulteriore nella libertà dello Spirito di operare nella vita personale in opposizione all'eteronomia ecclesiastica e biblicistica, proprio come aveva operato negli stessi riformatori. Il carattere profetico della prima di queste intuizioni menzionate anticipò molti movimenti sociali cristiani dei secoli passati, fino al Vangelo Sociale (*Social Gospel*) e ai movimenti socialisti religiosi del nostro tempo. Le altre intuizioni costituirono la fonte di tendenze mistiche come quelle dei Quaccheri e delle filosofie della religione in cui l'«esperienza» religiosa è il principio decisivo.

Questa analisi dimostra che il concetto di «parola interiore» è fuorviante. La parola interiore rimette a fuoco, nella rilevanza contempo-

ranea, le parole provenienti da tradizioni ed esperienze precedenti. Tale rimessa a fuoco si verifica sotto l'influsso della Presenza Spirituale. Il *medium* della parola non è escluso.

Ma l'opposizione dei riformatori ai movimenti dello Spirito del loro tempo ha pure un altro motivo. I riformatori, in accordo con l'intera tradizione della chiesa, temevano che il criterio ultimo di ogni esperienza rivelatoria – il Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo – andasse perduto in nome dell'immediatezza dello Spirito. Collegarono, quindi, lo Spirito alla Parola, al messaggio biblico del Cristo. Questo è certo teologicamente corretto, poiché la teologia si basa sulla rivelazione in Gesù Cristo come rivelazione centrale. Ma divenne scorretto nel momento in cui la rivelazione in Cristo fu identificata con una dottrina forense della giustificazione «per» fede, in cui l'influsso della Presenza Spirituale venne sostituito da un riconoscimento intellettuale della dottrina del perdono per sola grazia. Certo non era questa l'intenzione, ma fu la conseguenza del principio della «sola Parola». La funzione dello Spirito venne descritta ambiguamente come la testimonianza dello Spirito alla verità del messaggio biblico, o alla verità delle parole bibliche. La prima comprensione della dottrina è adeguata al suo significato genuino, perché la Presenza Spirituale innalza lo spirito umano all'unione trascendente di una vita senza ambiguità e dà la certezza immediata della riunione con Dio. La seconda comprensione della dottrina riduce l'opera dello Spirito all'unico atto di fondare la convinzione sulla verità letterale delle parole bibliche, una funzione che contraddice la natura dello Spirito e pertanto consiste nell'abbandonarsi all'autorità, spinti dal bisogno di sicurezza. Ciò trascura la continuità della Presenza Spirituale e il suo influsso sulla personalità e sulla comunità per vincere le ambiguità della vita. Qui ancora i movimenti Spirituali indicarono una caratteristica biblica che era già presente nel primo Lutero e che andò perduta nella vittoria successiva sullo Spirito durante lo sviluppo dell'ortodossia protestante. Nelle lotte che ne seguirono i movimenti Spirituali perdettero quel che aveva in qualche modo giustificato la resistenza dell'ortodossia: si concentrarono sui movimenti interiori delle loro anime sotto l'influsso dello Spirito invece di guardare al di fuori di se stessi, alla maniera di Lutero, all'accettazione divina malgrado la loro reale inaccettabilità. Confusero la Parola rivolta a loro con le parole di pietà che rivolgevano a se stessi. Ma questa considerazione va oltre il problema dei *media* della Presenza Spirituale.

2. Il contenuto della manifestazione dello Spirito divino nello spirito umano: fede e amore

a) L'unione trascendente e la partecipazione ad essa

Tutte le ambiguità della vita sono radicate nella separazione e nell'interazione di elementi essenziali ed esistenziali dell'essere. Perciò la creazione di una vita senza ambiguità conduce alla riunione di quegli elementi nei processi vitali in cui l'essere in atto è la vera espressione dell'essere potenziale. Tale espressione, tuttavia, non è immediata come nell'«innocenza sognante», ma si realizza soltanto dopo essere passata attraverso l'alienazione, la lotta e la decisione. Nella riunione dell'essere essenziale ed esistenziale la vita ambigua è innalzata oltre se stessa ad una trascendenza che non avrebbe potuto raggiungere con le proprie forze. Questa unione è la risposta alla domanda implicita nei processi della vita e nelle funzioni dello spirito; è la risposta diretta al processo di auto-trascendenza, che in se stesso rimane una domanda.

L'«unione trascendente» risponde alla domanda generale implicita in tutte le ambiguità della vita. Si presenta all'interno dello spirito umano come il movimento estatico che, da un punto di vista, è detto «fede» e, da un altro, «amore». Questi due stati manifestano l'unione trascendente creata dalla Presenza Spirituale nello spirito umano. L'unione trascendente è una qualità della vita senza ambiguità, una qualità che incontreremo ancora nel discutere il Regno di Dio e la Vita eterna.

I due punti di vista che determinano i due termini possono essere distinti nel modo seguente: la fede è lo stato di essere *afferrati* dall'unità trascendente della vita senza ambiguità e comprende l'amore in quanto stato dell'essere *trasportati* in quell'unità. Da tale analisi è evidente che la fede precede logicamente l'amore, anche se, nella realtà dei fatti, nessuno dei due può essere presente senza l'altro/a. La fede senza l'amore è un prolungamento dell'alienazione e un atto ambiguo di auto-trascendenza religiosa. L'amore senza la fede è una riunione ambigua di quel che è separato senza il criterio e la potenza dell'unione trascendente. Nessuno dei due è una creazione della Presenza Spirituale: sono entrambi il risultato di distorsioni religiose di una creazione Spirituale originale.

Per essere comprensibili queste affermazioni presuppongono uno studio approfondito della fede e dell'amore; tale discussione potrebbe riempire un ampio volume. (Ne ho trattato io stesso separatamente in

due volumetti³). Non è tuttavia questo il compito presente che consiste, invece, nel determinare il posto dei due concetti all'interno del sistema teologico e nel dimostrare così il loro rapporto con altri concetti teologici e simboli religiosi. La loro posizione centrale nella vita cristiana e nel pensiero teologico è sempre stata riconosciuta fin dai tempi del Nuovo Testamento. Ma, com'è evidente allo stato attuale della discussione, i due concetti non sono stati sempre interpretati in modo equilibrato o adeguato.

b) *La Presenza Spirituale che si manifesta come fede*

Vi sono poche parole nel linguaggio della religione che richiedono tanta purificazione semantica quanto la parola «fede». Viene continuamente confusa con il credere in qualcosa di cui non esiste prova, oppure in qualcosa intrinsecamente incredibile, oppure in assurdità e nonsenso. È estremamente difficile rimuovere dal significato genuino di fede tali connotazioni devianti. Uno dei motivi è che le chiese cristiane hanno spesso predicato il messaggio del Nuovo Essere in Cristo come un'«assurdità» da accettare in base all'autorità biblica o ecclesiastica, sia che le affermazioni del messaggio fossero o non fossero comprensibili. Un altro motivo è la prontezza di molti critici della religione nel concentrare i loro attacchi su tale immagine deviata della fede come su un facile bersaglio.

La fede dev'essere definita sia formalmente che materialmente. La definizione formale è valida per ogni tipo di fede in tutte le religioni e le culture. La fede, definita formalmente o in generale, è lo stato dell'essere afferrati da ciò verso cui l'auto-trascendenza aspira: il carattere ultimo dell'essere e del significato. Con una breve formula si potrebbe dire che la fede è lo stato di essere afferrati da un fine ultimo. Il termine «fine ultimo» (o «preoccupazione ultima»)⁴ unisce un significato soggettivo ed uno oggettivo: qualcuno è preoccupato da qualcosa che considera oggetto del proprio interesse. In questo senso formale, di fede come fine ultimo, ogni essere umano ha fede. Nessuno può sfuggire alla relazione essenziale tra lo spirito condizionato e qualcosa di incondizionato in direzione del quale si auto-trasce in unione con tutta la vita. Per quanto il contenuto del fine ultimo concreto possa es-

³ Fede: *Dynamics of Faith*, New York, Harper & Bros., 1957; Amore: *Love, Power and Justice*, New York, Oxford Univ. Press, 1954.

⁴ *Ultimate concern*, vedi la nota 6 di p. 113.

sere inadeguato, nessuno può soffocare completamente tale preoccupazione. Questo concetto formale di fede è fondamentale e universale; respinge l'idea che la storia del mondo sia il campo di battaglia tra fede e non-fede (ammesso che sia permesso formulare questo vocabolo per evitare il termine fuorviante di «incredulità»). Non v'è una non-fede nel senso di qualcosa di antitetico alla fede, ma attraverso tutta la storia e soprattutto nella storia delle religioni, vi sono state fedi con contenuti di ben scarso valore. Esse hanno dato dignità di ultimo, infinito e incondizionato a qualcosa di preliminare, finito e condizionato. La continua lotta attraverso tutta la storia si svolge tra una fede orientata verso la realtà ultima e una fede diretta verso realtà preliminari che pretendono di essere ultime.

Questo ci conduce al concetto materiale di fede come formulato precedentemente. La fede è lo stato dell'essere afferrati dalla Presenza Spirituale ed essere aperti all'unità trascendente della vita senza ambiguità. In riferimento all'affermazione cristologica si potrebbe dire che la fede è lo stato dell'essere afferrati dal Nuovo Essere come si è manifestato in Gesù in quanto Cristo. In tale definizione della fede il concetto formale e universale della fede è diventato materiale e particolare: è cristiano. Tuttavia il cristianesimo pretende che questa definizione particolare della fede esprima il compimento verso cui tendono tutte le forme di fede. Ma la fede in quanto stato dell'essere aperti dalla Presenza Spirituale all'unità trascendente della vita senza ambiguità è una descrizione universalmente valida nonostante il suo particolare retroterra cristiano.

Questa descrizione, tuttavia, è poco somigliante alle definizioni tradizionali in cui l'intelletto, la volontà o il sentimento vengono identificati con l'atto di fede. Queste distinzioni sono rimaste ben radicate, sia nelle concezioni popolari della fede, sia in quelle degli studiosi, nonostante la loro rozzezza psicologica. È quindi necessario fare alcune affermazioni sul rapporto tra la fede e le funzioni mentali.

La fede, in quanto irruzione della Presenza Spirituale nei conflitti e nelle ambiguità della vita dell'uomo sotto la dimensione dello spirito, non è un atto di affermazione conoscitiva all'interno della struttura soggetto-oggetto della realtà. Pertanto non è soggetta a verifiche mediante un esperimento o un'esperienza guidata. La fede non è neppure l'accettazione di affermazioni riguardanti fatti o di valutazioni emesse da un'autorità (anche se l'autorità è quella divina), perché si porrebbe allora la domanda: Sulla base di quale autorità definisco divina un'auto-

rità? Un'affermazione del tipo: «esiste un essere detto Dio» non è un'affermazione di fede, ma una proposta conoscitiva senza prove sufficienti. L'affermazione e la negazione di tali dichiarazioni sono ugualmente assurde. Questo giudizio si riferisce a tutti i tentativi che vorrebbero dare autorità divina a dichiarazioni di fatto nella storia, nella mente e nella natura. Nessuna di tali dichiarazioni ha il carattere della fede, né può essere fatta in nome della fede. Non v'è nulla di più indecoroso che servirsi della fede per ottenere una prova mancante.

Una consapevolezza di questa situazione ha condotto ad istituire un rapporto più intimo tra la fede e la decisione morale. Si è cercato di superare le carenze di una comprensione conoscitiva-intellettuale della fede con una comprensione morale-volontaristica. In tale sforzo la «fede» viene definita come il risultato di una «volontà di credere», o come il frutto di un atto di ubbidienza. Ma ci si chiede: volontà di credere che cosa? Ubbidire a chi? Se si prendono sul serio queste domande, si ristabilisce l'interpretazione conoscitiva della fede. Quest'ultima non può essere definita: «volontà di credere in generale» e neppure come «ubbidienza all'ordine in senso lato». Ma nel momento in cui si cercano i contenuti della volontà di credere o dell'ubbidienza a un ordine, ricompaiono le carenze dell'interpretazione conoscitiva della fede. Per esempio, se si è richiesti di accettare la Parola di Dio per ubbidienza (e se questa accettazione viene detta «ubbidienza della fede»), ci si chiede di fare qualcosa che può essere fatto soltanto da chi è già nello stato della fede e riconosce che la parola udita è la Parola di Dio. L'«ubbidienza della fede» presuppone la fede, ma non la crea.

L'identificazione più popolare è quella della fede con il sentimento; e non è solo popolare, perché prontamente accettata anche dagli scienziati e dai filosofi che respingono la rivendicazione della verità da parte della religione, ma non possono negare il suo enorme potere psicologico e sociologico. Essi attribuiscono questo potere alla sfera indefinita e purtuttavia indiscutibile dell'«oceanico» o di qualche altro sentimento e vi si oppongono soltanto quando cerca di sorpassare i suoi limiti e di penetrare nel terreno solido della conoscenza e dell'azione. Certamente la fede, come espressione dell'intera persona, include elementi emozionali, ma non consiste soltanto in quelli; integra ogni elemento della *theoría* e della *prâxis* in se stessa e nella sua apertura estatica alla Presenza Spirituale; include oltre a questi anche elementi dei processi vitali sotto tutte le dimensioni. Come ha giustamente insegnato la teologia classica, nella fede c'è «assenso», c'è un'accettazione co-

noscitiva della verità; non di affermazioni vere su oggetti nel tempo e nello spazio, ma della verità sul nostro rapporto con ciò che ci preoccupa in modo ultimo (il nostro fine ultimo) e i simboli che lo esprimono. (Lo sviluppo completo di tale affermazione è stato dato nella prima parte del sistema: «Ragione e rivelazione»).

Nella fede c'è anche ubbidienza: un punto su cui Paolo, Agostino, Tommaso e Calvino sono d'accordo. Ma l'«ubbidienza della fede» non è la sottomissione eteronoma a un'autorità divino-umana. È l'atto di mantenerci aperti alla Presenza Spirituale che ci ha afferrati ed aperti; è ubbidienza mediante partecipazione, come nelle relazioni d'amore, e non nella sottomissione.

Infine, v'è un elemento emozionale nello stato di essere afferrati dalla Presenza Spirituale. Non si tratta di un sentimento dal carattere completamente indefinito, come è stato detto prima. È l'oscillazione tra l'angoscia della propria finitudine e alienazione e il coraggio estatico che supera l'angoscia assorbendola in sé nel potere dell'unità trascendente della vita senza ambiguità.

La discussione precedente sulla fede e la funzione mentale ha dimostrato due cose. 1) La fede non può essere identificata con (né derivata da) qualsiasi funzione mentale. La fede non può essere creata da procedimenti intellettuali, né dallo sforzo della volontà, né da movimenti emotivi. 2) Ma la fede comprende in sé tutti questi elementi unendoli e sottomettendoli al potere trasformante della Presenza Spirituale. Ciò implica e conferma la verità teologica fondamentale che, nel rapporto con Dio, tutto viene da Lui. Lo spirito dell'essere umano non può raggiungere l'ultimo, ciò verso cui trascende se stesso, mediante una qualsiasi delle sue funzioni. Ma l'ultimo può afferrare tutte queste funzioni e innalzarle oltre se stesso mediante la creazione della fede.

Benché creata dalla Presenza Spirituale, la fede avviene all'interno delle strutture, delle funzioni e delle dinamiche dello spirito umano. Certamente non è *dall'uomo*, ma è *nell'uomo*. Pertanto, nell'interesse di una trascendenza radicale dell'attività divina, è errato negare che l'uomo sia cosciente del suo essere afferrato dallo Spirito divino o, come è stato detto: «Io credo solo di credere». L'uomo è cosciente che la Presenza Spirituale opera in lui. Ma quella frase ci è molto utile e ci mette in guardia contro l'auto-sicurezza sullo stato di essere nella fede.

Considerata come concetto materiale, la fede ha tre elementi: il primo è quello di venire aperta dalla Presenza Spirituale; il secondo è quello di accettarla nonostante il distacco infinito tra lo Spirito divino e lo

spirito umano; e il terzo è quello di attendersi una partecipazione finale all'unità trascendente della vita senza ambiguità. Sono elementi uno interno all'altro; non seguono uno dopo l'altro, ma sono presenti ovunque si verifica la fede. Il primo elemento è la fede nel suo carattere ricettivo, nella sua mera passività in riferimento allo Spirito divino. Il secondo elemento è la fede nel suo carattere paradossale, la sua posizione coraggiosa nella Presenza Spirituale. Il terzo elemento caratterizza la fede come anticipazione: la sua qualità come speranza nel compimento della creatività dello Spirito divino. Questi tre elementi esprimono la situazione umana e quella della vita in generale in riferimento al carattere ultimo dell'essere e del significato; riflettono la caratterizzazione del Nuovo Essere (come presentata nella sezione cristologica della III Parte, cap. II)⁵ come «rigenerazione», «giustificazione» e «santificazione». Questi tre elementi si ripresenteranno nelle descrizioni successive della vittoria sulle ambiguità della vita da parte della Presenza Spirituale.

La fede è in atto in tutti i processi vitali – nella religione, nelle altre funzioni dello spirito e nelle sfere precedenti della vita – nella misura in cui essi condizionano l'attualizzazione dello spirito. A questo punto, tuttavia, è importante esporre soltanto la natura essenziale e la struttura fondamentale della fede. La funzione attuale della fede di vincere le ambiguità della vita con il potere della sua origine Spirituale è un argomento dell'ultima parte di questo sistema (Parte IV). Va notato che questo modo di trattare la fede come un tipo di realtà indipendente ha un fondamento biblico, così come la visione del peccato inteso come una specie di potere mitologico che governa il mondo si trova in linea con il pensiero biblico, specialmente quello paolino. L'attualizzazione soggettiva del peccato e della fede, e i problemi che ne conseguono, sono secondari rispetto all'oggettività delle due potenze, benché gli aspetti soggettivi e oggettivi non possano essere separati nella realtà.

c) La Presenza Spirituale che si manifesta come amore

Mentre la fede è lo stato dell'essere afferrato dalla Presenza Spirituale, l'amore è lo stato dell'essere trasportato dalla Presenza Spirituale nell'unità trascendente della vita senza ambiguità. Questa definizione richiede una spiegazione sia semantica che ontologica. Parlando semanticamente l'amore, come la fede, dev'essere purgato da molte conno-

⁵ Vol. II, pp. 111-197.

tazioni deformanti. La prima è la descrizione dell'amore come emozione. In seguito parleremo dell'elemento emozionale genuino dell'amore. A questo punto è sufficiente affermare che l'amore è in atto in ogni funzione della mente e che ha radici nel nucleo più profondo della vita stessa. L'amore è la spinta verso la riunione dei separati; ciò è vero ontologicamente e, quindi, universalmente; è efficace in tutti e tre i processi della vita; unisce in un centro, crea il nuovo e spinge al di là ogni cosa data verso il suo fondamento e il suo fine; è il «sangue» della vita e, quindi, ha molte forme in cui elementi dispersi della vita vengono riuniti. Abbiamo indicato le ambiguità di alcune di queste forme e le forze disgreganti nei processi d'integrazione. Ma, nel discutere l'incontro interpersonale e l'imperativo morale ad esso intrinseco, ci siamo pure posta la domanda di una riunione senza ambiguità, la domanda dell'amore come partecipazione all'altro attraverso la partecipazione all'unità trascendente della vita senza ambiguità. La risposta a questa domanda viene data nella creazione dell'*agápe* operata dalla Presenza Spirituale. L'*agápe* è amore senza ambiguità ed è perciò impossibile allo spirito umano da sé. Come la fede, è una partecipazione estatica dello spirito finito all'unità trascendente della vita senza ambiguità. Colui che si trova nello stato di *agápe* è introdotto in questa unità.

Tale descrizione rende possibile la soluzione della controversia cattolico-protestante sul rapporto tra fede e amore. Abbiamo già detto che logicamente la fede precede l'amore, perché la fede è, per così dire, la reazione umana all'irruzione della Presenza Spirituale nello spirito umano; è l'accettazione estatica dell'irrompere dello Spirito divino nella tendenza della mente finita ad abbandonarsi alla propria auto-sufficienza. Questa prospettiva conferma l'affermazione di Lutero che la fede è un ricevere e null'altro che un ricevere. Contemporaneamente l'accentuazione cattolico-agostiniana dell'amore viene affermata con altrettanta forza in seguito all'intuizione della inseparabilità essenziale dell'amore e della fede nella partecipazione all'unità trascendente della vita senza ambiguità. In questa prospettiva, l'amore è qualcosa di più che una conseguenza della fede, per quanto necessaria; è uno degli aspetti dello stato estatico dell'essere: l'altro è la fede. Una deformazione di tale rapporto si verifica soltanto se gli atti d'amore vengono intesi come condizionanti l'atto mediante il quale la Presenza Spirituale s'impadronisce dell'uomo. Il principio protestante – che in rapporto a Dio ogni cosa viene fatta da Dio – rimane l'arma contro tale deformazione.

Possiamo ora dare una risposta ad un'altra domanda: Perché questa

presentazione della creazione fondamentale dello Spirito divino non aggiunge la speranza alla fede e all'amore, anziché considerarla come il terzo elemento della fede, cioè come orientamento anticipatore della fede? La risposta è che, se si considerasse sistematicamente la speranza (e non soltanto omileticamente, come nella formulazione di Paolo) come una terza creazione dello Spirito, il suo posto nell'uomo sarebbe alla pari della fede; sarebbe un atto indipendente di attesa anticipatrice il cui rapporto con la fede sarebbe ambiguo; farebbe parte dell'atteggiamento del «credere che», un atteggiamento che è in radicale contrasto con il significato di «fede». La speranza è o un elemento della fede, o un'«opera» pre-Spirituale della mente umana. Naturalmente questa discussione rafforza l'intuizione dell'essenziale unità tra fede e amore. Anche l'amore diventa un'«opera» pre-Spirituale dello spirito umano se neghiamo l'inseparabilità essenziale di fede e amore.

L'amore non è un'emozione, ma coinvolge forti elementi emotivi come nelle altre funzioni della mente umana. Si può giustificare così l'apertura della discussione sull'amore e sulle funzioni mentali con la domanda sul rapporto tra amore ed emozioni (come iniziammo la discussione della fede e delle funzioni mentali con la domanda sul rapporto tra fede e intelletto). L'elemento emozionale nell'amore – come sempre ogni emozione – è la partecipazione dell'insieme accentrato di un essere al processo di riunione, sia come anticipazione, sia come compimento. Non sarebbe esatto dire che il compimento anticipato è il potere trascinate nell'amore. Questo impulso verso la riunione esiste anche nelle dimensioni in cui manca la consapevolezza e, quindi, l'anticipazione. E anche quando c'è piena consapevolezza, la spinta verso la riunione non è dovuta all'anticipazione di un piacere atteso (come lo sarebbe in base al principio dolore-piacere che abbiamo respinto), ma appartiene alla struttura essenziale della vita e, in conseguenza, se ne fa l'esperienza come piacere, gioia o benedizione, secondo le diverse dimensioni della vita. In quanto partecipazione estatica all'unità trascendente della vita senza ambiguità, l'*agápe* è sperimentata come benedizione (*makaría* o *beatitudo*, nel senso delle beatitudini). Perciò l'*agápe* può essere applicata simbolicamente alla vita divina e al suo movimento trinitario rendendo concreto il simbolo della beatitudine divina. L'elemento emozionale non può essere separato dall'amore; l'amore senza la sua qualità emozionale è «buona volontà» verso qualcuno o qualcosa, ma non è amore. Questo è vero anche dell'amore umano verso Dio, che non può essere identificato con l'ubbidienza, come insegnano alcuni teologi antimistici.

Ma l'amore non è soltanto in relazione con l'emozione; è il movimento dell'intero essere verso un altro essere per vincere la separazione esistenziale. Come tale include un elemento volitivo sotto la dimensione dell'auto-consapevolezza, cioè la volontà di unire. Questa volontà è essenziale in ogni relazione d'amore perché, in sua assenza, il muro di separazione non potrebbe essere abbattuto. L'elemento emozionale, di per sé, non è forte abbastanza se desiderio e compimento non coincidono. E poiché è sempre così sotto le condizioni dell'esistenza, v'è resistenza dai due lati in un rapporto d'amore. È a tale elemento volitivo dell'amore che si riferisce in primo luogo il «grande comandamento». Un amore privo della volontà di amare, che dipende unicamente dalla forza dell'emozione, non potrà mai penetrare nell'altra persona.

Il rapporto tra l'amore e la funzione intellettuale della mente è stato sviluppato in modo molto completo nel pensiero greco e in quello ellenistico-cristiano in contrapposizione ad uno sfondo mistico. La dottrina platonica dell'*éros* indica la funzione dell'amore nel creare, in colui che conosce, la consapevolezza del proprio vuoto in contrapposizione all'abbondanza di ciò che è conosciuto. In Aristotele l'*éros* di ogni cosa muove l'universo verso la forma pura. Nel linguaggio ellenistico-cristiano la parola *gnôsis* significa conoscenza, rapporto sessuale e unione mistica. E la parola tedesca *erkennen*, che significa conoscere, è usata anche per l'unione sessuale. L'amore include la conoscenza dell'amato, ma non è la conoscenza di una manipolazione analitica e calcolatrice; è piuttosto la conoscenza partecipativa che cambia sia colui che conosce, sia chi è conosciuto nell'atto stesso della conoscenza amorosa. L'amore, come la fede, è uno stato dell'intera persona, tutte le funzioni della mente umana sono vive in ogni atto d'amore.

Mentre la parola «fede» ha principalmente un significato religioso, la parola «amore» è talmente equivoca che in molti casi è necessario sostituirvi il termine neotestamentario di *agápe* per indicare l'amore come creazione della Presenza Spirituale. Tuttavia questo non è sempre possibile, specialmente nei contesti omiletici e liturgici; a parte questo limite vi è un problema sistematico nell'uso equivoco della parola «amore» in inglese come nelle altre lingue moderne. Nonostante le molte specie di amore, che in greco sono indicate come *phília* (amicizia), *éros* (aspirazione al valore) e *epithymía* (desiderio), in aggiunta ad *agápe* (che è la creazione dello Spirito), vi è un punto d'identità in tutte queste qua-

lità dell'amore che giustifica la loro traduzione con «amore». Tale punto comune è l'«impulso verso la riunione dei separati», che costituisce la dinamica interna della vita. In questo senso l'amore è uno e indivisibile. Si è tentato di contrapporre in modo assoluto *agápe* ed *éros* (comprendendovi gli altri tre tipi di amore), ma come risultato l'*agápe* è stata ridotta ad un concetto morale non soltanto in rapporto a Dio, ma anche all'uomo, e l'*éros* (che in questa terminologia include la *philía* e l'*epithymía* o la *libido*) ha assunto il senso profano di mero orientamento sessuale ed è stato privato di una possibile partecipazione ad una vita senza ambiguità. Nondimeno una verità importante emerge dalla contrapposizione tra *agápe* e gli altri tipi di amore: *agápe* è una manifestazione estatica della Presenza Spirituale; è possibile soltanto in unione con la fede ed è lo stato dell'essere trasportati nell'unità trascendente della vita senza ambiguità. Per questo motivo è indipendente dalle altre qualità dell'amore ed è capace di unirsi ad esse, di giudicarle e di trasformarle. L'amore in quanto *agápe* è una creazione della Presenza Spirituale che vince le ambiguità di tutti gli altri tipi di amore.

Agápe ha questo potere perché, analogamente alla fede, ha la struttura fondamentale del Nuovo Essere: il carattere ricettivo, paradossale e anticipatore. Nel caso dell'*agápe* la prima qualità è evidente nella sua accettazione dell'oggetto dell'amore senza alcuna restrizione. La seconda qualità si mostra nel suo attenersi saldamente a tale accettazione nonostante lo stato alienato, profanato e demoniaco dei suoi oggetti. La terza qualità va notata nel fatto che l'*agápe*, mediante la sua accettazione dell'oggetto dell'amore, s'aspetta che ne venga ristabilita la santità, la grandezza e la dignità. *Agápe* porta il suo oggetto nell'unità trascendente della vita senza ambiguità.

Tutto questo è detto dell'*agápe* come potere Spirituale, prima di ogni attualizzazione personale o sociale. In ciò è uguale al peccato e alla fede in quanto poteri che controllano la vita. Ma v'è una differenza tra *agápe* e gli altri due poteri menzionati (il che rende l'*agápe* maggiore della fede secondo le parole di Paolo). L'*agápe* caratterizza la stessa vita divina simbolicamente ed essenzialmente. La fede caratterizza il Nuovo Essere nel tempo e nello spazio, ma non caratterizza la vita divina; il peccato caratterizza soltanto l'essere alienato. *Agápe* è innanzitutto l'amore che Dio ha verso la creatura e, per mezzo della creatura, verso se stesso. Le tre caratteristiche dell'*agápe* devono essere innanzitutto attribuite all'*agápe* di Dio verso le sue creature e poi all'*agápe* della creatura verso la creatura.

Tuttavia, dopo quanto abbiamo detto, rimane ancora da comprendere una relazione: l'amore della creatura nei confronti di Dio. Il Nuovo Testamento si serve della parola *agápe* anche per questo rapporto, tralasciando i tre elementi nell'*agápe* di Dio verso le creature e delle creature tra di loro. Nessuno di questi elementi è presente nell'amore dell'essere umano verso Dio. Ciò nonostante, l'amore in quanto spinta verso la riunione dei separati può essere deliberatamente usato per l'amore dell'uomo verso Dio. Unisce ogni tipo di amore pur essendo qualcos'altro che va al di là di essi. Il modo migliore di caratterizzarlo sta nel dire che nei confronti di Dio scompare la distinzione tra fede e amore. L'essere afferrati da Dio nella fede e l'aderire a lui nell'amore sono un solo e identico stato della vita della creatura. È partecipazione all'unità trascendente della vita senza ambiguità.

B. LA MANIFESTAZIONE DELLA PRESENZA SPIRITUALE NELL'UMANITÀ STORICA

1. *Lo spirito e il Nuovo Essere: l'ambiguità e il frammentario*

La Presenza Spirituale, che innalza l'essere umano mediante la fede e l'amore all'unità trascendente della vita senza ambiguità, crea il Nuovo Essere al di sopra della spaccatura tra l'essenza e l'esistenza e, in conseguenza, al di sopra delle ambiguità della vita. Nel capitolo precedente abbiamo descritto la manifestazione dello Spirito divino nello spirito umano. Dobbiamo ora fissare il posto nell'umanità storica in cui il Nuovo Essere si manifesta come creazione della Presenza Spirituale. Naturalmente non lo si può fare senza riferimento alla dimensione storica della vita, argomento riservato all'ultima parte del sistema: «La storia e il Regno di Dio». Ma i riferimenti alla storia sono frequenti in tutte le parti di questo sistema teologico. Concetti come rivelazione, provvidenza e Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo sono possibili soltanto nel contesto storico. Eppure una cosa è vedere i problemi teologici nelle loro implicazioni storiche e un'altra cosa fare un problema teologico della storia come tale. Mentre riserviamo il secondo aspetto all'ultima parte di questo sistema, il primo va affrontato ora così come è stato fatto in molti punti della discussione precedente.

L'irruzione nello spirito umano da parte dello Spirito divino non si verifica in individui isolati ma in gruppi sociali, poiché tutte le funzioni dello spirito umano – l'auto-integrazione morale, l'auto-creazione culturale e l'auto-trascendenza religiosa – sono condizionate dal contesto sociale dell'incontro io-tu. È perciò necessario mostrare l'operare dello Spirito divino in quei punti della storia che sono decisivi per la sua auto-manifestazione all'interno dell'umanità.

La Presenza Spirituale si manifesta in tutta la storia, ma la storia in quanto tale non è la manifestazione della Presenza Spirituale. Come nello spirito dell'individuo, così pure in un gruppo storico vi sono segni particolari che indicano la Presenza Spirituale. Innanzitutto v'è la presenza effettiva di simboli nella *theoría* e nella *prâxis* mediante i quali un gruppo sociale esprime la sua apertura all'influsso dello Spirito e, in secondo luogo, v'è il sorgere di personalità e movimenti che lottano contro la profanazione e la demonizzazione tragicamente inevitabili di tali simboli. Questi due segni della Presenza Spirituale si trovano in gruppi religiosi o anche para-religiosi e costituiscono, in un certo senso, un unico fenomeno. È così perché una lotta vittoriosa per la purificazione dei simboli li trasforma e crea un gruppo sociale cambiato.

L'esempio più noto di questa dinamica è la lotta dei profeti d'Israele e di Giuda contro la profanazione e la demonizzazione della religione del deserto di Jahweh e la trasformazione radicale del gruppo sociale sotto l'influsso della Presenza Spirituale comunicata dai profeti stessi. Sviluppi simili, movimenti particolarmente radicali di purificazione con il loro influsso sul gruppo sociale, si riscontrano ovunque nella storia dell'umanità. Il segno della Presenza Spirituale non manca in ogni luogo e in ogni tempo. Lo Spirito divino o Dio, presente allo spirito umano, irrompe in tutta la storia attraverso esperienze rivelatorie che hanno un carattere sia salvifico sia trasformante. Abbiamo già segnalato questo fatto nella discussione sulla rivelazione universale e sull'idea del sacro. Ora lo mettiamo in rapporto con la dottrina dello Spirito divino e le sue manifestazioni e possiamo affermare: l'umanità non è mai lasciata sola. La Presenza Spirituale agisce su di essa in ogni momento e irrompe in essa in alcuni grandi momenti che costituiscono i *kairói* storici.

Dato che l'umanità non è mai abbandonata da Dio, poiché è continuamente sotto l'influsso della Presenza Spirituale, c'è sempre il Nuovo Essere nella storia; c'è sempre partecipazione all'unione trascendente della vita senza ambiguità. Ma questa partecipazione è frammentaria. Dobbiamo richiamare un po' d'attenzione su questo concetto; è qual-

cosa di completamente diverso dall'ambiguità. Quando diciamo «Presenza Spirituale», o «Nuovo Essere», o *agápe*, indichiamo qualcosa di non ambiguo; può essere portato all'interno delle attualizzazioni ambigue della vita, specialmente in quella sotto la dimensione dello spirito; ma in se stesso non è ambiguo. E tuttavia è frammentario nella sua manifestazione nel tempo e nello spazio. La compiuta unione trascendente è un concetto escatologico. Il frammento è un'anticipazione (come Paolo parla del possesso frammentario e anticipatore dello Spirito divino, della verità, della visione di Dio e così via). Il Nuovo Essere è presente in modo frammentario e anticipatore, ma nella misura in cui è presente lo è senza ambiguità. Il frammento di una statua spezzata di un dio indica senza ambiguità il potere divino che rappresenta. Il frammento di una preghiera efficace innalza all'unione trascendente della vita senza ambiguità. Il carattere frammentario dell'accettazione dello Spirito da parte di un gruppo lo costituisce, nel momento dell'accettazione stessa, come comunità santa. L'esperienza frammentaria della fede e l'attualizzazione frammentaria dell'amore creano la partecipazione dell'individuo all'unione trascendente della vita senza ambiguità. La distinzione tra l'ambiguo e il frammentario ci permette di esprimere l'affermazione senza riserve e l'impegno totale nei confronti delle manifestazioni della Presenza Spirituale, pur restando consapevoli del fatto che in ogni atto di affermazione e d'impegno riappare l'ambiguità della vita. La consapevolezza di questa situazione è il criterio decisivo della maturità religiosa. Fa parte della qualità del Nuovo Essere il sottomettere la propria attualizzazione nel tempo e nello spazio ai criteri con i quali giudica le ambiguità della vita in generale. Eppure, così facendo, il Nuovo Essere supera (per quanto frammentariamente) le ambiguità della vita nel tempo e nello spazio.

2. La Presenza Spirituale e l'anticipazione del Nuovo Essere nelle religioni

Sotto questo titolo si potrebbe raggruppare tutta la storia delle religioni perché ci dà la chiave per scoprire un significato nella vita religiosa apparentemente caotica dell'umanità. Vi si potrebbero inoltre trovare molti fenomeni para-religiosi in cui è possibile vedere manifestazioni della Presenza Spirituale. Ma un simile programma va oltre i limiti di un sistema religioso. Possono essere discusse soltanto alcune

manifestazioni tipiche dello Spirito e anche queste sono sottoposte al serio limite rappresentato dal fatto che la conoscenza esistenziale presuppone la partecipazione. Si possono imparare molte cose su altre religioni e culture mediante una osservazione distaccata e più ancora mediante una comprensione empatica. Ma né l'una né l'altra via conduce all'esperienza centrale di una religione asiatica colui che è cresciuto all'interno della civiltà cristiano-umanistica occidentale. Lo provano gli incontri seri tra rappresentanti dei due mondi. Di fronte alla superficiale ricezione popolare, per esempio, degli atteggiamenti buddisti, si dovrebbe essere messi in guardia dall'affermazione di un grande interprete delle idee cinesi, il quale, dopo trent'anni di vita tra i cinesi, dichiara di aver appena iniziato a capire qualcosa della loro vita Spirituale. Il solo modo autentico per giungervi è attraverso una partecipazione di fatto. Considerazioni tipologiche come le seguenti si giustificano soltanto a partire dall'identità della dimensione dello spirito in ogni essere articolato con il quale, quindi, la comunicazione è possibile e l'incontro da persona a persona è richiesto. Da questa fonte comune scaturiscono similarità, sotto la dimensione dello spirito, che rendono possibile una certa quantità di partecipazione esistenziale. Ognuna delle grandi religioni, nella sua struttura complessiva, ha degli elementi che sono subordinati in una religione e dominanti in un'altra. Il teologo cristiano può comprendere il misticismo orientale soltanto nella misura in cui ha fatto l'esperienza dell'elemento mistico del cristianesimo. Ma, dato che il predominio o la subordinazione di uno degli elementi cambia l'intera struttura, anche questa via limitata di comprensione mediante la partecipazione può essere ingannevole. Le affermazioni che seguono vanno lette tenendo bene a mente questo fatto.

Sembra che la religione originale del *mana* accentui molto la Presenza Spirituale nella «profondità» di tutto quel che è. Questo potere divino in tutte le cose è invisibile, misterioso, avvicinabile solo attraverso rituali ben precisi e conosciuti solo da un gruppo particolare di uomini, i sacerdoti. Tale precoce visione sostanziale della Presenza Spirituale sopravvive con molte variazioni in quasi tutte le cosiddette religioni superiori, anche in qualche forma di sacramentalismo cristiano e viene secolarizzata nella filosofia romantica della natura (nella quale l'estasi diventa entusiasmo estetico).

Un altro esempio è la religione delle grandi mitologie, come quelle dell'India e della Grecia. Le potenze divine sono separate dal mondo dell'esistenza, per quanto lo governino in parte o totalmente. Le loro

manifestazioni hanno un carattere straordinario, sia fisico che psicologico. La natura e la mente diventano estatiche quando la Presenza Spirituale si manifesta. L'influenza di questo stadio mitologico dell'esperienza Spirituale su tutti gli stadi successivi, compreso il cristianesimo, è evidente e giustificata dal fatto che l'esperienza della Presenza Spirituale è estatica. Per questo motivo è vano ogni tentativo radicale di demitizzare la religione. Quello che si dovrebbe fare è «deletteralizzarle» per coloro che sono in grado e desiderosi di applicare criteri razionali al significato dei simboli religiosi.

Nello stadio mitologico della religione (che è di per sé il risultato di un impulso purificatore emergente nello stadio pre-mitologico, come abbiamo detto) appaiono forze che si contrappongono alle sue forme profane e demonizzate e trasformano la ricezione della Presenza Spirituale in varie direzioni. I culti misterici sia greci che ellenistici ne offrono un esempio. Il divino s'incorpora in essi nella figura concreta di un dio-misterico. L'elemento di mistero è accentuato più che nel politeismo ordinario, che è molto aperto alla profanazione, e la partecipazione estatica al destino del dio offre uno schema che viene usato dal cristianesimo monoteistico per esprimere la sua esperienza della Presenza Spirituale nel Cristo.

La lotta contro la demonizzazione dello Spirito è fortemente presente nelle purificazioni dualistiche dello stadio mitologico. Il grande tentativo del dualismo religioso, fatto innanzitutto in Persia, e poi nel manicheismo (il culto di Mitra, i catari e gruppi simili) di concentrare la potenzialità demoniaca in una figura intendeva liberare la figura divina opposta da qualsiasi contaminazione demoniaca. Benché in ultima analisi questo tentativo non abbia avuto successo in tal senso (perché presupponeva una scissione nel fondamento creativo dell'essere), la sua influenza sulle religioni monoteistiche, come il tardo giudaismo e il cristianesimo, è stata ed è ancora molto grande. L'angoscia per la demonizzazione della Presenza Spirituale si esprime nella paura di Satana «e di tutte le sue opere» (così nei voti emessi in occasione del battesimo e della confermazione) e nel fatto che il linguaggio cristiano classico abbonda ancora di simbolismi dualistici.

I due esempi più importanti di esperienza della Presenza Spirituale sono il misticismo, sia asiatico che europeo, e il monoteismo esclusivo del giudaismo e delle religioni che si fondano su di esso.

Il misticismo sperimenta la Presenza Spirituale al di sopra dei suoi veicoli concreti, che caratterizzano lo stadio mitologico, e le sue varie

trasformazioni. Sia le figure divine che le realtà concrete – personali, comunitarie, e impersonali – nelle quali le figure divine penetrano la realtà temporale e spaziale, perdono la loro importanza ultima nonostante mantengano spesso una rilevanza preliminare come gradini di una scala Spirituale che sale verso ciò che è ultimo. Ma si sperimenta pienamente la Presenza Spirituale solo quando i gradini sono lasciati indietro e la mente viene afferrata dall'estasi. In questo senso radicale, il misticismo trascende ogni incorporazione concreta del divino trascendendo lo schema soggetto-oggetto della struttura finita dell'uomo, ma, proprio per questo motivo, è in pericolo di annullare il sé accentrato, il soggetto dell'esperienza estatica dello Spirito. La comunicazione tra l'Oriente e l'Occidente è la più difficile a questo punto; l'Oriente afferma un «sé senza forma» come finalità di tutta la vita religiosa, mentre l'Occidente (compreso il misticismo cristiano) cerca di conservare nell'esperienza estatica i soggetti della fede e dell'amore: la personalità e la comunità.

Questo atteggiamento trova le sue radici nel metodo usato dai profeti per combattere la profanazione e la demonizzazione della Presenza Spirituale nella religione sacerdotale del loro tempo. Nella religione dell'Antico Testamento lo Spirito divino non elimina i sé accentrati e i loro incontri, ma li sublima in stati della mente che trascendono le loro possibilità ordinarie e che non sono il prodotto della loro fatica o della loro buona volontà. Lo Spirito li afferra e li conduce alle altezze del potere profetico.

Questo atteggiamento verso la personalità e la comunità (e, di conseguenza, in contrasto con le religioni mistiche, verso il peccato e il perdono) è radicato nel fatto che, per la religione profetica, la Presenza Spirituale è la presenza del Dio dell'umanità e della giustizia. Il racconto del conflitto tra il profeta Elia e i sacerdoti di Baal è significativo perché mostra diversi tipi di estasi. L'estasi prodotta dalla presenza dello spirito di Baal nelle menti e nei corpi dei suoi sacerdoti è collegata all'auto-esaltazione e all'auto-mutilazione, mentre l'estasi di Elia è quella di un incontro tra persona e persona nella preghiera che certamente trascende in intensità ed efficacia le esperienze ordinarie, ma che non estingue e non disintegra il centro personale del profeta e non produce esaltazione fisica. L'Antico Testamento segue questa linea in tutte le sue parti. Non v'è pura Presenza Spirituale dove non ci sono umanità e giustizia. Se queste mancano – e tale è il giudizio dei profeti contro la loro stessa religione – v'è una Presenza Spirituale demonizzata o

profanata. Questo giudizio è ripreso dal Nuovo Testamento e riappare nella storia della chiesa in tutti i movimenti purificatori, tra cui va inclusa la Riforma protestante.

3. *La Presenza Spirituale in Gesù in quanto Cristo: la cristologia dello Spirito*

Lo Spirito divino era presente senza distorsioni in Gesù in quanto Cristo. Il Nuovo Essere apparve in lui come il criterio di tutte le esperienze Spirituali del passato e del futuro. Benché soggetto a condizioni individuali e sociali, il suo spirito umano era totalmente afferrato dalla Presenza Spirituale; il suo spirito era «posseduto» dallo Spirito divino o, per usare un'altra immagine, «Dio era in lui». Ciò fa di lui il Cristo, l'incorporazione decisiva del Nuovo Essere per l'umanità storica. Benché il problema cristologico sia stato l'argomento centrale della terza parte di questo sistema teologico, esso è presente in tutte le parti, e in rapporto con la dottrina dello Spirito divino si rendono necessarie parecchie aggiunte alle precedenti affermazioni cristologiche.

I racconti dei Vangeli sinottici mostrano che la tradizione cristiana primitiva era determinata da una cristologia dello Spirito; secondo questa tradizione Gesù fu afferrato dallo Spirito al momento del suo battesimo. Questo evento lo confermò come l'eletto «Figlio di Dio». Esperienze estatiche sono continuamente presenti nei racconti evangelici; mostrano la Presenza Spirituale che conduce Gesù nel deserto, guidandolo attraverso le esperienze visionarie della tentazione, dandogli potere divinatorio sulla gente e sugli eventi, facendolo vincitore di forze demoniache e guaritore Spirituale della mente e del corpo. Lo Spirito è la forza che sostiene l'esperienza estatica sul monte della trasfigurazione. E lo Spirito gli dà la certezza dell'ora giusta, il *kairós*, per agire e per soffrire. Come conseguenza di questa comprensione, si pose la domanda su come lo Spirito divino avesse potuto trovare un vaso in cui versare se stesso in modo così completo e la risposta venne sotto forma del racconto della procreazione di Gesù per opera dello Spirito divino. Questo racconto si giustificava con l'intuizione del livello psicosomatico al quale opera la Presenza Spirituale e con la legittima conclusione che ci dev'essere stata, in Gesù, una predisposizione teleologica a diventare il portatore senza limiti dello Spirito. Tuttavia tale conclusione non esige necessariamente l'accettazione di questa leggenda

semi-docetica, che priva Gesù della sua completa umanità escludendo un padre umano dal suo concepimento. La dottrina dell'unità multidimensionale della vita risponde all'interrogativo sulla base psicosomatica del portatore dello Spirito senza tale ambiguità.

Possiamo ora considerare la fede e l'amore – le due manifestazioni della Presenza Spirituale – e la loro unità nell'unione trascendente della vita senza ambiguità in rapporto alla comparsa di Gesù in quanto Cristo. L'amore di Cristo fino al sacrificio di se stesso costituisce il centro dei Vangeli, come pure delle loro interpretazioni apostoliche. Tale centro è il principio dell'*agápe* incorporato nel suo essere e da lui irradiante in un mondo in cui l'*agápe* è stata ed è conosciuta soltanto in espressioni ambigue. La testimonianza del Nuovo Testamento e le affermazioni dei maggiori teologi della storia della chiesa sono unanimi al riguardo, nonostante la grande varietà delle interpretazioni.

I riferimenti alla fede di Gesù sono rari nella letteratura biblica come pure nella teologia successiva, anche se non sono del tutto assenti. Il motivo di ciò sembra essere che il termine «fede» include un elemento di «nonostante» che non poteva essere applicato all'unico che, in quanto Figlio, è in continua comunicazione con il Padre. Naturalmente questa linea venne rafforzata dalla cristologia del *Lógos* e dai suoi presupposti nella cristologia di Paolo. Espressioni come: «Io credo; vieni in aiuto alla mia incredulità» non potevano essere poste in bocca al *Lógos* incarnato. Neppure altre descrizioni più recenti della fede – come un salto, un atto di coraggio, un rischio tale da abbracciare se stessa e il dubbio su se stessa – possono applicarsi a chi afferma che lui e il Padre sono uno. Ma dobbiamo chiederci se questo non implichi una tendenza, nella storia della chiesa, che potrebbe essere definita «cripto-monofisita» e che corre il rischio di privare Gesù della sua reale umanità. Questo problema esiste perfino nel protestantesimo, in cui il pericolo monofisita è sostanzialmente ridotto dall'accento dei riformatori sul «Cristo umile» e sull'immagine del «servo sofferente». Ma il significato della fede nel protestantesimo è determinato dalla dottrina della «giustificazione per grazia mediante la fede» e include il paradosso dell'accettazione come giusto di colui che è ingiusto: il perdono dei peccati. La fede in questo senso non può certo venire applicata al Cristo. Non si può attribuire al Cristo il paradosso della fede, perché il Cristo stesso è il paradosso.

Si può risolvere il problema nei termini della definizione fondamentale della fede come lo stato dell'essere afferrato dalla Presenza

Spirituale e, per mezzo suo, dall'unione trascendente della vita senza ambiguità. Abbiamo anche visto che la fede in questo senso è una realtà Spirituale al di sopra della sua attualizzazione in coloro che la possiedono. La fede del Cristo è lo stato di essere afferrato senza ambiguità dalla Presenza Spirituale.

A questo punto diventa evidente la più importante implicazione della nostra distinzione tra l'ambiguo e il frammentario, che rende comprensibile la fede del Cristo. L'immagine dinamica di questa fede che riceviamo dai racconti dei Vangeli esprime il carattere frammentario della sua fede, in cui spesso compaiono al suo interno elementi di lotta, di sfinimento e perfino di disperazione. Eppure ciò non conduce mai alla profanazione o alla demonizzazione della sua fede. Lo Spirito non l'abbandona mai; il potere dell'unione trascendente della vita senza ambiguità lo sostiene sempre. Se noi chiamiamo questo: «la fede del Cristo», la parola «fede» può essere usata, purché sia essenzialmente qualificata dal suo carattere di non ambiguità. La parola «fede» non può venire applicata al Cristo a meno che non sia intesa nel suo significato biblico di una realtà Spirituale in se stessa. Soltanto se si conserva questo significato si può parlare in modo appropriato della «fede del Cristo», così come si parla dell'«amore del Cristo» qualificando sia la fede che l'amore con le parole «del Cristo».

La cristologia dello Spirito dei Vangeli sinottici ha due ulteriori implicazioni teologiche. La prima è che non è lo spirito dell'uomo Gesù di Nazaret che lo fa essere il Cristo, ma è la Presenza Spirituale, Dio in lui, che possiede e guida il suo spirito individuale. Questa intuizione fa da bastione contro una «teologia di Gesù» che fa dell'uomo Gesù l'oggetto della fede cristiana. Questo può avvenire in termini apparentemente ortodossi, come nel pietismo, o in termini umanistici, come nel liberalismo teologico. In entrambi i casi si distorce o si trascura il messaggio cristiano secondo cui è in Gesù *in quanto* Cristo che è apparso il Nuovo Essere. Si contraddice inoltre la cristologia dello Spirito di Paolo là dove sottolinea che il «Signore è lo Spirito» e che noi non lo «conosciamo» secondo la sua esistenza storica (la carne), ma soltanto come lo Spirito che è vivo e presente. Ciò salva il cristianesimo dal pericolo di una sottomissione eteronoma a un individuo in quanto tale. Il Cristo è Spirito e non legge.

La seconda implicazione della cristologia dello Spirito è che Gesù, il Cristo, è la chiave di volta nell'arco delle manifestazioni dello Spirito nella storia; non è evento isolato, qualcosa che, per così dire, è caduto

dal cielo. E ancora è il pensiero pietistico e liberale che nega un rapporto organico della comparsa di Gesù con il passato e il futuro. La cristologia dello Spirito riconosce che lo Spirito divino, il quale fece di Gesù il Cristo, è presente creativamente nell'intera storia della rivelazione e della salvezza prima e dopo la sua venuta. L'evento «Gesù in quanto Cristo» è unico ma non isolato; dipende dal passato e dal futuro come questi a loro volta dipendono da lui. È il centro qualitativo del processo che viene da un passato indefinito verso un futuro indefinito e che noi chiamiamo, simbolicamente, l'inizio e la fine della storia.

La Presenza Spirituale nel Cristo come centro della storia rende possibile una comprensione più completa della manifestazione dello Spirito nella storia. Gli autori del Nuovo Testamento e la chiesa si resero conto di questo problema e gli diedero risposte significative. L'affermazione generale era che la Presenza Spirituale nella storia è essenzialmente la stessa Presenza Spirituale che è in Gesù in quanto Cristo. Dio nella sua auto-manifestazione, ovunque essa si verifichi, è lo stesso Dio che si è manifestato nel Cristo in modo decisivo e definitivo. Pertanto le sue manifestazioni ovunque, prima e dopo Cristo, devono essere in sintonia con l'incontro con il centro della storia.

In questo contesto «prima» non significa prima dell'anno 30 d.C., ma prima di un incontro esistenziale con Gesù in quanto Cristo – che probabilmente non si verificherà mai universalmente in un singolo momento della storia. Infatti, se anche tutti i pagani e gli ebrei accettassero Gesù come la risposta alla loro domanda ultima, sorgerebbero, in mezzo al cristianesimo, come sempre sono sorti, movimenti che si allontanerebbero da lui. «Prima» di Cristo significa «prima di un incontro esistenziale con il Nuovo Essere in lui». L'affermazione che Gesù è il Cristo implica che lo Spirito, il quale fece di lui il Cristo e divenne il suo Spirito (con la «S» maiuscola), era ed è all'opera in tutti coloro che sono stati afferrati dalla Presenza Spirituale prima che egli potesse essere incontrato come un evento storico. Questo è stato espresso nella Bibbia e nelle chiese secondo lo schema: «profezia e compimento». La distorsione spesso assurda di tale idea nel letteralismo primitivo e anche in quello teologico non ci dovrebbe impedire di coglierne la verità, consistente nell'affermazione che lo Spirito, il quale creò il Cristo in Gesù, è lo stesso Spirito che ha preparato e continua a preparare l'umanità per l'incontro con il Nuovo Essere in lui. Il modo in cui questo accade è stato descritto positivamente e criticamente nel capitolo precedente. Quella descrizione è anche valida per coloro che sono diretta-

mente o indirettamente sotto l'influenza di un incontro esistenziale con il Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo. C'è sempre lo stato di essere afferrati dalla Presenza Spirituale, seguito dalla profanazione e dalla demonizzazione, nel processo di ricezione e attualizzazione, e dalla protesta e dal rinnovamento profetici.

Nondimeno, fin dai tempi biblici, sono sorte serie discussioni teologiche riguardanti l'esatta relazione dello Spirito di Gesù in quanto Cristo con lo Spirito all'opera in quelli che sono stati afferrati dalla Presenza Spirituale dopo che egli si era loro manifestato. Il problema è discusso nel Quarto Vangelo nella forma dell'annuncio di Gesù riguardante la venuta dello Spirito Santo come «Consolatore». Il problema non poteva non sorgere dopo che la cristologia dello Spirito era stata sostituita dalla cristologia del *Lógos* nel Quarto Vangelo. La risposta ha due aspetti e da allora ha determinato la posizione della chiesa: dopo il ritorno del *Lógos*-incarnato al Padre, lo Spirito prenderà il suo posto e rivelerà le implicazioni della sua venuta. Nell'economia divina, lo Spirito segue il Figlio, ma nell'essenza il Figlio è lo Spirito. Lo Spirito non dà direttamente origine a quel che rivela. Ogni nuova manifestazione della Presenza Spirituale è sottomessa al criterio della sua manifestazione in Gesù in quanto Cristo. Questa è una critica alla pretesa delle vecchie e nuove teologie dello Spirito, le quali insegnano che l'attività rivelatoria dello Spirito trascende qualitativamente quella del Cristo. I montanisti, i francescani radicali («fraticelli») e gli anabattisti sono esempi di questo atteggiamento. Le «teologie dell'esperienza» del nostro tempo appartengono alla stessa linea di pensiero. Per loro l'esperienza religiosa progressiva, forse in termini di un amalgama delle religioni del mondo, andrà qualitativamente oltre Gesù in quanto Cristo, e non solo quantitativamente, come riconosce il Quarto Vangelo. Ovviamente la realizzazione di tale attesa distruggerebbe il carattere cristico di Gesù. Se ci fosse più di una manifestazione della Presenza Spirituale a pretendere di essere definitiva verrebbe negato lo stesso concetto di ultimità; sarebbe invece perpetuata la scissione demoniaca della coscienza.

Un altro aspetto dello stesso problema si manifesta nella controversia tra le chiese orientali e quelle occidentali circa la cosiddetta *processio* dello Spirito da Dio il Padre e da Dio il Figlio. Le chiese orientali affermano che lo Spirito procede soltanto dal Padre, mentre quelle occidentali insistono che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (*filioque*). Nella sua forma scolastica questa discussione ci sembra com-

pletamente vuota e assurda e possiamo difficilmente capire come abbia potuto essere presa tanto sul serio da contribuire allo scisma finale tra le chiese orientali e Roma. Ma, liberata dalle sue forme scolastiche, essa assume un significato profondo. La chiesa orientale, nell'affermare che lo Spirito procede solo dal Padre, lasciò aperta la porta a un misticismo teocentrico diretto (ovviamente un «misticismo battezzato»). La chiesa occidentale, al contrario, insistette nell'applicare il criterio cristocentrico a tutta la pietà cristiana; e, dato che l'applicazione di tale criterio è la prerogativa del papa come «vicario di Cristo», la chiesa romana divenne meno flessibile e più legalista delle chiese orientali. A Roma la libertà dello Spirito è limitata dalla legge canonica. La Presenza Spirituale è legalmente circoscritta. Certamente questa non era l'intenzione dell'autore del Quarto Vangelo quando fece annunciare da Gesù la venuta dello Spirito che ci condurrà in tutta la verità.

4. *La Presenza Spirituale e il Nuovo Essere nella Comunità Spirituale*

a) *Il Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo e la Comunità Spirituale*

Come abbiamo messo in rilievo nella parte cristologica del sistema, il Cristo non sarebbe il Cristo senza quelli che lo ricevono come tale. Non avrebbe potuto portare la nuova realtà senza coloro che la accettarono in lui e da lui. Pertanto la creatività della Presenza Spirituale nell'umanità va osservata sotto un triplice aspetto: nell'umanità nel suo complesso come preparazione alla manifestazione centrale dello Spirito divino, nella manifestazione centrale stessa dello Spirito divino e nella manifestazione della Comunità Spirituale sotto l'influsso creativo dell'evento centrale. Non adoperiamo la parola «chiesa» per la Comunità Spirituale, perché questa parola è stata usata per necessità nel contesto delle ambiguità della religione. A questo punto parliamo invece di chi è in grado di vincere le ambiguità della religione – il Nuovo Essere – nell'anticipazione, nel suo apparire centrale e nella sua ricezione. Parole come «il corpo di Cristo», «assemblea (*ecclesia*) di Dio» o «di Cristo» esprimono la vita senza ambiguità creata dalla Presenza divina, in un senso simile a quello del termine «Comunità Spirituale». In seguito sarà discusso il suo rapporto con ciò che viene detto «Chiesa» o «chiesa» con una terminologia piuttosto equivoca.

La Comunità Spirituale è priva di ambiguità: è il Nuovo Essere creato dalla Presenza Spirituale. Ma, benché sia una manifestazione della vita senza ambiguità, è nondimeno frammentaria come lo fu la manifestazione della vita senza ambiguità nel Cristo e in coloro che lo attendevano. La Comunità Spirituale è una creazione dello Spirito senza ambiguità benché frammentaria. In questo contesto «frammentario» vuol dire che appare sotto le condizioni di finitudine, ma vincendo sia l'alienazione che l'ambiguità.

La Comunità Spirituale è Spirituale anche nel senso in cui Lutero ha spesso usato il termine, cioè «invisibile», «nascosta», «aperta alla sola fede», e tuttavia reale, invincibilmente reale. Ciò è analogo alla presenza nascosta del Nuovo Essere in Gesù e in coloro che furono, per lui, veicoli di preparazione. Dal nascondimento della Comunità Spirituale deriva la sua relazione «dialettica» (di identità e di non-identità) con le chiese, proprio come la relazione dialettica di Gesù con il Cristo. Per prendere un altro caso simile, la relazione della storia delle religioni con la rivelazione deriva dallo stesso nascondimento. In tutti e tre i casi solo gli «occhi della fede» vedono quel che è nascosto o Spirituale e gli «occhi della fede» sono la creazione dello Spirito: solo lo Spirito può discernere lo Spirito.

Il rapporto tra il Nuovo Essere in Cristo e il Nuovo Essere nella Comunità Spirituale è simboleggiato in parecchi racconti centrali del Nuovo Testamento. Il primo, che è il più importante per il significato di «Cristo», lo è anche per il rapporto di Cristo con la Comunità Spirituale. Si tratta del racconto della confessione di Pietro (fatta a Gesù a Cesarea di Filippi), che Gesù è il Cristo e della risposta di Gesù che il suo riconoscimento come Cristo è opera di Dio. Tale riconoscimento non è il risultato di un'esperienza ordinaria ma dell'influsso della Presenza Spirituale. È lo Spirito che afferra Pietro e rende il suo spirito capace di riconoscere in Gesù lo Spirito che fa di lui il Cristo. Questo riconoscimento è la base della Comunità Spirituale contro la quale le potenze demoniache sono impotenti e che Pietro e gli altri discepoli rappresentano. Perciò possiamo dire: come il Cristo non è il Cristo senza quelli che lo ricevono come il Cristo, così la Comunità Spirituale non è Spirituale a meno che sia fondata sul Nuovo Essere come è apparso in Cristo.

Il racconto della Pentecoste accentua con forza il carattere della Comunità Spirituale. Il racconto naturalmente abbina elementi storici, leggendari e mitologici; distinguerli alla luce della probabilità è com-

pito della ricerca storica. Ma il significato simbolico del racconto in tutti i suoi elementi è di primaria importanza per i nostri scopi. Possiamo distinguere cinque elementi. Il primo è il carattere estatico della creazione della Comunità Spirituale. È una conferma di quanto è stato detto sul carattere della Presenza Spirituale, cioè l'unità dell'estasi e della struttura. Il racconto della Pentecoste è un esempio di questa unità. Si tratta di estasi con tutte le sue caratteristiche; ma è un'estasi unita alla fede, all'amore, all'unità e all'universalità, come dimostrano gli altri elementi del racconto. Alla luce dell'elemento dell'estasi nel racconto della Pentecoste dobbiamo dire che senza estasi non c'è Comunità Spirituale.

Il secondo elemento nel racconto della Pentecoste è la creazione di una fede che fu minacciata e quasi distrutta dalla crocifissione di colui che si riteneva fosse il portatore del Nuovo Essere. Se confrontiamo il racconto della Pentecoste con i resoconti paolini delle apparizioni del Cristo risorto, notiamo che in entrambi i casi un'esperienza estatica rassicurò i discepoli e li liberò da uno stato di totale incertezza. I fuggitivi che si erano dispersi in Galilea non erano una manifestazione della Comunità Spirituale. Ne divennero la sua manifestazione soltanto dopo che la Presenza Spirituale li afferrò e li ristabilì nella loro fede. Alla luce della certezza che vince il dubbio nel racconto della Pentecoste, dobbiamo dire che senza la certezza della fede non c'è Comunità Spirituale.

Il terzo elemento nel racconto della Pentecoste è la creazione di un amore che si esprime immediatamente nel servizio reciproco, specialmente nei confronti di chi si trova nel bisogno, compresi gli stranieri che si sono uniti al gruppo originario. Alla luce del servizio creato dall'amore nel racconto della Pentecoste, dobbiamo dire che non c'è Comunità Spirituale senza amore che si dona.

Il quarto elemento nel racconto della Pentecoste è la creazione dell'unità. La Presenza Spirituale ebbe come effetto l'unificazione di individui, nazionalità e tradizioni diversi e di adunarli insieme per il pasto sacramentale. Il parlare estatico in lingue dei discepoli venne interpretato come la vittoria sulla frattura dell'umanità simboleggiata nel racconto della Torre di Babele. Alla luce dell'unità che appare nel racconto della Pentecoste, dobbiamo dire che non c'è Comunità Spirituale senza la riunione ultima di tutti i membri alienati dell'umanità.

Il quinto elemento nel racconto della Pentecoste è la creazione dell'universalità espressa nell'impulso missionario di coloro che furono

afferrati dalla Presenza Spirituale. Era impossibile che non trasmettessero a tutti il messaggio di quanto era accaduto a loro, perché il Nuovo Essere non sarebbe il Nuovo Essere se non includesse in sé l'umanità nel suo insieme e anche l'universo stesso. Alla luce dell'elemento dell'universalità nel racconto della Pentecoste, dobbiamo dire che non c'è Comunità Spirituale senza apertura a tutti gli individui, i gruppi e le cose e senza l'impulso a raccogliarli in se stessa.

Tutti questi elementi, che saranno richiamati nella nostra discussione come segni della Comunità Spirituale, sono derivati dall'immagine di Gesù in quanto Cristo e dal Nuovo Essere manifesto in lui. Ciò è espresso simbolicamente nell'immagine di lui come capo e della Comunità Spirituale come suo corpo. In un simbolismo più psicologico ciò viene espresso con l'immagine del Cristo come sposo e della Comunità Spirituale come sposa. In un simbolismo più etico ciò viene espresso con l'immagine di lui come Signore della Comunità Spirituale. Le suddette immagini indicano il fatto, cui ci siamo già riferiti, che lo Spirito divino è lo Spirito di Gesù in quanto Cristo e che il Cristo è il criterio al quale deve sottomettersi ogni pretesa Spirituale.

b) *La Comunità Spirituale nei suoi stati latenti e manifesti*

La Comunità Spirituale è determinata dall'apparire di Gesù in quanto Cristo, ma non è identica alle chiese cristiane. Si pone allora la domanda: Qual è il rapporto della Comunità Spirituale con le molteplici comunità religiose della storia delle religioni? Questa domanda riformula la nostra discussione sul problema della rivelazione universale e finale e della Presenza Spirituale nel periodo antecedente alla manifestazione centrale del Nuovo Essere. Nel presente contesto, tuttavia, cerchiamo l'apparire della Comunità Spirituale nel periodo preparatorio; e riteniamo, quindi, implicito che, dove c'è l'influsso della Presenza Spirituale, vi sia rivelazione (e salvezza) e vi debba essere di conseguenza la Comunità Spirituale. Se, d'altra parte, l'apparire del Cristo è la manifestazione centrale dello Spirito divino, l'apparire della Comunità Spirituale nel periodo preparatorio dev'essere diverso dal suo apparire nel periodo di ricezione. Intendo descrivere tale differenza come quella esistente tra la Comunità Spirituale nel suo stato latente e la stessa Comunità Spirituale nella sua manifestazione.

Ho usato per molti anni le espressioni di chiesa «latente» e chiesa «manifesta», che sono state ora accettate ora respinte a più riprese. A volte sono state confuse con la distinzione classica tra chiesa visibile e

chiesa invisibile. Ma le due distinzioni coincidono solo in parte. Le qualità di visibile e invisibile vanno applicate alla chiesa sia nel suo stato latente che in quello della sua manifestazione. La distinzione tra la Comunità Spirituale e le chiese, che abbiamo suggerito, può essere d'aiuto per evitare possibili confusioni tra stato latente e invisibilità. È la Comunità Spirituale ad essere latente prima di un incontro con la rivelazione centrale e manifesta dopo tale incontro. Questo «prima» e «dopo» hanno un duplice significato; indicano l'evento storico mondiale, il «*kairós* basilare», che ha instaurato il centro della storia una volta per tutte, e si riferiscono ai *kairói* continuamente ricorrenti e derivati in cui un gruppo religioso culturale ha un incontro esistenziale con l'evento centrale. «Prima» e «dopo» in rapporto con lo stato latente e la manifestazione della Comunità Spirituale hanno un riferimento diretto con il secondo senso delle parole e, solo indirettamente, con il primo.

L'occasione concreta per distinguere tra la chiesa latente e quella manifesta si verifica nell'incontro con gruppi esterni alle chiese costituite, che mostrano il potere del Nuovo Essere in modo impressionante. Vi sono comunità giovanili, gruppi di amicizia, movimenti educativi, artistici, politici e anche, in maniera più evidente, individui privi di qualsiasi rapporto visibile reciproco, nei quali l'influsso della Presenza Spirituale è avvertito anche se sono indifferenti od ostili a tutte le espressioni dichiarate della religione. Non appartengono a una chiesa, ma non sono esclusi dalla Comunità Spirituale. Non è possibile negarlo se si guarda ai numerosi esempi di profanazione e demonizzazione della Presenza Spirituale in quei gruppi – le chiese – che pretendono di essere la Comunità Spirituale. Certamente le chiese non sono escluse dalla Comunità Spirituale, ma non lo sono neppure i loro oppositori secolari. Le chiese rappresentano la Comunità Spirituale in un'auto-espressione religiosa manifesta, mentre gli altri la rappresentano nella sua latenza secolare. Il termine «latente» include un elemento negativo ed uno positivo. Lo stato latente è quello dell'essere in parte attuale e in parte potenziale; non si può attribuire lo stato latente a ciò che è meramente potenziale, per esempio, la ricezione di Gesù in quanto Cristo da parte di coloro che non lo hanno ancora incontrato. Nello stato latente vi devono essere elementi attualizzati e altri no. Ed è proprio questo che caratterizza la Comunità Spirituale latente. C'è l'influsso della Presenza Spirituale nella fede e nell'amore, ma manca il criterio ultimo sia della fede che dell'amore, l'unione trascendente di una vita senza ambiguità come si manifesta nella fede e nell'amore del Cristo. Perciò la

Comunità Spirituale nel suo stato latente è aperta alla profanazione e alla demonizzazione senza un principio ultimo di resistenza, mentre la Comunità Spirituale, organizzata come chiesa, ha il principio di resistenza in se stessa ed è capace di applicarlo autocriticamente, come nei movimenti del profetismo e nella Riforma.

Fu lo stato latente della Comunità Spirituale sotto la copertura dell'umanesimo cristiano che condusse al concetto di latenza, ma il concetto dimostrò di possedere una rilevanza maggiore e di poter essere applicato all'intera storia delle religioni (che nella maggioranza dei casi è identica alla storia della cultura).

C'è una Comunità Spirituale latente nell'assemblea del popolo d'Israele, nelle scuole dei profeti, nella comunità del tempio, nelle sinagoghe della Palestina e della diaspora e in quelle medievali e moderne. C'è una Comunità Spirituale latente nelle comunità devozionali dell'Islam, nelle moschee, nelle scuole teologiche e nei movimenti mistici dell'Islam. C'è una Comunità Spirituale latente nelle comunità che adorano i grandi dèi mitologici, nei gruppi sacerdotali esoterici, nei culti misterici del tardo mondo antico e nelle comunità semi-scientifiche e semi-rituali delle scuole filosofiche greche. C'è una Comunità Spirituale latente nel misticismo classico dell'Asia e dell'Europa e nei gruppi monastici e para-monastici che traggono origine da religioni mistiche. L'influsso della Presenza Spirituale, e quindi della Comunità Spirituale, si ritrova in tutti questi gruppi e in molti altri. Vi sono elementi di fede nel senso di essere afferrati da un fine ultimo (*ultimate concern*) e vi sono elementi di amore nel senso di una riunione trascendente di chi è separato. Tuttavia la Comunità Spirituale è ancora latente. Il criterio ultimo, la fede e l'amore del Cristo, non è ancora apparso in quei gruppi, sia che esistessero prima o dopo gli anni 1-30. A causa della loro mancanza di questo criterio, tali gruppi sono incapaci di attualizzare una radicale auto-negazione e un'auto-trasformazione così com'è presente, sia come realtà che come simbolo, nella croce del Cristo. Ciò vuol dire che sono teleologicamente legati alla Comunità Spirituale nelle sue manifestazioni; sono inconsciamente condotti verso il Cristo, anche se lo rifiutano quando viene loro presentato nella predicazione e nelle attività delle chiese cristiane. Nella loro opposizione a questa forma della sua presenza possono rappresentare la Comunità Spirituale meglio delle chiese, almeno sotto qualche aspetto; possono criticare le chiese in nome della Comunità Spirituale. Ciò è vero anche dei movimenti anti-religiosi e anti-cristiani come il comunismo mon-

diale. Neppure il comunismo potrebbe vivere se fosse privo di tutti gli elementi della Comunità Spirituale. Perfino il comunismo mondiale è teleologicamente legato alla Comunità Spirituale.

La cosa più importante, nella pratica del ministero cristiano specialmente nelle sue attività missionarie verso coloro che si trovano sia all'interno sia all'esterno della cultura cristiana, è considerare i pagani, gli umanisti e gli ebrei come membri della Comunità Spirituale latente e non come totalmente estranei che sono invitati ad entrare dall'esterno nella Comunità Spirituale. Questo modo di pensare offre un'arma potente contro l'arroganza ecclesiastica e gerarchica.

c) I segni della Comunità Spirituale

Latente o manifesta la Comunità Spirituale è la comunità del Nuovo Essere. È creata dallo Spirito divino come si è manifestato nel Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo. Questa origine ne determina il carattere: è la comunità della fede e dell'amore. Le molte qualità inerenti al suo carattere esigono una considerazione speciale in quanto tali e perché forniscono i criteri per descrivere e giudicare le chiese, dato che queste ultime sono sia l'attualizzazione che la distorsione della Comunità Spirituale.

In quanto comunità del Nuovo Essere, la Comunità Spirituale è una comunità di fede. L'espressione «comunità di fede» indica la tensione tra la fede del singolo membro e quella della comunità nel suo insieme. Fa parte della natura stessa della Comunità Spirituale il fatto che tale tensione non conduca ad una rottura (come accade nelle chiese). La Presenza Spirituale, da cui l'individuo è afferrato nell'atto di fede, trascende le condizioni, i credo e le espressioni di fede individuali; lo unisce con il Dio che può afferrare l'uomo attraverso tutte queste condizioni ma che non si limita ad una qualsiasi di esse. La Comunità Spirituale contiene una varietà indefinita di espressioni di fede e non ne esclude nessuna. È aperta in tutte le direzioni perché si basa sulla manifestazione centrale della Presenza Spirituale. È fede che, nondimeno, supera l'infinito divario tra l'infinito e il finito; in ogni momento è frammentaria, un'anticipazione parziale dell'unione trascendente della vita senza ambiguità. Non essendo ambigua in se stessa, è il criterio per la fede delle chiese e vince le loro ambiguità. La Comunità Spirituale è santa, partecipa mediante la fede alla santità della Vita divina; dà santità alle comunità religiose, cioè alle chiese, di cui è l'essenza Spirituale invisibile.

In quanto comunità del Nuovo Essere, la Comunità Spirituale è una comunità d'amore. Come la Comunità Spirituale contiene la tensione tra la fede dei singoli membri, con la loro varietà indefinita di esperienze, e quella della comunità, così essa contiene la tensione tra la varietà indefinita delle relazioni d'amore e l'*agápe* che unisce essere con essere nell'unità trascendente della vita senza ambiguità. Come la varietà delle condizioni di fede non conduce ad una rottura con la fede della comunità, così la varietà delle relazioni d'amore non impedisce all'*agápe* di unire i centri separati nell'unione trascendente della vita senza ambiguità. Nondimeno si tratta di un amore multidimensionale, frammentario riguardo alla separazione di ogni cosa da ogni altra nel tempo e nello spazio, ma anticipatore della perfetta unione nella Vita eterna. Come tale l'*agápe* è il criterio dell'amore all'interno delle chiese, senza ambiguità nella sua essenza e vincitore delle loro ambiguità. La Comunità Spirituale è santa, partecipa attraverso l'amore alla santità della vita divina e accorda santità alle comunità religiose, le chiese, di cui è l'invisibile essenza Spirituale.

L'unità e l'universalità della Comunità Spirituale derivano dal suo carattere come comunità di fede e di amore. La sua unità esprime il fatto che la tensione tra la varietà indefinita delle condizioni di fede non conduce a una rottura con la fede della comunità. La Comunità Spirituale può reggere le diversità delle strutture psicologiche e sociologiche, dello sviluppo storico e delle preferenze riguardo ai simboli e alle forme devozionali e dottrinali. Questa unità non è senza tensioni, ma è senza rotture; è frammentaria e anticipatrice a causa dei limiti di tempo e di spazio, ma è senza ambiguità e, come tale, è il criterio per l'unità dei gruppi religiosi, delle chiese, di cui la Comunità Spirituale costituisce l'essenza Spirituale invisibile. Questa unità è un'altra espressione della santità della Comunità Spirituale, che partecipa alla santità della Vita divina.

L'universalità della Comunità Spirituale esprime il fatto che la tensione tra la varietà indefinita delle relazioni d'amore e l'*agápe*, che unisce essere con essere nell'unione trascendente della vita senza ambiguità, non conduce a una rottura tra di loro. La Comunità Spirituale può sostenere la diversità delle qualità dell'amore. Non c'è conflitto in questa diversità tra l'*agápe* e l'*éros*, tra l'*agápe* e la *philia*, tra l'*agápe* e la *libido*. Vi sono tensioni tra di loro, come sono implicite in ogni processo dinamico. La dinamica di ogni vita, anche la vita senza ambiguità dell'unione trascendente, implica tensioni. Ma soltanto nell'alienazio-

ne della vita ambigua le tensioni diventano veri conflitti. L'*agápe* nella Comunità Spirituale non è soltanto unita in sé con le altre qualità dell'amore, ma crea anche l'unità tra di loro. Come conseguenza l'immensa diversità degli esseri per quanto riguarda i sessi, l'età, la razza, la nazione, la tradizione e il carattere – sia tipologico che individuale – non impedisce la loro partecipazione alla Comunità Spirituale. L'affermazione fondata sull'immagine che tutti gli uomini sono figli dello stesso padre non è inesatta, ma suona a vuoto, perché suggerisce solo una mera potenzialità. Il vero problema è se, nonostante l'alienazione esistenziale dei figli di Dio da Dio e tra di loro, sia possibile una partecipazione ad un'unione trascendente. Questa domanda trova risposta nella Comunità Spirituale e nell'operare dell'*agápe* come manifestazione dello Spirito al suo interno.

Come nel caso della fede, dell'amore e dell'unità nella Comunità Spirituale, anche la sua qualità di universalità è senza ambiguità, per quanto frammentaria e anticipatrice. I limiti della finitudine restringono l'universalità effettiva in ogni momento del tempo e ad ogni punto dello spazio. La Comunità Spirituale non è il Regno di Dio nel suo compimento ultimo; essa è in atto nelle comunità religiose come loro essenza Spirituale invisibile; ed è il criterio della loro vita ambigua. Nondimeno la Comunità Spirituale è santa perché partecipa attraverso la sua universalità alla santità della Vita divina.

d) *La Comunità Spirituale e l'unità della religione, della cultura e della morale*

L'unità trascendente della vita senza ambiguità, alla quale partecipa la Comunità Spirituale, include l'unità delle tre funzioni della vita sotto le dimensioni dello spirito: la religione, la cultura e la morale. Questa unità è pre-formata nella natura essenziale dell'uomo, frantumata sotto le condizioni dell'esistenza e ricreata dalla Presenza Spirituale nella Comunità Spirituale in quanto lotta contro le ambiguità della vita nei gruppi religiosi e secolari.

La religione non costituisce una funzione particolare della Comunità Spirituale. Dei due concetti di religione, quello più stretto e quello più ampio, il primo non si applica alla Comunità Spirituale, perché tutti gli atti della vita spirituale dell'essere umano sono afferrati dalla Presenza Spirituale. In termini biblici: non c'è alcun tempio nel Regno di Dio realizzato, perché «ora finalmente Dio abita tra gli uomini! Egli abiterà in mezzo a loro; saranno il suo popolo e Dio stesso sarà con loro». La

Presenza Spirituale che crea la Comunità Spirituale non crea un'entità separata mediante la quale debba essere ricevuta ed espressa; essa afferra piuttosto tutta la realtà, ogni funzione e ogni situazione. È la «profondità» di tutte le creazioni culturali, che essa pone in rapporto verticale al loro fondamento e finalità ultimi. Nella Comunità Spirituale non vi sono simboli religiosi perché la realtà incontrata è nella sua interezza un simbolo della Presenza Spirituale. E non vi sono atti religiosi perché ogni atto è un atto di auto-trascendenza. Così la relazione essenziale tra religione e cultura – che «la cultura è la forma della religione e la religione la sostanza della cultura» – si realizza nella Comunità Spirituale. Tuttavia, per quanto sia sempre senza ambiguità, non è priva di dinamiche e di tensioni; perciò, analogamente alle altre caratteristiche della Comunità Spirituale, è frammentaria e anticipatrice. La visione biblica della città santa senza tempio è la visione del compimento ultimo, ma come tale è anche una descrizione della comunità santa per anticipazione e nella sua realizzazione frammentaria. Il processo temporale e l'area limitata della consapevolezza impediscono la reciproca inerenza universale della creazione culturale e dell'auto-trascendenza religiosa. La prevalenza alternativa dell'una o dell'altra non può essere evitata, ma tale disparità spaziale e temporale non richiede una reciproca esclusione di carattere qualitativo. Tale esclusione si verifica nella separazione della religione dalla cultura e nelle conseguenti ambiguità della vita religiosa e culturale. L'unione di religione e cultura che nella Comunità Spirituale è senza ambiguità per quanto frammentaria, è il criterio delle comunità religiose e culturali ed è il potere nascosto al loro interno che si batte contro la separazione e l'ambiguità.

Benché la religione nel senso più ristretto sia assente nella Comunità Spirituale, la religione nel senso più ampio è unita alla morale in maniera non ambigua. Abbiamo definito la morale come la costituzione della persona come persona nell'incontro con l'altra persona. Se la religione nel senso più ristretto è separata dalla morale, entrambe sono costrette a difendere la loro reciproca indipendenza: la morale deve difendere il suo carattere autonomo contro i comandamenti religiosi che le sono imposti dall'esterno come, per esempio, fece Kant in modo monumentale, e la religione deve difendersi dai tentativi di venire spiegata come un sostegno illusorio o come un'interferenza distruttiva nella morale autonoma, come fece Schleiermacher in maniera molto efficace. Nella Comunità Spirituale non vi sono quei conflitti. La religione, nel senso del venire afferrati dalla Presenza Spirituale, presuppone l'au-

to-instaurazione della persona nell'atto morale, che è la condizione di tutto ciò che è spirituale e Spirituale nell'essere umano. L'espressione «Comunità Spirituale» indica in sé il carattere personal-comunitario nel quale appare il Nuovo Essere. Non potrebbe apparire sotto qualsiasi altro carattere e si distruggerebbe se imponesse comandamenti religiosi esterni all'atto dell'auto-costituzione morale. Questa possibilità è esclusa nella Comunità Spirituale, perché la religione nel senso più stretto ne è esclusa. D'altra parte, l'unità della religione e della morale si esprime nel carattere morale della Comunità Spirituale. La morale nella Comunità Spirituale è «teonoma» in un doppio senso. Se ci interroghiamo sull'origine del carattere incondizionato dell'imperativo morale, dobbiamo rispondere che l'imperativo morale è incondizionato perché esprime l'essere essenziale dell'uomo. Affermare ciò che siamo essenzialmente ed essere ubbidienti all'imperativo morale sono uno stesso ed unico atto. Ma ci si potrebbe chiedere: Perché bisogna affermare il proprio essere essenziale anziché distruggere se stessi? La risposta a questa domanda dev'essere che la persona diventa consapevole del suo valore infinito o, detto in maniera ontologica, della sua appartenenza all'unione trascendente della vita senza ambiguità che è la Vita divina; e questa consapevolezza si verifica sotto l'influsso della Presenza Spirituale. L'atto di fede e l'atto di accettazione del carattere incondizionato dell'imperativo morale sono uno stesso ed unico atto.

Se poniamo la domanda sul potere motivante dell'imperativo morale, la risposta, alla luce della Comunità Spirituale, non è la legge ma la Presenza Spirituale che, in rapporto all'imperativo morale, è grazia. L'atto morale, l'atto dell'auto-costituzione personale nell'incontro con altre persone, si fonda sulla partecipazione all'unione trascendente. Questa partecipazione rende possibile l'atto morale. Con il suo influsso Spirituale l'unione trascendente precedente crea l'unione effettiva della persona accentrata con se stessa, con il mondo incontrato e con il fondamento del sé e del mondo. È la qualità del «precedere» che caratterizza l'influsso Spirituale come grazia; e nulla rende morale la personalità e la comunità se non l'unione trascendente che si manifesta nella Comunità Spirituale come grazia. L'auto-costituzione di una persona in quanto persona senza la grazia abbandona la persona alle ambiguità della legge. La morale nella Comunità Spirituale è determinata dalla grazia.

Ciò nonostante l'unità della religione e della morale rimane fragmentaria perché ha limiti temporali e spaziali, e rimane anticipatrice

perché non abbraccia l'intera area dei rapporti interpersonali. Anche la personalità e la comunità sotto la grazia, soggette all'influsso della Presenza Spirituale, non sono la personalità e la comunità compiute. Eppure questi sono i criteri dell'auto-costituzione morale delle persone e dei gruppi, sia religiosi che secolari. L'«etica del Regno di Dio» è la misura dell'etica nelle chiese e nella società.

L'unità della religione con la cultura e la morale implica l'unità della cultura con la morale. Ciò si applica innanzitutto al contenuto che la morale riceve dalla cultura. Il carattere incondizionato dell'imperativo morale non fornisce il contenuto dell'imperativo. Il contenuto etico è un prodotto della cultura e condivide tutti i caratteri relativi che ogni creazione culturale presenta. La sua relatività ha un solo limite, cioè l'atto costitutivo del sé personale nell'incontro interpersonale. E questo ci ha già condotti a qualcosa di più di un riconoscimento meramente astratto: all'amore multidimensionale che afferma l'altro in un atto di riunione. In questo atto l'imperativo morale e il contenuto etico si congiungono e costituiscono la morale teonoma della Comunità Spirituale. L'amore è continuamente soggetto a cambiamenti pur rimanendo identico a se stesso in quanto amore. Nella Comunità Spirituale non ci sono tavole di comandamenti accanto alla Presenza Spirituale che crea l'amore e che può creare anche documenti della saggezza dell'amore (come il Decalogo). Ma questi documenti non sono codici di leggi etiche. L'amore decide ad ogni momento della loro validità e della loro applicazione al caso particolare. In tal modo la morale è ad un tempo dipendente dalla dinamica della creatività culturale e indipendente da essa mediante l'amore che è creato dalla Presenza Spirituale. Il Nuovo Essere unisce la morale e la cultura mediante la partecipazione all'unione trascendente della vita senza ambiguità.

Eppure questa unità, benché senza ambiguità, è frammentaria e anticipatrice a causa della finitudine degli individui e dei gruppi che sono i suoi agenti morali. Qualsiasi decisione morale imposta dallo Spirito esclude altre decisioni possibili. Ciò non vuol dire che l'azione dell'amore sia ambigua ma che ogni atto d'amore è frammentario, capace soltanto di anticipare un compimento ultimo, cioè onnicomprensivo. Ciò nonostante questa unità della morale e della cultura è il criterio delle situazioni morali e culturali in tutte le comunità religiose e secolari. È contemporaneamente il potere Spirituale nascosto, al loro interno, che cerca di risolvere le ambiguità dovute alla separazione esistenziale della morale e della cultura.

Come la cultura dà un contenuto alla morale, così la morale dà serietà alla cultura. L'assenza di serietà nei confronti della creatività culturale fu definita per primo da Kierkegaard come «estetismo». Si tratta dell'atteggiamento distaccato verso le creazioni culturali che sono valutate unicamente in base al godimento che procurano, indipendentemente dall'*éros* verso la creazione stessa. Tale atteggiamento non va confuso con l'elemento ludico nella creazione culturale e nella sua ricezione. Il gioco è una delle espressioni più caratteristiche della libertà dello spirito e vi è una serietà nel libero gioco che non è superata dalla serietà del lavoro necessario. Dove c'è serietà c'è la forza inconscia o conscia del carattere incondizionato dell'imperativo morale. Una cultura che perde tale orientamento nella sua opera creativa si svuota e diventa auto-distruttiva; e una morale che si costituisce in opposizione come un «ritirarsi nella serietà» nega la propria serietà con una vuota auto-costituzione personale e comunitaria, come nel caso di un moralismo che sfida la cultura. In entrambi i casi è l'assenza di un amore unificante che produce il conflitto. Nella Comunità Spirituale non c'è distacco estetico, ma c'è la serietà di coloro che cercano di sperimentare l'ultimo nell'essere e nel significato attraverso ogni forma e compito culturale. La serietà dell'auto-integrazione morale e la ricchezza dell'auto-creazione culturale sono unite nella Presenza Spirituale che dà una risposta all'impulso auto-trascedente presente nella cultura e nella morale. Il conflitto tra il godimento irresponsabile delle forme e delle attività culturali e l'atteggiamento di superiorità morale nei confronti della cultura assunto nel nome della serietà, non ha posto nella Comunità Spirituale. Ma la tensione che è all'origine di tale conflitto vi è decisamente presente. Infatti, benché vi sia un'unione genuina di cultura e morale nella teonomia della Comunità Spirituale, tale unità esiste frammentariamente e per anticipazione. I limiti della finitudine umana impediscono una serietà e un *éros* culturale onnicomprensivi. Eppure, per quanto entro questi limiti, l'unità di serietà morale ed apertura culturale costituisce il criterio per il rapporto tra morale e cultura in tutti i gruppi religiosi e secolari. È il potere Spirituale che combatte contro le ambiguità che derivano dalla separazione tra morale e cultura.

Questa descrizione della Comunità Spirituale la mostra ad un tempo sia manifesta che nascosta, come è il Nuovo Essere in tutte le sue espressioni. È sia manifesta che nascosta quanto la manifestazione centrale del Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo; è sia manifesta

che nasconde quanto la Presenza Spirituale che crea il Nuovo Essere nella storia dell'umanità e indirettamente nell'universo nel suo insieme. È questo il motivo per l'uso dell'espressione «Comunità Spirituale», perché tutte le cose Spirituali sono manifeste nel loro nascondimento; sono aperte solo alla fede in quanto stato dell'essere afferrati dalla Presenza Spirituale. Come abbiamo già detto: soltanto lo Spirito discerne lo Spirito.