

*www.mysterion.it*

# MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 5 NUMERO 2 (2012)

**PRIMO FORUM NAZIONALE  
DI DOCENTI DI TEOLOGIA SPIRITUALE**  
*La Teologia Spirituale nel contesto teologico italiano*

**JESÚS MANUEL GARCÍA**  
**Lo statuto epistemologico della Teologia spirituale  
in contesto interdisciplinare**

**FRANCESCO ASTI**  
**Teologia spirituale ed esperienza spirituale cristiana**

**Presentazione di diversi programmi  
di Teologia spirituale in Italia**



**ROSSANO ZAS FRIZ DE COL**  
**La teologia spirituale  
dopo il Concilio Vaticano II (1965-2010)**  
*Interpretazione di uno sviluppo*



# Presentazione

Lo scorso mese di settembre (dal giorno 20 al 22) si è realizzato il primo *Forum* nazionale di docenti di teologia spirituale nell'aula Benedetto XVI della Pontificia Università della Santa Croce. Il presente numero di *Mysterion*, con il quale la rivista giunge alla sua decima edizione e al quinto anno di vita, è dedicato a tale evento. Motivo di speciale soddisfazione è offrire ai lettori il materiale discusso durante il *Forum* poiché in questo modo *Mysterion* compie quella funzione che desidera realizzare prima di qualsiasi altra, cioè diventare punto d'incontro tra i docenti di spiritualità.

Nel *depliant* informativo si indicavano i tre obiettivi del raduno: 1) Motivare l'incontro tra i docenti di Teologia Spirituale per una mutua conoscenza e uno scambio di esperienze. 2) Approfondire alcuni temi comuni per condividere le prospettive. 3) Stabilire la possibilità di organizzare un incontro periodico tra i docenti di Teologia Spirituale. E si può affermare che tutti e tre i traguardi sono stati raggiunti.

In effetti, vi hanno partecipato circa 40 teologi spirituali provenienti da tutta Italia, appartenenti a ben nove degli undici centri dove si insegna, in Italia, la teologia spirituale a livello di specializzazione teologica. In precedenza si erano già realizzati altri due incontri, senza però un esplicito carattere nazionale: a Milano, nella Facoltà di Teologia dell'Italia Settentrionale (2010) e a Padova, nella Facoltà di Teologia del Triveneto (2011). I temi approfonditi a Roma sono stati due. In primo luogo lo scambio d'informazione storica e curricolare di ogni istituzione partecipante. Le relazioni sono riportate nella seconda parte di questo numero. Invece, nella prima parte si trovano le due relazioni magistrali nelle quali si sono esaminati due argomenti importanti per la disciplina: "Lo statuto epistemologico della Teologia Spirituale in un contesto interdisciplinare", a carico del Prof. Jesús Manuel García, della Pontificia Università Salesiana, e quella sul rapporto tra teologia spirituale ed esperienza del Prof. Francesco Asti della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Tommaso.

Inoltre, con l'incontro romano, si è rafforzato il rapporto tra gli studiosi e c'è stato un consenso unanime per incontrarsi nuovamente in un prossimo *Forum* che si terrà dal 19 al 21 settembre del 2013, ospitati questa volta dall'Istituto Francescano di Spiritualità (*Antonianum*).

Senza dubbio oggi, in un mondo unificato da diverse reti, crearne una in grado di offrire ai teologi spirituali in Italia la possibilità di incontrarsi per condividere pareri e scambiare opinioni sulla loro disciplina non può che essere un mezzo per approfondire la ricerca personale e arricchire quella dei colleghi. Certamente è desiderio di tutti collaborare a tal fine per contribuire anche a una maggiore e migliore conoscenza e diffusione della disciplina.

Fuori programma si presenta l'articolo del Prof. Rossano Zas Friz De Col, della Pontificia Università Gregoriana, in cui si sviluppa una particolare interpretazione del passato recente della teologia spirituale con l'intenzione di avviare una riflessione che permetta un dialogo comune all'interno della disciplina, nonché facilitare il rapporto con le diverse discipline teologiche e con quelle umanistiche e scientifiche.



# Lo statuto epistemologico della Teologia spirituale in contesto interdisciplinare

di Jesús Manuel García\*

Non mancano studi specifici recenti sulla questione della epistemologia della teologia spirituale,<sup>1</sup> così come dobbiamo dare atto del cresciuto interesse delle istituzioni accademiche per capire qual è il compito e la metodologia di lavoro della teologia spirituale oggi, nel concerto delle altre discipline teologiche e in dialogo con le scienze umane.<sup>2</sup> Non è quindi mia intenzione ripetere le cose egregiamente dette dai colleghi, offrendo un ventaglio dei diversi posizionamenti dei cultori della materia riguardo alla questione epistemologica della teologia spirituale. Pretendo invece giustificare una scelta di campo, e cioè descrivere la teologia spirituale come teologia del vissuto spirituale cristiano. Per fare questo comincio col dare un'occhiata veloce alle definizioni di teologia spirituale dagli anni '90 ad oggi. Si vedrà come la dimensione esperienziale, sempre presente nel tentativo di definire l'identità della teologia spirituale, finisce per determinare la sua natura e, come conseguenza, diventa la nota caratteristica della teologia spirituale.

\*JESÚS MANUEL GARCÍA, docente di Teologia spirituale e Direttore dell'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana, P.zza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma.

<sup>1</sup> Si veda il bollettino bibliografico di G. COMO, *Spiritualità per il nuovo millennio. Bollettino bibliografico di teologia spirituale*, in «La Scuola cattolica» 135 (2007) 1, 59-114 e la recente sintesi di R. ZAS FRIZ DE COL, *Identità e missione della teologia spirituale: bilancio e prospettive dal Vaticano II a oggi*, in P. MARTINELLI, *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, Bologna, Dehoniane, 2012, 15-52.

<sup>2</sup> M. GIOIA M. (ed.), *La Teologia spirituale. Temi e problemi. In dialogo con Charles-André Bernard*. Seminario interdisciplinare organizzato dalla Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, 1-2 maggio 1990, «Saggi» 29, Roma, AVE, 1991; Ch. A. BERNARD (ed.), *La Spiritualità come teologia*. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma, 25-28 aprile 1991, Cinisello Balsamo, Paoline, 1993; *La teologia spirituale*. Atti del Congresso internazionale OCD (Roma 24-29 aprile 2000), Roma, Teresianum/OCD, 2001; *Esperienza mistica e pensiero filosofico*. Atti del Colloquio «Filosofia e Mistica». Roma 6-7 dicembre 2001, Città del Vaticano, Pontificia Università Lateranense/Pontificio Ateneo Sant'Anselmo/Libreria Editrice Vaticana, 2003; *Sentieri illuminati dallo Spirito*. Atti del Congresso internazionale di mistica, Abbazia di Miinsterschwarzach, OCD, Roma, 2006; L. TOUZE (ed.), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*. Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia Università della Santa Croce (Roma, 10-11 marzo 2005), Città del Vaticano, LEV, 2007; M.G. MUZY (ed.), *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard, San Paolo, Milano 2008; P. MARTINELLI (ed.), *Esperienza Teologia e Spiritualità*. Relazioni al Seminario di studio sulla teologia spirituale promosso dall'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum di Roma e dalla Philosophisch-Theologische Hochschule di Münster, in «Italia francescana. Supplemento» (2009) 3, numero monografico; *The experience of God*



## 1. La teologia spirituale nei manuali e studi monografici

Senza pretendere di essere esaustivi,<sup>3</sup> scelgo alcune definizioni di teologia spirituale appartenenti ad aree geografiche diverse.

- F. VANDENBROUCKE, *Spiritualité et spiritualités*, in «Concilium» 1 (1965) 9, 47: «La spiritualità è anzitutto la scienza delle reazioni della coscienza religiosa di fronte all'oggetto della fede – ed è questo il suo aspetto intellettuale; poi, è quella scienza degli atti umani che hanno una relazione speciale verso Dio, cioè la ascetica e la mistica. In altre parole, si potrà definire la spiritualità come la scienza dell'**applicazione** del Vangelo **alla vita** del cristiano, sia sul piano intellettuale, sia sul piano ascetico e sia sul piano propriamente mistico».

- I. COLOSIO, *Tentativo di una nuova definizione della teologia spirituale* in «Rivista di Ascetica e Mistica» 21 (1976) 299: «[La teologia spirituale] é una disciplina che alla luce della rivelazione e dell'**esperienza dei santi** studia scientificamente e promuove praticamente la **graduata divinizzazione** – tramite la progressiva cristificazione sotto l'azione dello Spirito Santo – di **tutto l'uomo** considerato nel suo **vitale e dinamico organismo** psico-soprannaturale».

- J. WEISMAYER, *La vita cristiana in pienezza. Sintesi storico-teologica della spiritualità cristiana*, Bologna, Dehoniane, 1989, 18: «Compito della teologia della spiritualità è riflettere sulla vita spirituale nella sua origine in Gesù Cristo e nelle sue **realizzazioni concrete**. La molteplicità delle concretizzazioni nella storia della spiritualità cristiana rimanda alla sua attuazione concreta oggi».

- B. SECONDIN - T. GOFFI (edd.), *Corso di Spiritualità. Esperienza - sistematica - proiezioni*, Brescia, Queriniana, 1989, 14: «Disciplina teologica che esplora sistematicamente la presenza e l'azione del mistero rivelato, nella **vita e nella coscienza** della Chiesa e del credente, descrivendo la sua struttura e le leggi del suo **sviluppo** fino al vertice, cioè alla santità, in quanto perfezione della carità».

*today and Carmelite mysticism: mystagogy and inter-religious and cultural dialog*. Acts of the International Seminar (Zidine, Bosnia and Herzegovina, September 17-22, 2007), Zagreb, Karmelska izdanja, 2009; *La spiritualità in Italia. Il suo studio e il suo insegnamento*. Atti del Convegno tenuto alla Facoltà Teologica di Milano (15-16 settembre 2009), in «Teologia» 35 (2010) numero monografico; M. SZENTMÁRTONI - F. PIERI (edd.), *Spiritualità e teologia*. Simposio in occasione del 50' anniversario dell'Istituto di spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008), GBP, Roma, 2010; R. GERARDI (ed.), *Insegnare la prassi cristiana. Percorsi di Teologia morale, spirituale, pastorale*. Atti del IV Seminario di Studio per Responsabili e Docenti degli Istituti collegati alla Facoltà di S. Teologia della Pontificia Università Lateranense (Roma, 15-17 settembre 2010), in «Lateranum» 77 (2011) 1, numero monografico; P. MARTINELLI, *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*. [Atti della giornata di studio, in occasione dei 40 anni di attività dell'Istituto francescano di spiritualità], Bologna, Dehoniane, 2012; J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma, 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012.

<sup>3</sup> Una raccolta di definizioni di spiritualità la si può trovare in K. WAAIJMAN, *Toward a phenomenological definition of Spirituality*, in «Studies in Spirituality» 3 (1993) 5-56; E. PACHO, *Definición de la espiritualidad. Respuestas y tratamientos*, in «Burgense» 34 (1993) 281-302. Più aggiornato è l'articolo di S. ROS GARCÍA, *Definiciones de la teología espiritual en el siglo XX*, in *La teologia spirituale*, 303-317.



- G. GOZZELINO, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Leumann, Elle Di Ci, 1989, 18: «La teologia spirituale può essere definita anche come intelligenza credente dell'**esperienza religiosa cristiana**; o come scienza della **personalizzazione** della fede. O ancora (...) quale discorso sulla mediazione "pneumatica" (=compiuta dallo Spirito Santo) che collega la storia soggettiva di Gesù con la storia soggettiva del credente».

- J. AUMANN, *Teologia spirituale*, Roma, Dehoniane, 1991, 22: «La teologia spirituale è quella parte della teologia che, procedendo dalle verità della rivelazione divina e dall'**esperienza religiosa** delle singole persone, definisce la natura della vita soprannaturale, formula le direttive per la sua **crescita e sviluppo**, e spiega i processi tramite i quali le anime avanzano dall'inizio della vita spirituale alla sua piena perfezione».

- K. WAAIJMAN, *Toward a phenomenological definition of Spirituality*, in «Studies in Spirituality» 3 (1993) 45: «La spiritualità è la **trasformazione continua** implicata nella relazione impegnata o impegnativa con l'Incondizionato».

- CH.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo, Milano, 1997, 70: «La teologia spirituale è una disciplina teologica che, fondata sui principi della rivelazione, studia l'**esperienza spirituale cristiana**, ne descrive lo **sviluppo progressivo** e ne fa conoscere le strutture e le leggi».

- L. BORRIELLO et al. (edd.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, 7-8: La spiritualità «sulla base dei dati della rivelazione cristiana studia l'esperienza cristiana nel suo sviluppo dinamico; la vita secondo lo Spirito, evidenziandone strutture e leggi, entro le caratteristiche psicologiche del soggetto umano proteso verso la perfezione».

- S.M. SCHNEIDERS, *The study of christian spirituality, Contours and dynamics of a discipline*, in «Studies in Spirituality» 8 (1998) 39-40: «[Per spiritualità si intende] l'**esperienza di un coinvolgimento consapevole** nel progetto di integrazione della vita attraverso l'auto-trascendimento verso il valore ultimo che ognuno percepisce».<sup>4</sup>

- F. RUIZ SALVADOR, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Bologna, EDB, 1999, 25: «Teologia spirituale è la disciplina teologica che studia sistematicamente, a partire dalla rivelazione e dall'**esperienza qualificata**, l'assimilazione crescente del mistero di Cristo nella vita del cristiano e della Chiesa, in **processo costante e graduale** fino alla perfezione».

- B. SECONDIN, *Tendenze e urgenze della spiritualità*, in «Rivista di pastorale» 37 (1999) 12-13: «[La spiritualità] è la scienza che studia il **dinamismo** di realizzazione del mistero cristiano nelle strutture della coscienza e secondo **criteri di gradualità e di integrazione** fino alla piena maturità di una vita in Cristo e nello spirito».

- A. ASTI, *Dalla Spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005: «[La spiritualità] è disciplina teologica che **studia l'esperienza spirituale cristiana** dal suo sorgere battesimale al suo sbocciare nella vita eterna».

<sup>4</sup> Nel '89 la Schneiders scriveva «La spiritualità è il campo di studio che tenta di investigare in un modo interdisciplinare l'esperienza spirituale come tale, cioè come spirituale e come esperienza»: «Theological studies» 50 (1989) 692.



- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana* [18 ottobre 2006], Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007, 155: L'obiettivo della teologia spirituale è quello di riflettere «con metodo teologico, **sulla “vita spirituale” del cristiano**, e, quindi, sull'azione dello Spirito di Gesù in lui. Essa si pone in ascolto del vissuto di fede individuale e comunitario, per renderlo più coerente possibile con i contenuti dottrinali».

- D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi, Cittadella, 2007, 61: «La Teologia spirituale è la disciplina teologica che studia **l'esperienza cristiana**, propria di una **vita vissuta** in docilità all'azione dello Spirito di Dio, nel suo versante “pratico-agapico”, a partire dalla testimonianza privilegiata dei Santi, in funzione delle esigenze del cammino di santità».

- R. ZAS FRIZ DE COL, *Identità e missione della teologia spirituale: bilancio e prospettive dal Vaticano II a oggi*, in P. MARTINELLI, *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, Bologna, Dehoniane, 2012, 51: «La Teologia spirituale è una disciplina accademica che studia, a partire dalla fede nella rivelazione giudeo-cristiana, la **dinamica trasformatrice** della trascendenza o umano-religiosa e quella del vissuto teologale cristiano».

Se alle definizioni presentate aggiungiamo lo studio delle pagine che i diversi manuali dedicano alla descrizione dello statuto epistemologico della teologia spirituale<sup>5</sup> e l'esame attento degli studi specifici sul tema,<sup>6</sup> possiamo concludere che, a partire dagli anni '70, temi come la dimensione dell'esperienza cristiana e l'attenzione alla crescita graduale e progressiva della vita cristiana, così come il rapporto tra esperienza cristiana e vita mistica/teologia della mistica hanno acquistato rilievo e centralità nello studio della teologia spirituale, come risultato di una più viva coscienza della storia, della temporalità, della gradualità dei processi vitali. A ragione diceva Truhlar negli anni '70: «In realtà fino a dieci anni fa quest'ultima [la teologia spirituale] era ancora, per molti, la disciplina che, basandosi sulla rivelazione di Cristo e usando i mezzi di ricerca offerti dalla

<sup>5</sup> Un lavoro già fatto da L. BORRIELLO, *La teologia spirituale. Linee tematiche emergenti nel suo recente sviluppo bibliografico*, in «Teresianum» 36 (1985) 189-202; M. BELDA, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)* in «Annales Theologici» 6 (1992) 431-457. Si veda anche: B. SECONDIN, *Nozione di spiritualità e alcune recenti collane di storia della spiritualità*, in «Ricerche teologiche» 1 (1990) 187-205; A.G. MATANIĆ, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1990; E. JULIA, *Recenti studi di spiritualità*, in «Annales theologici» 5 (1991) 387-403; 6 (1992) 113-133; WAAIJMAN, Kees, *Toward a phenomenological definition of Spirituality*, in «Studies in Spirituality» 3 (1993) 5-56; *La teologia spirituale. Atti del Congresso internazionale OCD (Roma 24-29 aprile 2000)*, Roma, Teresianum/OCD, 2001; G. COMO, *Spiritualità per il nuovo millennio. Bollettino bibliografico di teologia spirituale*, in «La Scuola cattolica» 135 (2007) 1, 59-114; R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della Vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010.

<sup>6</sup> Oltre agli *Atti* dei seminari di studio sull'epistemologia della teologia spirituale, presentati nella bibliografia generale, si vedano le recenti pubblicazioni di F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, dinamiche, mezzi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009; R. GARCÍA MATEO, *La espiritualidad en el estudio de la teología*, in «Gregorianum» 90 (2009) 3, 572-591; R. ZAS FRIZ DE COL, *Identità e missione della teologia spirituale: bilancio e prospettive dal Vaticano II a oggi*, in P. MARTINELLI, *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, Bologna, Dehoniane, 2012, 15-52.



scienza teologica, rifletteva sul come approfondire la vita interiore del cristiano. In seguito però, quale fattore essenziale e centrale di questo approfondimento, si cominciò a considerare sempre di più un unico aspetto: l'elemento *esperienziale*, umano e cristiano, della propria esistenza. [...] L'esperienza è un fenomeno storico-sociale non solo a causa della totalità dell'uomo che ne è il soggetto e che, nella sua totalità, è essenzialmente inserito e intessuto nella vita del mondo, ma anche perché, attraverso il proprio *contenuto*, è collegata con questo mondo, nelle sue dimensioni di spazio-tempo-storia». <sup>7</sup> Queste riflessioni di Truhlar saranno condivise da altri teologi (Mouroux, <sup>8</sup> Schillebeeckx, <sup>9</sup> von Balthasar, <sup>10</sup> Michel de Certeau, <sup>11</sup> Rahner, <sup>12</sup> Boff, <sup>13</sup> Pikaza, <sup>14</sup> Moioli, <sup>15</sup>... per limitarci soltanto ad alcuni esponenti della letteratura spirituale cattolica<sup>16</sup>) il contributo dei quali porterà i manuali di teologia a considerare la vita vissuta come oggetto di studio<sup>17</sup> e il

<sup>7</sup> K.V. TRUHLAR, *Concetti fondamentali della teologia spirituale. Guide di Teologia*, Brescia, Queriniana, 1971, 11.

<sup>8</sup> J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris, Aubier, 1952 (trad. it.: *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia, Morcelliana, 1956. Cf. S. UBBIALI, *La teologia dell'esperienza cristiana nella riflessione di Jean Mouroux*, in «La Scuola Cattolica» 94 (1978) 6, 505-543.

<sup>9</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Gerechtigheid in liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977 (trad. it.: *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia, Queriniana, 1980).

<sup>10</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Schwestern im Geist*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1970 (trad. it.: *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione*, Milano, Jaca Book, 1974). Vedere anche *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia, 1968, 200-229; *Gloria*, I, Milano, Jaca Book, 1974.

<sup>11</sup> M. de CERTEAU, «Mystique» au XVIIe siècle. *Le problème du langage «mystique»*, in *L'homme devant Dieu*, II, Mélanges offerts au P.H. de Lubac, Paris, Cerf, 1964; ID., *Culture e spiritualità*, in «Concilium» 6 (1966) 60-86; ID., *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987. Il gesuita francese sottolinea la dimensione socio-culturale delle spiritualità. Il contesto di un'esperienza e l'elemento dal quale l'esperienza stessa riceve la sua forma ed espressione.

<sup>12</sup> K. RAHNER, *Schriften zur Theologie. Band XII: Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1975 (trad. it.: *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, «Nuovi saggi» 6, Roma, Paoline, 1978). Si veda anche l'articolo di D. MARMION, *The notion of spirituality in Karl Rahner*, in «Louvain Studies» 21 (1996) 61-86.

<sup>13</sup> L. BOFF, *Gracia y liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1978; *La experiencia de Dios*, Bogotá, CLAR, 3 1983.

<sup>14</sup> X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1981.

<sup>15</sup> G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *DTI*, 36-66. Cf. G. COLOMBO, *La lezione di un teologo. Giovanni Moioli (1931-1984)*, in «Teologia» 10 (1985) 1, 3-15. Alla fine dell'articolo c'è la bibliografia di Moioli, in ordine cronologico, a cura di Franco Gallivanone (pp. 15-22). Lo stesso autore ha pubblicato il testo della commemorazione della morte di Giovanni Moioli: G. COLOMBO, *L'eredità di Don Moioli*, in «Teologia» 20 (1995) 3-7.

<sup>16</sup> Tra i protestanti è doveroso citare almeno Schleiermacher, Ebeling, Pannenberg, Moltmann, Sauter y Herms. Si veda l'articolo di A. BERTULETTI, *Il concetto di esperienza nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea*, in «Teologia» 4 (1982) 283-341. In rapporto esplicito con la teologia dell'esperienza cristiana: C. GRECO, *La teologia come scienza dell'esperienza cristiana della coscienza secondo F. Schleiermacher*, in M. GIOIA (ed.), *La teologia spirituale. Temi e problemi*, Roma, A.V.E., 1991, 125-136.

<sup>17</sup> A modo di esempio citiamo il manuale di Weismayer: «La "spiritualità" è anzitutto vita vissuta. Perciò si parla di vita spirituale. La "teologia spirituale", che intendiamo proporre in questo libro nelle sue linee essenziali, vuole prendere in considerazione e fare oggetto di riflessione, da un punto di vista teologico, questa vita vissuta» (WEISMAYER, *La vita cristiana*, 8).



concetto di esperienza spirituale come punto cardine per capire la natura della teologia spirituale<sup>18</sup> e la sistematizzazione dei suoi contenuti, in vista del suo insegnamento.<sup>19</sup>

## 2. Verso una descrizione della teologia spirituale

Parto anch'io con una definizione della natura della teologia spirituale e tento poi di giustificare la scelta. Quando parliamo di teologia spirituale intendiamo una *disciplina teologica che, fondata sui principi della Rivelazione, studia, con metodo proprio, l'esperienza spirituale cristiana, nel vissuto qualificato di santità, evidenziandone le costanti conoscitive-pratiche, che caratterizzano e informano l'esistenza umana del cristiano, fino al raggiungimento della pienezza di vita in Cristo.*

Facciamo un breve commento alla definizione:

- *Disciplina teologica:*

Si tratta di una sezione specializzata della teologia, che condivide con essa l'oggetto generale (il sapere su Dio, in Cristo, nello Spirito), i principi fondamentali del metodo e fonti della teologia. In quanto disciplina teologica utilizza tutti gli strumenti metodologici e concettuali propri della ricerca scientifica teologica, con la finalità di rendere sempre più intelligibile il dato della Rivelazione e favorire l'incontro con Dio.

- *Fondata sui principi della Rivelazione:*

Il *vissuto cristiano*, oggetto specifico dello studio della teologia spirituale, si connota rigorosamente come *cristiano* perché fondato sull'oggettività dell'evento Cristo. Da questo

<sup>18</sup> Secondo il p. Bernard per capire la teologia spirituale «il concetto-chiave è quello di esperienza, ossia tramite una presa di coscienza della realtà spirituale vissuta, considerarne l'attuazione concreta nell'esistenza del cristiano e nella propria esistenza»: CH.A. BERNARD, *Teologia spirituale. Temi e problemi*, in GIOIA (ed.), *La Teologia spirituale*, 40. Tra le osservazioni conclusive del *Bollettino bibliografico* di G. Como, la prima è «L'appello all'esperienza spirituale personale»: «Non sono solo motivazioni interne allo statuto epistemologico della materia a porre in primo piano la realtà dell'*esperienza spirituale*, ma anche, e con vigore, ragioni che attengono alla situazione "esterna" della fede nella società contemporanea, almeno di quella occidentale»: G. COMO, *Spiritualità per il nuovo millennio. Bollettino bibliografico di teologia spirituale*, in «La Scuola cattolica» 135 (2007) 1, 108.

<sup>19</sup> Il documento *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana* (cap. IV, II.10), dopo aver presentato gli obiettivi e una osservazione generale sulla collocazione del corso di teologia spirituale nel curriculum teologico, passa a parlare dei *contenuti*, e ne elenca sei come fondamentali: « 1. L'esperienza spirituale della Chiesa nella storia: cenni di storia della spiritualità cristiana, con avvio alla lettura di testi classici. 2. L'esperienza dell'uomo spirituale come è compresa dalla teologia: natura cristologica e pneumatologica, ecclesiale e sacramentale dell'esperienza spirituale, in quanto dono di Dio; fenomenologia generale dell'esperienza spirituale autentica, itinerario spirituale. 3. La spiritualità e le spiritualità: le spiritualità storiche; le spiritualità recenti; le varie vocazioni alla santità; le devozioni e la pietà popolare. 4. La spiritualità del presbitero diocesano; la spiritualità della vita religiosa; spiritualità e condizioni di vita dei fedeli laici. 5. Accostamento teologico a problemi spirituali specifici: preghiera, meditazione, asceti. 6. Il discernimento spirituale e l'aiuto spirituale personale nel ministero del presbitero»: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*, cap. IV, II.10, 155. Si veda anche: C. STERCAL et al., *La collocazione della spiritualità nell'assetto complesso della teologia*, in *La spiritualità in Italia. Il suo studio e il suo insegnamento*. Atti del Convegno organizzato dalla Facoltà teologica di Milano (15-16 settembre 2009), in «Teologia» 35 (2010) 45-86.



punto di vista, la teologia spirituale riflette criticamente sul vissuto di una Verità divina *rivelata* che ha caratteristiche proprie, tra le quali quella perennità che la sottrae al divenire della storia umana. È per questo che la teologia spirituale esamina alla luce della fede il valido contributo che possono offrire scienze umane come la psicologia, la sociologia, la letteratura, i mezzi di comunicazione sociale, ecc., senza però snaturare la propria identità. La “*spiritualità*”, prima di essere “atteggiamento dell’uomo”, è presenza, grazia, incontro, dono dello Spirito di Dio. La prospettiva primaria del conoscere della teologia spirituale è data dall’auto-comunicazione di Dio all’uomo, e quindi la chiave ermeneutica fondamentale per capire l’agire di Dio nell’uomo è il mistero di Cristo.

La teologia spirituale quindi non è altro che «teologia», in quanto rende intelligibile il mistero cristiano attraverso lo studio critico del vissuto di esso, nell’esperienza qualificata del credente. Ed è per questo che la teologia spirituale necessita di un collegamento con la teologia sistematica per verificare la qualità e autenticità cristiana del vissuto.<sup>20</sup>

- *Studia, con metodo proprio,*<sup>21</sup> *l’esperienza spirituale cristiana:*

Il dialogo tra l’uomo e Dio, sotto il segno dello Spirito, si realizza nell’orizzonte dell’esperienza umana. La teologia, in questo senso, non è altro che un dire con linguaggio umano l’esperienza di una presenza capace di significare l’esistenza.

Per la teologia – anche per la teologia spirituale - l’esperienza spirituale diventa *locus theologicus*, cioè elemento specifico per raggiungere una intelligenza più approfondita del dato della rivelazione. L’oggetto di studio della teologia non è altro che l’esperienza pasquale di Gesù Cristo, che lo Spirito attua nella vita del credente e della comunità. Questo processo esperienziale è costituito dall’incontro tra Dio che si dona e l’uomo che crede e accoglie, nella fede e nell’amore, Dio stesso. All’interno di questo dinamismo, la teologia spirituale riflette sull’esperienza pasquale di Cristo, non tanto ad un livello ontologico, ma secondo il suo sviluppo esistenziale nei membri del Cristo ecclesiale; accentra quindi la sua attenzione sul dato rivelato in quanto *vita* comunicata dal Padre, in Cristo, per mezzo dello Spirito. Una *vita* accolta e sviluppata dal credente con tonalità e sfumature diverse.

- *Nel vissuto-sapere qualificato [di santità]:*

Arriviamo alla descrizione del contributo originale della teologia spirituale. L’esperienza spirituale, intesa come *personalizzazione credente del dato rivelato*, si propone come luogo e fondamento della “conoscenza” del mistero rivelato in Cristo; come valore che la “teoria”, ai suoi vari livelli, deve riconoscere, leggere e promuovere.<sup>22</sup> Il vissuto infatti ha la valenza della comprensione nel sollecitare l’attività intellettuale umana, attraverso l’esercizio ermeneutico, ad una sua verifica e comunicazione, in vista del coinvol-

<sup>20</sup> Cf. A. ESCUDERO, *L’esperienza cristiana: dialogo tra la teologia spirituale e la teologia sistematica*, in J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall’Istituto di Teologia spirituale dell’Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012, 191-205.

<sup>21</sup> Come si vedrà di seguito, il metodo della teologia spirituale riprende i tre momenti fondamentali del fare teologia: l’ascolto, *auditus fidei*; la cognizione, *intellectus fidei* e la pratica, *praxis fidei*.

<sup>22</sup> Cf. P.L. BORACCO, *Il problema storiografico della spiritualità cristiana*, in A. BONORA (ed.), *Storia della Spiritualità*, vol. I: *La Spiritualità dell’Antico Testamento*, Bologna, Dehoniane, 1987, 24.



gimento personale. In questo senso si può parlare di *vissuto* come del modo migliore per cogliere il dinamismo teologico dell'esperienza cristiana e l'espressione più adeguata per arrivare alla comunione con Dio.<sup>23</sup> Nel *vissuto* le verità si conoscono non perché rappresentate o trasmesse ma perché sono state *esperimentate* o, come direbbero i mistici, sono state gustate. Si tratta dunque di una conoscenza "saporosa".<sup>24</sup>

Oggetto materiale dunque della teologia spirituale non sono le affermazioni di principio ma "la storia" dell'uomo spirituale.<sup>25</sup> L'esperienza intesa come un «sapere la realtà», è concepita come il modo più completo, adeguato, totalizzante con cui il soggetto o l'esistente come soggetto giunge a codesto «sapere» e quindi accede alla realtà. È un «sapere» capace di provocare una unificazione originale tra conoscenza e amore; tra contemplazione e azione; tra teoria e prassi. Il credente «sa» perché «vive».<sup>26</sup>

Ci troviamo dunque di fronte ad una *scienza esperienziale*, il cui punto di partenza non è il dato oggettivo della Rivelazione, ma l'esperienza vissuta. In un certo senso possiamo parlare dello studio scientifico di una vita vissuta in comunione con Dio.<sup>27</sup> A questo punto ben si può dire che l'oggetto di studio specifico della teologia spirituale non è altro che il «vissuto cristiano» e quindi la categoria «esperienza cristiana» può essere facilmente interscambiabile con quella di «vissuto cristiano».

- [Nel *vissuto-sapere qualificato*] di santità:

Fulcro dell'esperienza è il suo intrinseco legame con la storia della salvezza, orientata verso la pienezza in Cristo, così come è vissuta nella Chiesa e della quale *i santi* sono i migliori testimoni in quanto in essi la storia della salvezza raggiunge i suoi vertici e la sua eccellenza.<sup>28</sup>

La santità, centro e culmine di ogni spiritualità cristiana, non è soltanto dottrinale, ma agisce realmente nella persona, come si dimostra dall'agire eccellente di tanti uomini e donne che hanno vissuto un rapporto di intima amicizia con Dio. Con la loro vita, i santi ci avvicinano alla santità di Dio, l'unico Santo, e alla sua conoscenza.<sup>29</sup> Già Gregorio

<sup>23</sup> «La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio»: GS 19.

<sup>24</sup> Cf. ROS GARCÍA, *Nel mezzo del cammino*, 23-85.

<sup>25</sup> Si tratterà poi di assumere la possibilità di comprendere teologicamente l'esperienza spirituale concreta, così che questa comprensione rimanga teologica.

<sup>26</sup> Cf. G. MOIOLI, *Esperienza*, in *NDS*, 536.

<sup>27</sup> Si veda il primo capitolo della recente pubblicazione di: F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti dinamiche, mezzi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, 15-55.

<sup>28</sup> Si veda l'articolo di F.M. LÉTHEL, *I Santi come teologi*, in *La Teologia spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD (Roma 24-29 aprile 2000), Roma, Teresianum/OCD, 2001, 613-621. L'autore cita Santa Teresa di Lisieux e la sua *scienza divina*: «Tutti i santi l'hanno capito e in modo più particolare forse quelli che riempiono l'universo con l'irradiazione della dottrina evangelica. Non è forse dall'orazione che i santi Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Tommaso d'Aquino, Francesco, Domenico e tanti altri illustri amici di Dio hanno attinto questa scienza divina che affascina i geni più grandi? Uno scienziato ha detto: "Datemi una leva. Un punto d'appoggio, e solleverò il mondo". Quello che Archimede non ha potuto ottenere perché la sua richiesta non era rivolta a Dio ed era espressa solo dal punto di vista materiale, i santi l'hanno ottenuto in tutta la sua pienezza»: S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Manoscritto C*, 36r.

<sup>29</sup> Non sono pensabili Atanasio senza l'esperienza di Cristo fatta da Antonio abate; Agostino senza la passione del suo cammino verso la radicalità cristiana; Bonaventura e la teologia francescana del XIII



Magno proponeva l'interpretazione vissuta dei santi come mediazione privilegiata per integrare la Parola nella vita del credente: «La vita dei santi ci fa conoscere cosa dobbiamo capire nei libri della Sacra Scrittura. Il loro gesto vissuto ci consegna il senso che il testo dei due Testamenti ci dice con messaggi diversi». <sup>30</sup> Nella recente *Verbum Domini* (VD) vediamo come *il senso spirituale si manifesta nell'esperienza dei santi*. <sup>31</sup> Sono paragrafi importanti per l'interpretazione del senso spirituale della Bibbia, in quanto attestano la verità dello Spirito nella esperienza concreta di santità che lo Spirito produce. <sup>32</sup>

Il Dio santo, uno e trino, dona se stesso al credente e viene ad abitare in lui (Gv 14,23). L'effusione dello Spirito provoca un rinnovamento intrinseco nella vita del credente, fino a tal punto di farlo partecipe della stessa vita divina (Rm 6,3-10) e testimone del Cristo vivente.

Se la chiesa affermasse che essa è santa e non avesse nessun testimone concreto di questa santità, la grazia santificante si potrebbe vedere soltanto come una possibilità e il Vangelo come l'annuncio di una utopia altruista o di un idealismo ascetico. I santi contribuiscono, in modo eccellente, a manifestare e far capire la santità di Dio; sono un riflesso umano della bontà, della misericordia, della sapienza, del perdono, della giustizia e delle altre proprietà divine. Il santo dunque costituisce un *locus theologicus* <sup>33</sup> privilegiato in quanto rappresenta il gradino di congiunzione con il centro della teologia: la Parola di Dio in Cristo. <sup>34</sup>

I santi ci aiutano a comprendere e imitare meglio il Signore Gesù. Ne rende conto in maniera inequivocabile fratel Charles de Foucauld in uno scritto che riporta con chiarezza l'invito rivolto da Gesù di *imitarlo*:

«Questo stato è lo stato d'imitazione, la più perfetta che è possibile, della mia vita nascosta: tutto ciò che penserai ch'io facevo, fallo; tutto ciò che non penserai ch'io facevo, non farlo... È questa la tua regola... Non seguire né san Benedetto, né san Francesco, né san Benedetto Labre, né sant'Alessio nei particolari della loro vita, nelle loro pratiche personali e

secolo senza l'attualizzazione di Cristo da parte di Francesco d'Assisi; Tommaso d'Aquino senza la passione di Domenico per il Vangelo e l'evangelizzazione. È evidente che si potrebbero portare molti altri esempi, tratti dalla storia della Chiesa e della teologia. Cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Milano, Jaca Book, 1993, 55.

<sup>30</sup> Gregorio Magno, *In Ez.*: PL 76, 901.

<sup>31</sup> VD 48-49. Nella recente esortazione apostolica sono citati 21 santi o uomini di Dio dal I al XXI secolo.

<sup>32</sup> «L'interpretazione più profonda della Scrittura in effetti viene proprio da coloro che si sono lasciati plasmare dalla Parola di Dio, attraverso l'ascolto, la lettura e la meditazione assidua. Non è certamente un caso che le grandi spiritualità che hanno segnato la storia della Chiesa siano sorte da un esplicito riferimento alla Scrittura»: VD 48.

<sup>33</sup> Si veda la pubblicazione di G. LOMBARDA, *La santità vissuta come «locus theologicus»*, Milano, Glossa, 2006; M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze, Sansoni, 1984.

<sup>34</sup> In questo senso Benedetto XVI afferma: «I santi sono gli autentici interpreti della Sacra Scrittura. Il significato di un'espressione si rende comprensibile in modo più chiaro proprio nelle persone che sono state completamente conquistate e l'hanno realizzata nella propria vita. L'interpretazione della Scrittura non può essere una faccenda puramente accademica e non può essere relegata nell'ambito esclusivamente storico. La Scrittura porta in ogni suo passo un potenziale di futuro che si chiude solo quando le sue parole vengono vissute e sofferte fino in fondo»: J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, Milano, Rizzoli, 2007, 102.



neppure nelle loro regole: seguili nel loro spirito generale che era il mio, lo spirito di amore di Dio e del prossimo, di povertà, di penitenza, di preghiera, di lavoro, ma non cercare di seguirli in nessuna pratica particolare... Segui Me, Me solo... Chiedimi quello che Io facevo; 'scruta le scritte'; *guarda anche i santi, non per seguirli, ma per vedere come mi hanno seguito e per prendere da ognuno di essi ciò che tu penserai venga da Me, sia ad imitazione di Me...* E seguì Me, Me, Me solo [...] Il resto non ti riguarda».<sup>35</sup>

I santi possono essere considerati come il *laboratorio* della teologia spirituale, il campo privilegiato di ricerca.<sup>36</sup> I grandi santi e i mistici insegnano infatti il cammino dell'esperienza cristiana. I santi e i mistici illuminano dal punto di vista esperienziale i grandi misteri della fede presentati dalla teologia. Se oltre ad essere mistici sono anche grandi teologi, perché riescono ad illuminare dal punto di vista mistico esperienziale i grandi misteri della fede, presentati dalla teologia e tradurre in categorie teologiche la ricca esperienza di Dio vissuta personalmente, allora l'esperienza dei santi e dei mistici ha un carattere di fonte ispiratrice o di *locus theologicus* privilegiato della teologia spirituale.<sup>37</sup>

A questo riguardo dice Borriello in un suo recente contributo: «L'esperienza spirituale raggiunge la massima purezza e intensità – come pure il suo carattere di autenticità accertato grazie all'approvazione della Chiesa – nei Santi, specialmente in quelli che sono chiamati dottori o sono considerati tali; e poiché l'imperfetto si giudica dal perfetto, in teologia spirituale l'esperienza dei Santi è normativa, ma come esemplificazione concreta, *non* come legge universale».<sup>38</sup>

La storia della teologia non può fare a meno dei "referenti spirituali" dei "modelli" di *santità*, capaci di interpretare un'epoca e di diventare punto di riferimento per ogni tempo, indicando alcune linee forza (= *costanti*) che facilitano una comprensione unitaria e sistematica dell'intera esperienza di fede. Come dice von Balthasar: «quelli che amano conoscono Dio meglio di tutti e perciò il teologo deve ascoltarli».<sup>39</sup>

La vita dei Santi che si sviluppa tra Cristo-Capo e la Chiesa-corpo, tra lo Sposo e la sposa è vera e propria teologia vissuta, nel senso di un realismo permanente della vita reale tesa tra il già e il non ancora, tra l'incompiuto e il compiuto, tra il peccato e la santificazione.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> C. DE FOUCAULD, *Opere spirituali. Antologia*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1984, 498-499, corsivo nostro.

<sup>36</sup> Cf. D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi, Cittadella, 2007, 62-63.

<sup>37</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Brescia, Morcelliana, 1985, 200-229; F.M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Vénasque, Éditions du Carmel, 1989; D. SORRENTINO, *Teresa di Lisieux dottore della chiesa. Verso la riscoperta di una teologia sapienziale*, in «Asprenas» 44 (1997) 483-514; R. GARCÍA MATEO, *La espiritualidad en el estudio de la teología*, in «Gregorianum» 90 (2009) 3, 586-591 ("Dios, sujeto de la teología; los Santos, sus mejores intérpretes").

<sup>38</sup> L. BORRIELLO, *Teologia spirituale e santità*, in J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012, 144.

<sup>39</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma, Borla, 1991, 14.

<sup>40</sup> Si pensi a questo proposito a sant'Anselmo di Canterbury che pregando scriveva: «Insegnami a cercarti, e mostrati a me che ti cerco. Io non posso cercarti, se tu non mi insegni, né trovarti se tu non ti mostri. Che io ti cerchi desiderandoti, che ti desideri cercandoti, che ti trovi amandoti, e che ti ami



All'interno del vissuto di santità, la realtà che esprime meglio la radicalità testimoniale della fede in Cristo è il *martirio*. Il martire appartiene all'essenza della fede cristiana dal momento che essa commemora e celebra la morte di un martire come origine della vera vita. Nel martire si dà un'adesione vitale tra il testimone e la realtà testimoniata, tra la *fides quae* e la *fides qua*, tra il Cristo è il credente.<sup>41</sup>

Intesa così la Teologia spirituale acquista tutta la sua importanza, specialmente come anima di tutta la teologia, la quale recupera la sua dimensione contemplativa e orante.<sup>42</sup> L'urgenza di una tale teologia viene anche dal fatto che l'esperienza è strettamente personale e dinamica. Non può, quindi, essere affidata alla riflessione sui principi che - proprio perché tali - non possono includere questo aspetto personale e dinamico.<sup>43</sup>

Inoltre la santità non tocca solo il protagonista dell'elaborazione della teologia, in particolare della teologia spirituale, ma è al tempo stesso la fonte privilegiata sul piano del vissuto e la finalità propria dell'intera teologia dell'esperienza di Dio, chiamata a studiare l'esperienza cristiana, propria di una vita vissuta in obbedienza all'azione dello Spirito, nel suo aspetto "pratico-agapico", a partire dalla testimonianza privilegiata dei Santi.

Nella santità vissuta, Spirito Santo ed esperienza umana si incontrano tanto che la distanza temporale dal Santo di Dio viene superata in un incontro vitale.<sup>44</sup> Ed è proprio

trovandoti. Io ti riconosco, Signore, e ti ringrazio di aver creato in me questa tua immagine affinché di te sia memore, ti pensi e ti ami; ma essa è così consunta dal logorio dei vizi, così offuscata dal cumulo dei peccati, che non può far quello per cui fu fatta, se tu non la rinnovi e non la ricostituisci. Non tento, o Signore, di penetrare la tua altezza perché non paragono affatto ad essa il mio intelletto, ma desidero in qualche modo di intendere la tua volontà, che il mio cuore crede ed ama. Né cerco di intendere per credere; ma credo per intendere. E anche questo credo: che se prima non crederò, non potrò intendere». Pregando si avvicina al mistero, pregando intraprende anche le sue ricerche più astratte su Dio e sulle sue proprietà, pregando avvia pure il suo esperimento di pensiero, di chiudere tra parentesi l'atto di fede, perché anche le *rationes necessariae* dispieghino la loro forza probante. Pregando, riceve la Rivelazione soprannaturale di Dio in Cristo e comprende allora che anche quella naturale, donata da Dio nella creazione e nella ragione, è Rivelazione autentica, e dunque qualcosa che si può parimenti accogliere solo in ginocchio, nell'interiorità del cuore, così come esige la Rivelazione storica. Natura e soprannatura, sapere e fede si distinguono per lui non come profano e sacro: in virtù della fede, egli comprende che anche la ragione è stata creata in vista della fede, la natura nella prospettiva della grazia, e che entrambe costituiscono l'una, coerente, unitaria Rivelazione dell'unico inafferrabile amore del Dio trinitario.

<sup>41</sup> «Se ci chiede dove sta nella vita dell'uomo quel punto dove l'apparenza è assolutamente vera e la verità assolutamente apparente, dove è il punto dove tutto concorda: l'azione e la passione, la realtà più ordinaria e la più incomprensibile, quanto è più divino, l'oscura peccaminosità del mondo e la grazia di Dio che la abbraccia nella misericordia, il culto e la realtà, si deve rispondere nel martirio. Qui e soltanto qui»: K. RAHNER, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia, Morcelliana, 1965, 94.

<sup>42</sup> Si veda L. BORRIELLO, *Teologia spirituale e santità*, in J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012, 129-146.

<sup>43</sup> In un lucido articolo, H. DE LUBAC, *Conclusioni: Santità domani*, in *Paradosso e mistero della Chiesa*, in *Opera omnia*, vol. 9, Milano, Jaca Book, 1979, 229-234, aveva descritto alcuni anni fa la fisionomia del santo e della santità di domani. La lettura di questo testo è ancora oggi degna di essere riproposta come diagnosi del perenne futuro dello Spirito. I santi, nella realtà di oggi e di domani, come interpreti dei disegni di Dio, sono gli autentici testimoni della spiritualità.

<sup>44</sup> «La mistica riconosce la mistica, scrive Klaus Berger. La percezione di una attualità mistica esiste dunque, con pari valore, a fianco della attualità nel senso delle scienze naturali moderne. Oggi, per la



a partire dalla vicinanza con il Santo di Dio che si comprende cosa significhi il magistero del vissuto, che invita a porsi alla scuola dei Santi e della loro esperienza di Cristo. È questa l'espressione più alta di quel "libro dell'esperienza" di cui parla ad esempio san Bernardo nei suoi *Sermoni sul Cantico dei Cantici*: «Hodie legimus in libro experientiae». <sup>45</sup> «Ciò di cui abbiamo bisogno in questo momento della storia – affermava il card. Ratzinger pochi giorni prima della sua elezione a Successore di Pietro, parlando a Subiaco il 1 Aprile 2005 – sono uomini che, attraverso una fede illuminata, rendano Dio credibile in questo mondo... Uomini che tengano lo sguardo dritto verso Dio, imparando di lì la vera umanità, uomini il cui intelletto sia illuminato dalla luce di Dio e a cui Dio apra il cuore. Soltanto attraverso uomini che sono toccati da Dio, Dio può far ritorno presso gli uomini».

La teologia spirituale può essere dunque considerata da una parte, come vera *teologia*, ossia un'autentica intelligenza critica fondata sulla luce della rivelazione, dall'altra una teologia *della vita spirituale*, una conoscenza cioè definita da quanto concerne la natura, i significati e le componenti della vita secondo lo Spirito.

- *Evidenziandone le costanti conoscitive-pratiche:*

Quando si parla di *costanti* si intendono quelle convergenze profonde, strutture comuni che si danno nel vissuto di santità che determinano una certa *tipologia* del credente cristiano. Si tratta quindi delle assonanze che superano le distanze dei secoli, sulla base dell'unica e profonda esperienza del mistero. <sup>46</sup> In questo senso possiamo dire che i modelli di santità indicano perennemente nella storia alcune linee forza e offrono una comprensione sintetica dell'intera esperienza della fede.

In questa operazione di studi critico, comparativo e organizzativo dei dati offerti dalla ricerca storica, si tenta di andare oltre il vissuto concreto di una figura individuale – supponiamo il vissuto cristiano di un santo – per cogliere *eventuali ricorrenze* che ci aiutano a tratteggiare la figura ideale di "uomo spirituale" capace di arrivare al compimento definitivo in Cristo.

Si tratta inoltre di *costanti conoscitive e pratiche*, il che vuol dire che ci troviamo con una teologia animata dalla santità e finalizzata verso una dimensione pratico-direttiva ma aperta, allo stesso tempo, alla conoscenza teologica. <sup>47</sup> La vita cristiana secondo lo Spirito del Risorto infatti ha una componente pratica ma anche speculativa. Possiamo dire anche che si tratta di una sapienza esistenziale che ha il punto di partenza nel vissuto credente e questo vissuto credente ci permette di rendere più intelligibile il dato

prima volta, il postmoderno torna a permettere questa coesistenza. Non c'è, infatti, soltanto una vicinanza *cronologica* a Gesù, ce n'è anche una *esistenziale*: K. BERGER, *Gesù*, Brescia, Queriniana, 2007, 12.

<sup>45</sup> *Sermo III*, I, 1.

<sup>46</sup> Waaijman parlerà di *riduzione eidetica* per spiegare come nel processo di analizzare un fenomeno si cerca, per così dire, di guardarlo in modo da farne emergere l'essenza: WAAIJMAN, *La spiritualità*, 631.

<sup>47</sup> «Quello della santità è dunque un vissuto per sua natura teologicamente eloquente, un fenomeno teologico appunto, che domanda però di essere raccolto non con la pretesa della sistematica teologica, bensì con la peculiarità che gli è propria: un vissuto che si esplora, si decifra se raccolto con i registri estetico, narrativo e pratico»: LOMBARDA, *La santità*, 391.



oggettivo della rivelazione.<sup>48</sup> Ma si tratta anche di *scienza pratica* in quanto alla base della riflessione sistematizzata sta il vissuto cristiano, dinamicamente corrente nella storia concreta. Si parte dall'esperienza per arricchire l'esperienza.

- [*Le costanti*] che caratterizzano e informano l'esistenza umana del cristiano

Nello studio dei singoli e concreti vissuti di santità, la teologia spirituale infatti dimostra come, pur appartenendo essi a vari gruppi sociali e senza perdere le caratteristiche proprie della loro singola personalità, reagiscono tutti secondo strutture comuni. Il teologo della spiritualità deve saper leggere criticamente, facendo uso di una corretta ermeneutica teologica, i dati forniti dalla storia per ritrovare in essi dei tratti comuni che servano al cristiano per lo sviluppo di un proprio cammino di crescita spirituale.

Queste costanti rendono intelligibile la comunicazione del mistero di Dio e hanno come finalità quella di indicare al credente di oggi i dinamismi del cammino di perfezione.

- *Fino al raggiungimento della sua pienezza in Cristo:*

La finalità specifica della teologia spirituale non è altra che quella di aiutare l'uomo e la donna del nostro tempo a "vivere secondo lo Spirito di Cristo" per dare senso alla propria esistenza e raggiungere la vita piena in Cristo.

La teologia spirituale studia l'esperienza spirituale cristiana e propone mezzi ed aiuti che la possono migliorare. La vita secondo lo Spirito è sempre un camminare nello Spirito, per cui il teologo spirituale fa suo il bagaglio rivelato per offrire una chiara riflessione sul vissuto spirituale del credente al fine di migliorare la sua vita in relazione alla Chiesa e al mondo. L'esperienza di Dio, la stessa vissuta dai santi e dai mistici, è materia mistagogica per il teologo spirituale, nel senso che non si può fermare alla sola analisi, ma piuttosto ha il compito di portare a pienezza quella esperienza nella comunione ecclesiale in vista di un'armonica crescita della società umana.<sup>49</sup>

L'esperienza quindi sta all'origine del processo spirituale ma anche al suo termine: il teologo della spiritualità interpella le fonti del vissuto cristiano per cogliere in esse l'esperienza fatta dai santi e i mistici, per aiutare l'uomo d'oggi ad entrare nella profondità del Mistero divino (= mistagogia)<sup>50</sup> e comprendere così la propria vocazione alla perfezione cristiana.

Una descrizione del genere mi sembra sia fedele al costituirsi della teologia spirituale come scienza e ricuperi inoltre gli orientamenti della riflessione teologica attuale,<sup>51</sup> in vista della formazione integrale dell'uomo spirituale. Inoltre una presentazione del genere diventa un richiamo alla teologia a lasciarsi fecondare dal «vissuto di santità», cioè

<sup>48</sup> Bisogna saper ascoltare, dice Léthel, «la sinfonia di Ireneo nella cattedrale di Tommaso»: F.M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque, Éditions du Carmel, 1989, 63.

<sup>49</sup> CH. THEOBALD, *La rivelazione*, Bologna, EDB, 2006, 124-125.

<sup>50</sup> Cf. K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, Fondamenti Metodi*, Brescia, Queriniana, 2007, 1073.

<sup>51</sup> Si veda la riflessione fatta sulla teologia sistematica, teologia morale e teologia pastorale in J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma, 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012.



dall'obbedienza vissuta alla verità rivelata perché essa sia sempre più compresa, amata e comunicata.<sup>52</sup>

### 3. Metodo della teologia spirituale

Il *vissuto cristiano*, oggetto specifico della teologia spirituale, è la personalizzazione della vita nello Spirito che si realizza in un determinato contesto storico e si esprime in un proprio linguaggio simbolico e all'interno di una propria cultura.<sup>53</sup> Ecco perché si dovranno seguire con correttezza metodologica i passi necessari per cogliere:

- a) Il vissuto in se stesso («la percezione di una Presenza») = livello fenomenico.
- b) La descrizione del vissuto («cosa ho vissuto» e «come l'ho vissuto») = livello fenomenologico.
- c) La riflessione critica del vissuto («come comprendere-giudicare ciò che ho vissuto») = livello ermeneutico-teologico.
- d) La significatività del vissuto («a cosa serve ciò che ho vissuto») = livello mistagogico.<sup>54</sup>

La necessità di integrare, in un unico piano di lavoro, le diverse dimensioni o prospettive del vissuto cristiano, ci conduce alla formulazione di un *progetto metodologico integrale* consistente in tre strategie o tappe di ricerca che si presuppongono e si implicano vicendevolmente.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Cf. GS 44.

<sup>53</sup> Cf. M. de CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987; ID., *Culture e spiritualità*, in «Concilium» 6 (1966) 60-86.

<sup>54</sup> Questa struttura metodologica corrisponde, a mio avviso, alla proposta suggerita da Zas Friz de Col il quale, sulla rilettura fatta di alcuni autori come lo pseudo Dionigi, Gerson, Giovanni della Croce, Mouroux, Chalmers, Lonergan, Borriello, Asti ed alcuni teologi della morale (Bastianel, Molinaro e Majorano), propone quattro livelli per armonizzare il momento del vissuto e quello sistematico a partire dall'esperienza: «Così si può affermare che il primo livello fenomenico/acategoriale corrisponde all'esperienza trascendentale, che esprime la dimensione ineffabile dell'esperienza immediata della Presenza del Mistero santo nella consapevolezza di un'autocoscienza data gratuitamente; agisce come la condizione di possibilità antropologica e teologica dell'esperienza cristiana. Il secondo livello, quello della consapevolezza o livello fenomenologico/ermeneutico, risulta come una prima tematizzazione linguistica dell'esperienza; è il livello del racconto dell'esperienza, dell'espressione di quello che si è vissuto, che può essere formulato anche in linguaggio simbolico/artistico: è la testimonianza di quello che si è vissuto a livello fenomenico e si manifesta generalmente nel testo mistico. Il terzo livello riflessivo corrisponde alla tematizzazione critica: si tratta della riflessione teologica che si elabora a partire dal livello precedente, in dialogo con la propria tradizione culturale, ma con una apertura interdisciplinare verso le altre discipline teologiche e umanistiche, e senza escludere il dialogo con la scienza e altri orizzonti culturali e religiosi. Infine, il quarto livello appartiene alla morale: è il momento della scelta, della libertà e della responsabilità: verifica il passaggio dalla riflessione critica verso l'azione responsabile che cerca la realizzazione del bene nella verità. Questo approccio unitario all'esperienza cristiana si configura metodologicamente come diverso di quello della teologia sistematica»: R. ZAS FRIZ DE COL, *La collocazione della spiritualità nell'assetto complessivo della teologia*, in «Teologia» 35 (2010) 83-84.

<sup>55</sup> Oltre alla formulazione sopra indicata di R. Zas Friz De Col e quella di D. Sorrentino, anche la proposta di S. Schneiders distingue tre tappe metodologiche nello studio della spiritualità: parte descrittiva, parte critico-analitica; parte sintetica in vista dell'appropriazione personale e dell'abilitazione a promuovere la vita spirituale di altri.



L'origine del processo di fede è proprio la «percezione di una presenza» (*livello fenomenico*). La ricerca umana appare segnata da Dio che viene incontro all'uomo. Prima che l'uomo avesse cercato Dio, lui è stato raggiunto da Dio.<sup>56</sup> Poi, dall'evento di essere stati trovati da Dio, prende vita il desiderio di cercarlo: «Tu non mi cercheresti se non mi avessi già trovato».<sup>57</sup>

La prima tappa di questa ricerca di trovare Dio sarà quella *storico-fenomenologica* che consiste nella descrizione del «fenomeno» nella concretezza dell'esistenza storica del soggetto. La seconda tappa, quella *ermeneutico-teologica*, consiste nella lettura interpretativa e critica dell'esperienza al fine di renderla comprensibile e significativa nel presente, senza contrapporsi alla sua realtà storica.<sup>58</sup> Infine, la terza tappa, sarà quella *mistagogica* che suppone un comunicare all'uomo d'oggi le costanti scoperte nel vivere cristiano perché, camminando nello Spirito, possa anche lui raggiungere la pienezza della vita.

Santa Teresa, parlando al teologo domenicano García de Toledo sulle tre grazie, descriverà questo stesso processo metodologico in tre tappe: sentire, capire e comunicare. «Una cosa – dirà Teresa - è che il Signore ci dia la grazia, un'altra è intendere che favore e che grazia sia, un'altra ancora saper dire e far capire come sia».<sup>59</sup>

### 3.1. Parte storico-fenomenologica:

#### *L'accoglienza della verità rivelata trasmessa nella storia*

L'esperienza resta la base dell'indagine del teologo spirituale che osserva la realtà del fatto nella sua costituzionalità, proprio perché nella vita del credente si realizza il dialogo con la trascendenza. «Non si sottolinea mai abbastanza – scrive Theobald – la forza di questo fondamentale paradosso di ogni «teologia spirituale»: l'esperienza di Dio è sempre incomparabilmente personale e come tale è giustamente proposta a tutti».<sup>60</sup>

In questa prima tappa si tratta quindi di delineare una fenomenologia del vissuto – l'incontro tra Dio e l'uomo - così come si presenta. Attraverso il metodo fenomenologico, il teologo spirituale vuole cogliere la consistenza storica del vissuto cristiano (G. Moiola); oppure, con le parole di von Balthasar, il soprannaturale nell'evento storico o, come afferma Rahner, l'esistenza storicizzata della grazia trascendentale (Rahner). La fenomenologia quindi parte sempre dall'esperienza, dall'esperienza vissuta.

Si tratta di una prima tappa nella metodologia del lavoro in teologia spirituale la quale, presupponendo altre tappe, che useranno metodi e strumenti diversi ma comple-

<sup>56</sup> Si confronti l'interpretazione offerta in A.J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, «Documenti di cultura moderna 13», Torino, Borla, 1969.

<sup>57</sup> «Tu enim prior excitasti me ut quaerem te» (*Imitazione di Cristo* III, 21, 22). «Consolati, tu non mi cercheresti se non mi avessi trovato» (B. PASCAL, *Pensieri*, Brunschvicg, 553; «Il mistero di Gesù» in B. PASCAL, *Pensieri e altri scritti di e su Pascal*, Cinisello Balsamo, Paoline, 81986, 311). Cf. L. VAN HECKE, *Le désir de Dieu dans l'expérience religieuse: L'homme réunié. Relecture de Saint Bernard*, «Recherches morales. Synthèses 15», Paris, Cerf, 1990.

<sup>58</sup> Cf. S. SCHNEIDERS, *A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality*, in «Christian Spirituality Bulletin» 2 (1994) 1, 9-14.

<sup>59</sup> V 17,5. Si veda anche V 12,6; 23,11; 25,17; 30,4.

<sup>60</sup> CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità/1*, Bologna, EDB, 2009, 336.



mentari,<sup>61</sup> riesce a coniugare la Trascendenza («il “fenomenico” in quanto esperienza atematica e preconettuale») con la sua concretezza storica («l’esperienza tematizzata e espressa in una forma di linguaggio categoriale»).

L’esperienza quindi che l’uomo fa di Dio non è un fatto ineffabile o impossibile di essere conosciuto e interpretato, bensì una realtà offerta all’uomo per essere conosciuta, attraverso non soltanto la ragione ma anche tramite l’affettività, e anche comunicata. Infatti il vissuto cristiano non è altro che l’esperienza dell’incontro tra Dio che si comunica e interroga l’esistenza dell’uomo e l’uomo che si pone in ascolto di Dio (= obbedienza vissuta alla verità) e comunica la propria esperienza attraverso, solitamente, il testo scritto, per aiutare le generazioni future a camminare secondo lo Spirito, verso la pienezza di vita.

Il vissuto cristiano, per il suo contenuto storico, è profondamente legato alle condizioni di vita degli interlocutori di Dio. Ogni santo ha una sua *storia*. Una storia, quella della spiritualità, che «consiste anzitutto in una storia dei testi, non solo perché i testi offrono una solida base documentaria alla storia e all’elaborazione teorica, ma anche perché rappresentano la traccia più consistente e più facilmente leggibile di ciò che chiamiamo esperienza spirituale».<sup>62</sup> Sarà quindi importante, in questa tappa, la selezione e la lettura attenta dei testi spirituali della tradizione cristiana, tenendo conto dei generi letterari, dei linguaggi impiegati, del contesto culturale e sociale dell’autore, della continuità tra il passato e il presente del testo. Come afferma Ruiz Salvador: ««lo studio, la valutazione e lo sfruttamento delle fonti spirituali richiedono una prospettiva adeguata e una speciale sensibilità»».<sup>63</sup>

Il lettore che legge un testo di spiritualità deve rendersi conto che l’esperienza spirituale che l’autore spirituale comunica, nella sua *datità*<sup>64</sup> e tramite l’attività simbolica, è piuttosto il contenuto della sua coscienza, nella quale si intrecciano le attività della ragione, il suo inconscio, le sue emozioni... con l’agire della grazia.

Come conseguenza di ciò che è stato detto, il teologo della spiritualità, adoperando il metodo fenomenologico, in questa prima tappa del suo lavoro, dovrà scoprire l’essenza del fenomeno spirituale,<sup>65</sup> prestando attenzione ai diversi livelli presenti nella descrizione di una forma spirituale.<sup>66</sup> Ad esempio, in una *Biografia* si devono cogliere questi

<sup>61</sup> «La fenomenologia si apre al problema ontologico-metafisico ma non può non fermarsi dinanzi a quella soglia»: P. VALORI, *Fenomenologia*, in *DTI*, 196.

<sup>62</sup> A. MONTANARI, *Criteri e metodi di lettura dei testi spirituali dell’epoca patristica e medievale*, pro manuscripto, Milano, Facoltà di Teologia, 2008.

<sup>63</sup> RUIZ SALVADOR, *Le vie dello Spirito*, 31.

<sup>64</sup> L’esperienza che l’uomo fa di Dio non è prodotto dalla coscienza ma ci viene data. L’incontro avviene tra due realtà asimmetriche: d’una parte l’*ineffabilità* del Mistero di Dio; dall’altra, l’assenso e obbedienza dell’uomo che subisce (*passività*) la presenza del Mistero. È interpretabile anche come sentimento della creaturelità dell’uomo, in confronto a Dio creatore.

<sup>65</sup> Bernard osserva che, nell’applicazione del metodo fenomenologico all’esperienza spirituale cristiana, l’oggetto di ricerca è attraversato da prospettive oggettive e ancora altre soggettive tali e tante da individuarne l’essenza: BERNARD, *Teologia spirituale*, 89-93.

<sup>66</sup> Le figure spirituali sono descritte nella vita spirituale concreta attraverso forme di spiritualità. La forma spirituale più ricorrente nella storia della spiritualità sono le *biografie spirituali*, che formano parte del più ampio genere della *agiografia* (martirologio, calendari di santi, vite e leggende dei santi, raccolte



tre livelli: a) il profilo della vita del santo dove si manifesta una effettiva presenza ontologica; b) il contesto che ci permette di capire il fenomeno sullo sfondo dell'orizzonte esterno; c) il nucleo più interiore della vita della figura in questione, in cui si disvela l'orizzonte interno.<sup>67</sup>

### 3.2. Parte ermeneutico-teologica: l'intelligenza del vissuto cristiano

In un *secondo momento*, seguendo la metodologia *ermeneutico-teologica*, l'interesse del teologo della spiritualità è rivolto all'elaborazione di una riflessione interpretativa e attualizzata del vissuto a partire dalla lettura del testo. Visto che risulta impossibile accedere direttamente all'esperienza eccellente del santo e/o mistico, questa deve essere interpretata sempre a partire da una testimonianza, generalmente scritta. In questo momento del processo metodologico, oltre che alla corretta applicazione della teoria ermeneutica, si tratta di giungere alla verità della fede, a partire dalla comprensione di «alcune costanti» vissute in modo eccellente da testimoni credibili ed eloquenti. Il criterio ultimo di verifica dell'esperienza cristiana non può essere soltanto una corretta applicazione della teoria ermeneutica ma dovrà essere quello teologico, cioè il principio cristologico. L'esperienza cristiana dovrà essere giudicata sulla base di una teologia cristiana ampiamente concepita<sup>68</sup> e manifestarsi dunque in consonanza con la struttura fondamentale del dato rivelato.<sup>69</sup>

In questa operazione, il teologo della spiritualità va oltre la lettura prettamente storica dei testi e del vissuto. I testi spirituali vanno letti «dal di dentro». Per entrare nel testo, come dice Bernard, ci vorrà l'atteggiamento del discepolo. Tanto più profondo è questo atteggiamento, tanto più ci si avvicina al significato oggettivo del testo considerato.

All'origine infatti dell'esperienza spirituale non c'è un libro, ma il vissuto della persona. Lo stesso santo e/o mistico, raccontando, oralmente o per scritto, la propria esperienza, la interpreta.<sup>70</sup> Il teologo spirituale quindi interpreta una esperienza che riceve già mediata dall'autore stesso. La difficoltà, nel caso della letteratura spirituale in genere, ma

di storie di miracolo, relazioni sul trasferimento di reliquie...): Cf. G. BARDY et al., *Biographies spirituelles*, in *DSp*, vol I, 1937, 1624-1719. La *biografia spirituale*, nel raccontare la vita come modello spirituale, mette in evidenza i tre aspetti dell'approccio fenomenologico nella descrizione di una forma spirituale: il percorso che qualcuno ha seguito, il contesto in cui questo percorso si è situato e la relazione divino-umana che ha preso forma all'interno di questo percorso.

<sup>67</sup> WAAIJMAN, *La spiritualità*, 2007, 717.

<sup>68</sup> Cf. W.H. PRINCE, *Spiritualità cristiana*, in *NDCS*, 792-799.

<sup>69</sup> Cf. M. LAGUË, *La spiritualité chrétienne: sa raison d'être dans une faculté de théologie. Sept thèses*, in «Theoforum» 33 (2002) 61-75. La Laguë giustifica la pretesa della teologia di essere una scienza interpretativa dell'esistenza umana e di farlo a partire dai dati della fede cristiana.

<sup>70</sup> Nel prologo al suo libro, *Fiamma d'amor viva*, Giovanni della Croce scrive: «Si tratta, infatti, di cose talmente interiori e spirituali che comunemente non si possono esprimere a parole, perché ciò che è spirituale eccede i sensi. È difficile, quindi, dire qualcosa della sostanza di ciò che è spirituale, se non ne si è profondamente penetrati. Poiché ho poco spirito interiore, ho sempre rimandato la cosa, fino a questo momento, in cui mi sembra che il Signore abbia aperto un po' la mia intelligenza e mi abbia dato un po' di fervore. Egli ha agito così per rispondere al pio desiderio che Vostra Grazia nutre: Sua Maestà vuole, forse, che vi vengano spiegate strofe che per voi sono state composte» (GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma d'amore viva B*, prologo, 1).



soprattutto in quella mistica, si radica in ciò che gli stessi autori dichiarano, cioè nell'ineguaglianza della comunicazione delle loro testimonianze riguardo alla realtà sperimentata e alla conoscenza che ne hanno acquisito.<sup>71</sup> Questa situazione richiede da parte del teologo alcune attenzioni particolari circa l'individuazione del "registro" attraverso il quale viene comunicata l'esperienza<sup>72</sup> e soprattutto riguardo la correttezza dell'interpretazione e, di conseguenza, delle regole ermeneutiche delle quali il teologo si deve servire.

### **3.3. Parte mistagogica: la funzione pedagogica e direttiva del vissuto cristiano**

La teologia spirituale una volta che ha assicurato la sua valenza teologica, prende coscienza del suo compito pastorale. È il terzo momento metodologico di applicazione alla vita del credente per portare il vissuto cristiano verso la pienezza.<sup>73</sup> Si tratta di un'operazione complessa perché suppone conciliare l'esperienza di fede con i compiti e le esigenze dell'esistenza quotidiana: lavoro, economia, convivenza, cultura, linguaggio... La teologia spirituale dovrà quindi essere aperta al contributo che, in questo ambito, possono offrire le scienze umane come la psicologia, la pedagogia, la sociologia, la letteratura, la scienza delle religioni, ecc.

In questa tappa il teologo della spiritualità diventa *mistagogo spirituale*<sup>74</sup> perché si occupa di assimilare e trasmettere i valori dell'esperienza di fede per indicare il cammino spirituale verso il destino ultimo della pienezza di vita. Anche in questa terza tappa della metodologia della teologia spirituale, l'esperienza gioca un ruolo decisivo nel processo di assimilazione e trasmissione. Mistagogo è colui che, avendo fatto l'esperienza di Dio, è in grado di comunicarla agli altri per sviluppare la loro crescita. Se il mistagogo non è una persona «ricca di esperienza» dovrà attingere da coloro che lo sono (i santi, i mistici). Con l'autorevolezza della loro esperienza, il mistagogo deve insegnare in modo concreto ad essere capaci di restare vicini a *questo* Dio, a dargli del «tu», ad avere il coraggio di addentrarsi nel suo buio silenzioso e a non temere che lo si possa perdere chiamandolo per nome... Tale mistagogia cristiana deve naturalmente conoscere il posto che in essa ha Gesù di Nazaret, crocifisso e risorto.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Nel prologo al *Cantico spirituale*, Giovanni della Croce scrive: «Per questo, non intendo spiegare tutta l'ampiezza e la ricchezza che lo spirito fecondo d'amore ha riversato in queste strofe. Anzi sarebbe un errore credere che le parole d'amore riguardanti l'intelligenza mistica, come quelle delle presenti strofe, possano essere, in qualche modo, spiegate con parole semplici [...] Chi può descrivere ciò che egli fa capire alle anime innamorate, nelle quali dimora? [...] Certo, nessuno, nemmeno quelle anime nelle quali si verificano questi favori celesti. Per questo motivo preferiscono far comprendere parte di ciò che sentono e rivelare qualcuno dei tanti misteri di cui conoscono il segreto attraverso figure, similitudini e immagini, anziché darne una spiegazione razionale» (GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale B*, prologo, 1).

<sup>72</sup> Sorrentino elenca sei "registri": narrativo, eucologico, estetico, affettivo, dialogico e pratico. Cf. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio*, 122-128.

<sup>73</sup> Cf. E. SALMANN, *Passi e passaggi del cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assisi, Cittadella, 2009.

<sup>74</sup> «Una prima definizione della mistagogia nella teologia spirituale si potrebbe formulare in questi termini: iniziazione graduale del credente ai misteri della fede, trasmessa e assimilata per via di esperienza interiore e di prassi impegnata, con l'aiuto di un maestro esperto»: RUIZ SALVADOR, *Le vie dello Spirito*, 37.

<sup>75</sup> Cf. K. RAHNER, *Pietà in passato e oggi*, in «Nuovi Saggi II», Roma, Paoline, 1968, 23-25.



In questo processo metodologico sono fondamentali le persone che hanno vissuto una forte esperienza di Dio, ma sono necessarie anche le persone capaci di trasmettere e calare queste esperienze di fede nella realtà odierna. Il santo infatti deve continuare a parlare e provocare oggi. È questo il compito del teologo della spiritualità. Più che di un metodo, si tratta dunque di una sensibilità peculiare, che accompagna il processo di comunicazione in tutte le sue componenti e il suo percorso: dono gratuito di Dio, partecipazione personale del soggetto e mediazioni per comunicare. Si può dunque immaginare spontaneamente i grandi maestri spirituali come formatori e direttori, più che come professori, benché i due compiti possano anche essere uniti.

Santa Teresa di Gesù, nel c. 17, par. 5 del libro della *Vita*, parlando dei gradi dell'unione con Dio, ci offre una chiave di lettura per capire questa terza tappa della metodologia della teologia spirituale: «Una cosa è che il Signore ci dia la grazia, un'altra è intendere che favore e che grazia sia, un'altra ancora saper dire e far capire come sia. Sebbene sembri necessaria soltanto la prima di queste tre cose perché l'anima non proceda confusa e timorosa, [...] tuttavia è un gran vantaggio e una grazia intendere cosa si è ricevuto». <sup>76</sup> Teresa distingue i tre momenti del nostro metodo: consapevolezza di aver ricevuto per grazia l'esperienza della divina Presenza, la sua comprensione e infine la comunicazione della medesima. Il sentire – capire – comunicare diventa in questo caso: sentire il divino, capire il mistero, comunicare ad altri l'esperienza del divino. <sup>77</sup>

«Per ognuna di tali grazie – continua la Santa – è doveroso che chi le ha ne lodi molto il Signore; e anche chi non le ha, avendone Sua maestà fatto dono a qualcuno dei viventi, affinché potesse esserci di aiuto». <sup>78</sup> Seguendo il pensiero di Santa Teresa, il teologo della spiritualità dovrà infatti riuscire a cogliere le grazie che Dio ha donato a «qualcuno dei viventi» e comunicare, non tanto i dati della sua propria esperienza, ma piuttosto le costanti cristiane di coloro che hanno vissuto in modo eccellente la loro unione con Dio. Dovrà quindi essere esperto nel discernere, selezionare e rendere comunicabile l'esperienza dei grandi maestri spiritualità.

In questa funzione operativa e dinamica, lo studioso tende facilmente alle “attualizzazioni”, cioè al rapporto con la realtà di chi legge il testo, con le sue domande, con il significato che il testo può avere oggi per noi. Anche se questa operazione è legittima, converrà mettere in guardia il ricercatore per evitare di far dire al testo ciò che esso non ha l'intenzione di comunicare. <sup>79</sup>

Forse è il momento metodologico di più difficile attuazione, soprattutto per lo studioso che si trova alle prime armi con i testi classici della letteratura teologico-spirituale. In questa terza tappa di comprensione e applicazione dell'esperienza spirituale cristiana

<sup>76</sup> V 17,5.

<sup>77</sup> Cf. L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, Città del Vaticano, LEV, 2009, 191-195.

<sup>78</sup> V 17,5.

<sup>79</sup> Testi utili per una lettura di testi della tradizione cristiana: H.U. von BALTHASAR, *Vedere, ascoltare, leggere nell'ambito della Chiesa*, in ID., *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, vol. II, Brescia, Morcelliana, 1969; L. COCO (ed.), *L'atto del leggere. Il mondo dei libri e l'esperienza della lettura nelle parole dei Padri della Chiesa*, Magnano, Qiqajon, 2004.



alla vita è indispensabile non soltanto, come abbiamo visto sopra, il riferimento ad una buona e rinnovata teologia ma anche ad un equilibrato uso delle «scienze umane» per verificare i risultati raggiunti e confrontarli costantemente con la stessa esperienza che esse intendono interpretare e arricchire.

Da ciò che è stato detto possiamo concludere che più che parlare di un metodo si deve parlare del metodo proprio della teologia spirituale composto di almeno tre strategie metodologiche diverse ma integrative. Occorre studiare infatti l'esperienza spirituale vista non soltanto nella sua struttura anatomica, di carattere eminentemente fenomenologica, ma anche studiare la stessa esperienza nel suo proporsi come modello o progetto ideale di vita per il credente in cammino verso la perfezione. Se poi vogliamo dire che il metodo della teologia spirituale è un metodo esperienziale oppure interdisciplinare,<sup>80</sup> o misto o integrale o fenomenologico-teologico,<sup>81</sup> oppure altro ancora, non credo che ciò rivesta una importanza capitale. L'importante è che si tratti di un metodo unitario che rispetti sia le esigenze di una *critica storica* del fenomeno, sia il bisogno di una *ermeneutica teologica*, sia una *corretta attualizzazione*.<sup>82</sup>

## 4. Teologia spirituale in contesto interdisciplinare

### 4.1. Il carattere interdisciplinare dello studio dell'esperienza cristiana

Quando si parla di esperienza spirituale si fa riferimento a un *insieme sistemico* di carattere personale, perché si tratta di un *vissuto umano integrale* dove il soggetto è considerato in tutte le sue dimensioni.

Tutti gli elementi (intellettuali, emotivi, motivazionali, operativi, sociali, culturali e storici) interagiscono necessariamente fra di loro in modo tale che ogni elemento influisce ed è influenzato dagli altri, formando un'unità indivisibile di carattere personale, in continuo processo guidato dalla libertà situata, in interazione continua con l'ambiente. L'esperienza, dunque, comprende l'incontro "interazionale" della realtà soggettiva con delle realtà oggettive, le quali vengono interiorizzate in modo originale grazie alle differenze a alle precomprensioni individuali. Tali precomprensioni sono condizionate in parte anche dall'esperienza globale dell'umanità.

<sup>80</sup> O. STEGGINK, *Lo studio della spiritualità e della mistica: metodo deduttivo, metodo induttivo e interdisciplinarietà*, in BERNARD (ed.), *La spiritualità come teologia*, 296-310.

<sup>81</sup> Termine scelto dal p. Bernard nel suo manuale, *Teologia spirituale* e riproposto poi da F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano, LEV, 2003; ID., *Teologia della vita mistica. Fondamenti dinamiche mezzi*, Città del Vaticano, LEV, 2009, 56-98.

<sup>82</sup> «[Il metodo teologico] non si può ridurre a semplice istanza ermeneutica, perché implica una insopprimibile istanza veritativa. Tra metodo teologico e verità c'è infatti un circolo virtuoso. La verità cristiana esige un metodo che non solo la rispetti, ma la faccia splendere in tutta la sua rilevanza. Una carente metodologia non può non produrre interpretazioni parziali e ambigue o anche erronee della realtà e delle stesse verità di fede»: A. AMATO, *La metodologia della ricerca in prospettiva filosofico-speculativo-teologica*, in M. BAY - M. TOSO (edd.), *Questioni di metodologia della ricerca nelle scienze umane. Paradigmi, esperienze, prospettive*, Roma, LAS, 2009, 46-65, qui 52-53.



Sul piano descrittivo-fenomenologico, si può dire che l'esperienza equivale a un «sapere la realtà vivendola».<sup>83</sup> In questa nozione globale di esperienza due sono le dimensioni che entrano in gioco: la dimensione *conoscitiva*, per la quale l'esperienza costituisce una forma di «sapere» proprio, specifico, profondo, non riducibile al solo «pensare» o al solo «sperimentare», pur implicandoli entrambi; e la dimensione *relazionale*, per la quale l'esperienza si effettua solo in una relazione, e in una relazione particolare con la realtà «saputa» dal di dentro.<sup>84</sup> In entrambi i casi, l'esperienza non esiste indipendentemente dalla persona: nella persona, essa mette in gioco tutte le dimensioni della sua vita.

Da questo punto di vista, l'esperienza ha un carattere totalizzante, sia perché indica ed esprime un modo completo di accedere alla realtà, sia perché nel suo dinamismo coinvolge il soggetto in ogni suo livello e in ogni sua componente. Una tale nozione di esperienza può essere ulteriormente determinata in relazione al diverso quadro culturale-epistemologico a cui ci si riferisce.<sup>85</sup>

Il problema si pone precisamente nel tentativo di comprendere l'esperienza in quanto *globalità* o *unità sistemica*.<sup>86</sup> Il pensiero umano e la scienza non possono fare altro che frammentare ciò che di per sé non è frammentato nella realtà.

#### **4.2. Prospettive per un dialogo tra la teologia spirituale e la teologia dogmatica**

Oggi, secondo Sorrentino, i teologi spirituali pongono interrogativi ai dogmatici, offrono soluzioni, indicano nuove strade percorribili per l'intera teologia. Tuttavia la centralità dell'esperienza spirituale cristiana, portata avanti dalla teologia spirituale come tema unificatore della teologia in genere, è ancora timidamente considerata dalle varie discipline teologiche.

In linea di massima siamo d'accordo sull'avvenuta accettazione dell'esperienza spirituale cristiana come luogo teologico, ma sono da verificare gli effettivi frutti di questo nuovo orientamento. È utile constatare – sono parole di F. Asti - «come è ancora lento il cammino della dogmatica nel far proprio il bagaglio teologico che proviene dalle esistenze di uomini e donne considerate modello per il popolo di Dio, ma anche fonte per l'indagine teologica. Fare teologia con il vissuto dei santi comporta un lavoro maggiore per far emergere il dato oggettivo della fede. Ciò, però, è più redditizio dal punto di vista spirituale, in quanto immerge il teologo di professione nel vissuto ecclesiale. I santi non inventano una nuova teologia, ma sperimentano i dati rivelati nel concreto della propria esistenza. Li approfondiscono in maniera vitale, costruendo relazioni positive e propositive per il rinnovamento della Chiesa nel mondo. Le loro intuizioni restano spesso nella forma iniziale. Tocca proprio al teologo svilupparle e dare una forma scientifica,

<sup>83</sup> Cf. G. MOIOLI, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, in B. CALATI - B. SECONDIN - T.P. ZECCA (edd.), *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, Roma, LAS, 1981, 45-62.

<sup>84</sup> Cf. J. MOURoux, *L'esperienza cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1956.

<sup>85</sup> Cf. C. ROCCHETTA, *Parola scritta e parola vissuta*, in B. SECONDIN - T. ZECCA - B. CALATI (edd.), *Parola di Dio e spiritualità*, Roma, LAS, 1984, 181.

<sup>86</sup> *Unità sistemica* vuol dire che a livello dell'essere, gli elementi e le dimensioni non possono esistere in modo isolato, per cui, la modifica di qualsiasi elemento o dimensione, comporta la modifica del sistema nella sua totalità.



perché possano essere di nutrimento al popolo di Dio. La teologia che emerge dalla vita dei santi è teologia della Chiesa, perché mostra la comunione vissuta concretamente. Le loro esistenze non contraddicono i dati rivelati, anzi sono la chiara testimonianza come Dio opera ancora nel mondo. La loro esemplarità addita un modo di fare teologia: non solo parlano a Dio, ma parlano di Dio nei contesti più disparati e difficili del mondo. La riflessione che propongono non è contraddistinta da linguaggi formalizzati, ma dall'umile discorso del cuore. La traducibilità di tali linguaggi è opera propria del teologo che si impegna nel rendere accessibile a tutti un tesoro custodito nelle vite dei santi. La teologia della vita mistica offre alla dogmatica l'interpretazione del vissuto dei santi, offre i dati che provengono dall'analisi dell'esperienza spirituale del credente, perché si possa fare insieme teologia. In questo modo si crea un circolo virtuoso di informazioni che passano dall'una all'altra disciplina, purificandole da elementi corrosivi e rendendole accessibili a tutti. La teologia della vita mistica diventa così un importante snodo di dati che consente di collegare le diverse discipline dogmatiche al fine di proporre una sintesi esistenziale delle idee teologiche sviluppate nei diversi campi di indagine». <sup>87</sup>

Il bilancio quindi risulta necessario, perché si possa prendere coscienza dei veri passi compiuti dalla teologia verso questo orientamento. Tutto ciò è visibile in pochi trattati dell'attuale teologia. L'auspicio è quello di pensare unitariamente la teologia a cominciare dal determinare un rinnovato paradigma teologico. <sup>88</sup>

L'immagine, invece, ricorrente è quella di una ambivalenza tra teologia e spiritualità, quasi fossero due realtà l'una di fronte all'altra e non, invece, un «tutt'uno», in cui le discipline sono intimamente ancorate al mistero di salvezza.

Quanto detto finora ci permette di condividere le tre esigenze con le quali concludeva il prof. Escudero il suo intervento sul rapporto tra teologia dogmatica e teologia spirituale. Per salvaguardare la doverosa complementarità tra queste due discipline e perché questo avvenga nella pratica, occorre «una maggiore attenzione alla genesi dell'esperienza cristiana; serve una maggiore consapevolezza della teologia come scienza della prassi cristiana e infine serve una maggiore considerazione dell'identità cristiana della fede per esprimere la sua più ampia apertura». <sup>89</sup>

<sup>87</sup> F. ASTI, *Teologia spirituale e vita mistica*, in J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012, 122-123.

<sup>88</sup> Cf. D. SORRENTINO, *Storia della spiritualità e teologia*, in «Asprenas» 46 (1999) 193: «I frutti corrispondenti per l'insieme del lavoro teologico, si potranno avere quando i trattati dogmatici, a fondamento dell'impianto critico-sistematico (*cognitio fidei*), dopo il capitolo biblico (*notitia fidei*) e quello dedicato alla *traditio fidei* (padri, magistero, liturgia, ecc.), cominceranno ad aprire sistematicamente anche il capitolo espressamente dedicato all'*experientia fidei*, nel senso specifico dell'esperienza spirituale ("pneumatica"). Questa, d'altra parte, dovrebbe avere un suo ruolo anche in un capitolo introduttivo, dedicato all'*expectatio fidei*, quale cerniera tra la teologia cristiana e l'esperienza religiosa universale».

<sup>89</sup> A. ESCUDERO, *L'esperienza cristiana: dialogo tra la teologia spirituale e la teologia sistematica*, in J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012, 205.



### 4.3. Prospettive per un dialogo tra la teologia spirituale e la teologia morale

Nessuno quindi nega che la teologia morale e la teologia spirituale siano discipline diverse con distinzione di campo (contenuto) e con distinzione metodologica. Nessuno nega neppure che vi sia un'identità sostanziale tra di esse. Questa identità sostanziale non viene data loro soltanto dal fatto di appartenere allo stesso tronco teologico, ma anche dalla loro stessa vicinanza esistenziale: tutte e due tengono conto del vissuto cristiano totale. Quindi è necessario continuare la riflessione sulle implicanze di questa vicinanza, sia sugli aspetti epistemologici sia su quelli riguardante i contenuti. L'intercomunicazione delle metodologie e dei contenuti sarà a vantaggio di entrambe le discipline.

### 4.4. Prospettive per un dialogo tra la teologia spirituale e la teologia pastorale

Sembra evidente che occorra ancorare saldamente la riflessione teologico pastorale a una spiritualità apostolica, e il discorso teologico spirituale alla prassi della comunità cristiana, impegnata nel compito di evangelizzare se stessa, le culture e le società in cui vive ed opera.

Una teologia spirituale che si configurasse sganciata dalla riflessione sull'azione ecclesiale *hic et nunc*, nella sua progettualità e nella sua attuazione storica, correrebbe il rischio di uno spiritualismo giustamente criticato perché distante dal vissuto della Chiesa e dal suo impegno evangelizzatore.

Dal canto suo, una teologia pastorale che non prendesse nella dovuta considerazione la vita nello Spirito di quanti in modo eccellente sono diventati soggetti e referenti della propria evangelizzazione, correrebbe il pericolo di affannarsi nelle programmazioni umane, che però non risulterebbero abitate dalla presenza misteriosa ed efficace dello Spirito, primo protagonista della evangelizzazione nella storia, e quindi correrebbero il rischio di diventare infruttuose.<sup>90</sup>

La teologia spirituale ha così il compito di ricordare alla teologia/prassi pastorale che la pratica della fede cristiana deve finalizzarsi con una precisa, radicata e profonda relazione con Gesù Cristo, che è appunto quella "vita nello spirito" che è criticamente indagata dalla teologia spirituale e che, in un senso importante, è *fons et culmen* dell'impegno pastorale della Chiesa da sempre. Un discepolato maturo non può ignorare la necessità di "rimanere in Cristo" e di costruire un luogo personale e sociale, ospitale per il Dio di Gesù Cristo. La teologia spirituale è un vaccino immunizzante contro l'attivismo insensato della nostra epoca, che può anche caratterizzare una certa pratica pastorale di questo nostro tempo, la quale si concentra nelle metodologie e nelle tecniche perché ha perduto il fine proprio della vita cristiana, che non può che essere "mistico" nel senso più genuino del termine. Per non smarrirsi nella selva dell'antropocentrismo in cui viviamo, la teologia pastorale ha un preciso punto di riferimento nella teologia spirituale.

Dall'altro canto, dobbiamo anche attestare che la teologia pastorale ricorda alla teologia spirituale che il vissuto del singolo è inserito in un contesto sociale ed ecclesiale

<sup>90</sup> Era l'auspicio che formulava il Prof. Midali nel suo articolo: M. MIDALI, *Teologia pastorale, teologia pratica, teologia spirituale. Annotazioni storico-critiche*, in «Salesianum» 63 (2001) 4, 713-742.



ben preciso, da cui non è possibile separarsi. La vita nello spirito del singolo credente avviene in un vissuto più ampio che non si deve ignorare per nessun motivo, perché condiziona dall'interno l'esperienza spirituale del singolo credente, che sempre porta in sé le promesse e le ferite della propria epoca. La "vita nello spirito" non è né disincarnata né disincarnante, ma, nel momento in cui avviene, ci pone al centro alla storia e la sua cura esige di spendere la vita per coloro che ci stanno accanto. La teologia pastorale certamente ha un radicamento nel sociale-storico reale a cui la teologia spirituale non può che inserirsi come nel suo naturale orizzonte di riflessione. È la cornice e lo sfondo a cui sempre riferirsi, e mai da dimenticare.<sup>91</sup>

Sulla scia di questa riflessione, la teologia spirituale aperta sempre alle riflessioni della teologia pastorale, deve evitare una deriva *elitaria*, *individualistica* e *disincarnante*,<sup>92</sup> se non vuole scivolare pericolosamente verso il proprio *narcisismo*, fermandosi sul Tabor e dimenticando che la missione di Cristo si svolge invece nella pianura della vita (Mc 9,5).

#### 4.5. Prospettive per un dialogo tra la teologia spirituale e la storia della spiritualità

Non si tratta di ridurre la storia della spiritualità necessariamente a teologia né semplicemente postularne la pertinenza alla teologia, quanto piuttosto richiamare l'attenzione sul fatto che non è possibile fare la storia di un fenomeno astraendo da ciò che il fenomeno stesso intende essere, e neppure dagli eventuali criteri di discernimento di cui esso dispone. Non sembra possibile fare una storia della spiritualità cristiana senza rispettarne il contenuto e l'identità, astraendo da ciò che essa è e dai criteri di discernimento che offre.<sup>93</sup>

L'attenzione al contenuto e all'identità dell'esperienza cristiana non toglie, però, allo storico la libertà di indagine e l'autonomia di valutazione: lo storico non sarà certamente obbligato a condividere sul piano del giudizio veritativo e di valore, l'intenzionalità propria del fenomeno spirituale cristiano, e dei suoi criteri di autenticità. È evidente ancora che lo storico, sia pure dal suo preciso punto di vista, legittimamente può sollevare domande sulla plausibilità o sulla legittimità della figura di uomo "spirituale" e della sua esperienza.

Decisivo allora, per il lavoro dello storico, l'apporto del teologo, il cui compito sarà quello di fornire un importante contributo per giudicare teologicamente i criteri storiografici effettivamente proposti e praticati, in quanto più o meno coerenti o divergenti o estranei all'intenzionalità del fenomeno "spirituale" che essi leggono o interpretano.<sup>94</sup> Nell'offrire allo storico il quadro euristico di riferimento, il teologo descrive una figura

<sup>91</sup> Cf. R. SALA, *L'esperienza della fede nella prassi ecclesiale: reciproca inclusione tra la teologia spirituale e la teologia pastorale*, in J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012, 223-237.

<sup>92</sup> Cf. P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Torino, Lindau, 2011.

<sup>93</sup> Cf. G. MOIOLI, *Guida allo studio teologico della Spiritualità cristiana. Materiali e problemi per la sintesi*. I, pro manuscripto, Milano, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 1983, 97.

<sup>94</sup> Cf. MOIOLI, *Guida allo studio teologico della Spiritualità cristiana*, 98.



ideale propria del vissuto cristiano, offrendo così allo storico un punto di riferimento senza dubbio privilegiato.<sup>95</sup>

Dall'altro verso, non dovrebbe essere possibile al teologo pensar di procedere in maniera corretta all'elaborazione della figura del cristiano e del suo vissuto, prescindendo dalla storia della fede cristiana. Non si da, infatti, neppure per la "verità" dell'esperienza cristiana un altro luogo che non sia la "storia" di questa stessa esperienza; certo sempre normata da una lettura-accoglimento della parola ispirata, e secondo la garanzia di autenticità fornita dal discernimento del magistero. È lo storico appunto che rende accessibile al teologo il "dato" di questa storia.<sup>96</sup>

Non si tratta di subalternare la storia alla teologia ma di aiutare lo storico, nei confronti di una particolare figura di esperienza religiosa o mistica, a collocarla e mantenerla nello spazio fenomenologico proprio. Tale problema gli è indubbiamente facilitato dal teologo, che con lui converge, anche se con diverso metodo, sulla domanda fenomenologica. Il teologo infatti, che volesse comprendere il vissuto cristiano autentico, non può esimersi dalla soluzione del problema della fenomenologia e della figura specifica del cristiano e della delineazione dei tratti ed elementi qualificanti e individuanti.<sup>97</sup> Senza uno sviluppo adeguato e un'intima circolarità tra i due versanti, la spiritualità perderà la sua forza, la sua specificità e il suo interesse.

#### **4.6. Prospettive per un dialogo tra la teologia spirituale e le scienze umane**

La teologia, proprio perché è definita come "intelligenza della fede", è un lavoro al quale partecipa l'intelligenza umana, illuminata dalla fede. Il teologo utilizza quei mezzi intellettuali che sono alla sua portata: concetti, giudizi, argomentazioni, "enti scientifici", dati, precomprensioni, induzioni, ed altri ancora. Questi mezzi appartengono ad altre scienze, ma se servono per comprendere "scientificamente" la fede, il teologo li utilizza rimanendo libero a riguardo della loro impostazione, che per lui è un "mezzo" di comprensione. L'uso delle scienze ausiliari dovrebbe essere quindi qualcosa di normale nella teologia spirituale.

Abbiamo già parlato delle due dimensioni della fede: la dimensione più speculativa, quella che riguarda i contenuti intellettuali, e la dimensione vitale, quella che si presenta come risposta esperienziale che l'uomo dà a Dio, all'interno di un rapporto interpersonale con Lui. La teologia spirituale è proprio l'esperienza concreta di questa risposta. L'oggetto formale della teologia spirituale dunque è l'intelligenza della fede nella sua dimensione vitale o esperienziale, in quanto cioè è vissuta dal credente. Questo vissuto unico comporta o include tutti gli elementi che costituiscono il soggetto personale umano. In questo senso si può capire l'importanza del contributo che possono dare le scienze umane alla teologia spirituale per tentar di capire meglio il carattere complesso e sistemico dell'esperienza umana.

<sup>95</sup> Cf. MOIOLI, *Guida allo studio teologico della Spiritualità cristiana*, 237.

<sup>96</sup> Ibidem.

<sup>97</sup> BORACCO, *Il problema storiografico*, 20.



Tentar di cogliere l'esperienza umana senza tener conto del soggetto di tale esperienza, sarebbe perdere gran parte di essa. Infatti, il soggetto dell'esperienza spirituale è l'uomo - credente, dunque, la dimensione umana fa parte dell'unità esperienziale. Di conseguenza la teologia spirituale dovrà servirsi di tutto quanto offrono le scienze dell'uomo alla comprensione della dimensione umana dell'esperienza. La scelta delle scienze ausiliari, dunque, non è una scelta capricciosa, ma viene condizionata da questo scopo.

Converrà chiarire che lo studio di ogni dimensione o elemento dell'esperienza non è compreso come uno studio a se stante, ma come dimensione o elementi di un tutto. Infatti non basta conoscere più dimensioni di una realtà per avere una comprensione unitaria di essa. È necessario avere una qualità o un modo di comprendere che sia capace di cogliere i legami ontologici dell'unità dell'esperienza. Ogni elemento si deve cogliere in relazione all'unità. Se si muove si toglie o aggiunge un elemento al "sistema", l'intero sistema viene modificato. Capire ciò vuol dire comprendere anche le condizioni e le leggi di ogni crescita spirituale. Su questo ultimo punto sappiamo che non basta la conoscenza intellettuale delle verità della fede perché ci sia la conversione, perché un solo elemento (in questo caso l'intelligenza) non agisce per conto suo, ma interagisce con tutti gli altri nell'insieme sistemico che è l'unità personale. Per comprendere la conversione e la crescita spirituale bisogna comprendere la dinamica dei cambiamenti umani nella loro struttura sistemica (percezioni, motivazioni, sentimenti, credenze memorizzate, rapporti interpersonali, sfide da affrontare, ecc.).

L'interdisciplinarietà è quindi una esigenza della scienza applicata che tenta di comprendere e di gestire delle realtà complesse:<sup>98</sup> il discorso veramente interdisciplinare si instaura quando si ammette che, di fronte ad un problema complesso, diverse ottiche sono necessarie per la sua comprensione, e ci si sforza di considerarlo sotto ciascuna di esse, confrontandole e cercando di vedere come ciascuna concorra alla comprensione del tutto.<sup>99</sup>

Le affermazioni fatte finora sulle scienze ausiliari della teologia spirituale comportano dei problemi specifici. Indico due di essi: il dialogo nel rapporto fra teologia e scienze umane, e il rischio che la teologia diventi antropologia o psicologia.

Il primo problema consiste nel fatto che le diverse scienze hanno dei metodi, dei criteri e dei linguaggi talmente diversi che il dialogo fra di esse alle volte sembra impossibile. Ci sono comunque dei criteri per gli eventuali dialoghi interdisciplinari. Il secondo problema è conseguenza del primo: la diversità dei criteri può rendere confuso il linguaggio e ambigua la riflessione ambigua, al punto che si corra il rischio di tradire il proprio studio specifico, nel nostro caso, la teologia.

<sup>98</sup> Cf. E. AGAZZI, *Cultura scientifica e interdisciplinarietà*, 102-103. Si veda anche G. GROPPA, *Teologia e scienze umane. Una proposta: dalla conflittualità al dialogo*, in D. VALENTINI (ed.), *Teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, Roma, LAS, 1989, 53-78; ID., *Teologia e scienze dell'educazione. Premesse per una collaborazione interdisciplinare finalizzata a risultati transdisciplinari*, in G. COFFELE (ed.), «*Dilexit ecclesiam*». Studi in onore del prof. Donato Valentini, Roma, LAS, 1999, 245-276.

<sup>99</sup> AGAZZI, *Cultura scientifica e interdisciplinarietà*, 113.



I problemi appena accennati presuppongono che i soggetti delle diverse scienze siano diversi, che cioè, un teologo voglia dialogare con uno psicologo. In questo caso l'intesa è veramente difficile; motivo per cui conviene dire qualcosa sulla persona del teologo in quanto soggetto della teologia spirituale.

Ormai è normale che il futuro teologo anteponga qualche studio sistematico di filosofia, anche se la filosofia è nata al margine della Rivelazione e della teologia. Per il teologo la filosofia – non il filosofo – è una scienza ausiliare. Quando si parla delle scienze ausiliari della teologia, non necessariamente si parla di un dialogo interdisciplinare tra la teologia ed altre scienze, ma si parla soprattutto della preparazione scientifica del teologo stesso, in funzione della sua riflessione teologica. In altre parole, le scienze esistono perché esistono gli scienziati: un uomo può essere preparato in due o più scienze; è lui che gestisce la sua conoscenza globale a secondo della finalità proposta.

Oggi il teologo ha il vantaggio di trovare delle scienze che da diversi angolature offrono delle conoscenze valide sull'uomo. In primo luogo va ricordata la *psicologia generale* nelle sue forme moderne: psicologia del profondo (di cui la psicoanalisi freudiana rappresenta una forma particolare), e psicopatologia. Soprattutto quando si tratta di fenomeni straordinari che non appartengono strettamente alla sostanza della vita spirituale, questi possono e devono sottoporsi ad esame scientifico.

Anche la recente *psicologia della religione* è di aiuto alla teologia spirituale: essa mostra come talune manifestazioni sociologiche della vita spirituale, le quali potrebbero a prima vista apparire caratteristiche della vita cristiana, siano in realtà già presenti sotto forme simili in altre religioni (ad esempio i gesti culturali, le forme di preghiera, ecc.).

Attraverso la *sociologia religiosa* la teologia spirituale riesce a distinguere meglio l'elemento individuale e l'elemento collettivo-sociale della religiosità. Si può parlare con più esattezza del rapporto tra un'osservanza religiosa regolare solamente giuridica e quella personalmente più autentica, o tra una religiosità solamente convenzionale e una religiosità convinta e genuina, o tra gli elementi di una religiosità dovuti all'ambiente sociale e gli elementi davvero personali e personalizzati, tra la religiosità simulata e la religiosità autentica.

La teologia spirituale si farà aiutare anche dalla *pedagogia* e dall'*antropologia* nell'accompagnamento del cristiano verso le vette della santità.

Infine, ogni forma di analisi del linguaggio, come ad esempio la *simbologia* e la *linguistica moderna*, ci possono aiutare a capire meglio il messaggio delle grandi figure spirituali. In questo campo ci sono molti aspetti da studiare.



## 5. Compito aperto

Facciamo nostra l'affermazione di Jesús Castellano, nella conclusione ad un suo articolo sulle pro-spettive della teologia spirituale, «la teologia spirituale nell'oggi della Chiesa e del mondo rimane un cantiere aperto di materiali diversi e preziosi che possono essere non solo pietre vive dell'edificio che può costruire la teologia spirituale, ma anche i diversi componenti della immensa cattedrale dello Spirito, nella sua interiorità e nella sua doverosa esteriorità».<sup>100</sup>

Nell'introduzione ad un recente convegno tenutosi all'Università Pontificia Salesiana sul rapporto tra spiritualità e teologia, introducevo l'argomento con alcune domande che, secondo il mio parere, rimangono compiti aperti per la teologia spirituale oggi.<sup>101</sup> Mi concentro soltanto su uno di questi compiti.

Si sente soprattutto la necessità di elaborare non soltanto una riflessione chiara e sistematica sul tema irrinunciabile dell'esperienza cristiana ed anche una sua corretta interpretazione ermeneutica, conforme alla nota considerazione del filosofo francese Paul Ricoeur, il quale affermava che «solo possono sopravvivere le spiritualità che rendono conto della responsabilità dell'uomo, che danno un senso all'esistenza materiale, al mondo tecnico e, in una forma generale, alla storia».<sup>102</sup> Si tratterà poi di approfondire il significato e le modalità della comprensione teologica dell'esperienza cristiana nel complesso delle altre discipline teologiche e in dialogo con le scienze umane, e di comprovare, in un secondo momento, se questo esplicito riferimento all'esperienza cristiana diventi non soltanto la piattaforma privilegiata per l'elaborazione di una riflessione "accademica" sul vissuto cristiano, ma abbia anche una sua ricaduta nell'animazione della vita concreta, sociale, culturale, politica, economica degli uomini e donne del nostro tempo. Deve essere pensata quindi l'esperienza non solo come punto di partenza, ma anche come punto di arrivo. Al desiderio razionale del teologo che cerca la verità, si dovrà aggiungere la passione del mistico che cerca subito di cogliere la vita.

Una teologia spirituale deve essere capace di inserirsi nel tessuto della società odierna per illuminarla e lievitarla con i valori del Regno. Una teologia spirituale in dialogo, capace di condividere i propri beni spirituali e di arricchirsi con le ricchezze degli altri, realizza sempre più il nostro mondo come Regno di Dio. Lo studio e l'approfondimento della genesi dell'esperienza spirituale cristiana non può che giovare al raggiungimento di questi obiettivi. Se il teologo non possiede tale esperienza potrà almeno ricorrere alla testimonianza dei santi, dei mistici che hanno "sofferto", gustato, sperimentato il divino.

<sup>100</sup> J. CASTELLANO CERVERA, *La teologia spirituale nella Chiesa en nel mondo di oggi*, in *La teologia spirituale*, 869.

<sup>101</sup> Cf. J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012, 9-21.

<sup>102</sup> Cf. P. RICOEUR, *Tâches de l'éducateur politique*, in «Esprit» 33 (1965) 7-8, 92.



# Teologia spirituale ed esperienza spirituale cristiana

di Francesco Asti\*

## Introduzione

La nostra riflessione intende verificare la reale portata dell'espressione *esperienza spirituale cristiana*, a contatto con le attuali situazioni storiche. Prenderemo in esame l'ambiente in cui i cristiani di oggi professano la loro fede in Gesù Cristo. Il mondo globalizzato e quello virtuale mettono a dura prova la realtà stessa dell'incontro con Dio a partire da un'umanità che sempre più è lontana dallo scontro fruttuoso della vita. L'era del digitale segna la fine dell'esperienza spirituale cristiana o è un'ulteriore possibilità per annunciare il Vangelo e viverlo?

Il mondo virtuale può essere inteso solo ed esclusivamente come spazio diverso dal mondo reale, per cui si abbandonano certi stili di vita per assumerne altri. In un contesto così variegato cosa può insegnare la vita cristiana vissuta in pienezza? Le nuove situazioni sociali e culturali sono stimolanti per riflettere maggiormente sul contenuto dell'esperienza spirituale cristiana. Essa pone distinzione fra mezzo e messaggio, perché la comunicazione di Dio all'uomo si produce con l'utilizzo di varie strumentazioni senza mai confondere il contenuto da trasmettere.

Il secondo passaggio epocale è dato da un mondo globalizzato, dove le ondate economiche fanno naufragare interi sistemi nazionali. Cosa ha da dire l'esperienza spirituale cristiana ad un mondo sempre più immerso nella generalizzazione dei processi, mettendo così da parte la persona umana e la ricchezza della sua personale esperienza.

In questi contesti la riflessione sull'esperienza spirituale cristiana presenta una svolta: un passaggio dal concetto di esperienza alla vita e vissuto spirituale, volendo sottolineare con vigore la presenza attiva del mistero nella vita del credente e della stessa comunità. Gli studi in materia ci mostrano la necessità di proporre una vita santa, una vita mistica, una vita cristiana, il cui vissuto interroga la reale portata dei nuovi mezzi di comunicazione. Per una vita secondo lo Spirito è la risposta alla depersonalizzazione dei nuovi processi comunicativi. Questo cammino non sa di antico quanto piuttosto di salvaguardia dell'essere umano e delle sue peculiarità emerse nel rapporto con Dio.

\* FRANCESCO ASTI, docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. San Tommaso, Viale Colli Aminei 3, 80141 Napoli, [asti.f@inwind.it](mailto:asti.f@inwind.it)



## 1. La crisi dell'esperienza e/o l'esperienza della crisi?

Nel suo libro *profezia, Angelus Novus*, il filosofo W. Benjamin preannuncia che l'arte del raccontare si sta avviando al tramonto, in quanto non vi sono più persone capaci di narrare qualcosa. Sembra che l'essere umano sia ormai privo di una sua facoltà, caduta in disuso. Per Benjamin tale facoltà è la capacità di scambiare esperienze<sup>1</sup>. L'arte del raccontare la propria esperienza comporta una trasmissione di sapere che rende l'uomo unico nel suo genere. Il comunicare il proprio bagaglio di esperienze richiede una memoria forte atta a conservare e a investire le informazioni ricevute in nuova conoscenza e nuova adesione alla realtà. Nell'era del digitale l'esperienza, come narrazione e memoria, sembra essere entrata in una crisi profonda. Dall'affermazione di Aristotele commentata da Tommaso che l'esperienza sia il risultato di molti ricordi, siamo giunti a considerare la memoria come facoltà a breve termine, prendendo così consapevolezza dei rischi di una scarsa trasmissione della memoria storica. Infatti le tecnologie di avanguardia stanno producendo una rivoluzione che riguarda la capacità dell'uomo di ricordare e di immagazzinare informazioni. Bastano un *hard disk* o la consultazione immediata della fonte Web che la memoria viene con successo sostituita. In questo modo la memoria dell'esperienza viene sottoposta a consumazione per scarsità di esercizio<sup>2</sup>. Si vive in un continuo presente, favorendo così l'oblio del passato collettivo e personale.

### 1.1. La crisi del racconto

La mancanza del raccontare provoca una limitata coscienza dei fatti che riguardano la propria famiglia e in generale per gli avvenimenti collettivi, vissuti in immagini e depauperati dei propri significati. Ci si trova senza la partecipazione emotiva che ogni narrazione comporta e che ravviva l'esperienza. Particolarmente i giovani, nativi delle nuove tecnologie, sembrano appiattiti sul presente, non protagonisti della propria storia. Tale situazione ha accelerato il processo di individualizzazione che ha provocato il depauperamento della memoria collettiva a vantaggio di quella individuale<sup>3</sup>. Il distacco fra il presente ed il passato diventa sempre più una voragine, per cui viene a mancare la capacità dell'uomo ad avere una adeguata percezione della propria realtà sociale.

La velocità delle offerte provoca nell'utente delle nuove tecnologie la nausea, perché non ha il tempo di digerire la massa di informazioni ricevute. L'esperienza dell'uomo è caratterizzata dalla sedimentazione delle notizie, frutto di un lungo e costante processo di interiorizzazione. Là dove è insufficiente, vi è l'insorgere di una vera e propria bulimia informativa che produce malessere fino a perdere di vista il reale, sostituito da una propria costruzione immaginaria.

L'accelerazione con cui si svolgono i cambiamenti culturali produce lo spostamento dall'esperienza come partecipazione all'evento a quella di essere spettatore degli avveni-

<sup>1</sup> W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2006, 247-248.

<sup>2</sup> A. CAVICCHIA SCALAMONTI - G. PECCHINENDA, *La memoria consumata*, Ipermedium, Napoli 1997.

<sup>3</sup> R. KOSELLECH, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.



menti in tempo reale. La differenza è sostanziale, in quanto tale passaggio non consente l'avvio del processo di interiorizzazione. Viene a mancare il contatto che si crea nel dar vita ad un'esperienza. Essere spettatori provoca sì un'emozione, ma è superficiale, in quanto non è stata vagliata e ritenuta nella propria coscienza. Il fatto accaduto passa velocemente dinanzi agli occhi, non divenendo patrimonio personale. In questo modo si blocca la capacità di ricerca dell'uomo, quella sana curiosità che lo ha spinto a superare se stesso fino a investigare sulle leggi che regolano l'universo. La mancanza di interiorizzazione comporta anche la poca sensibilità dinanzi al dolore e alle situazioni difficili del mondo. La consumazione di immagini provoca un'assuefazione alla sofferenza, un accostare tale mondo, proprio dell'essere umano, con disinvoltura, senza pudore, cronaca di un reportage. L'esperienza del dolore e della gioia non permane nell'uomo quale fonte di conoscenza, per cui non può attingere a tale bagaglio, quando sta per sperimentare nel concreto situazioni simili. Si troverà a vivere il reale come virtuale, dimenticando che il virtuale può essere modificato a proprio piacimento senza spostarsi dal proprio computer, mentre il reale è carico di conseguenze nella costruzione delle proprie relazioni sociali.

### **1.2. La crisi della memoria**

La mancanza di interiorizzazione provoca, inoltre, un abbassamento della memoria collettiva, per cui ciò che amalgama un gruppo viene sostituito con surrogati con poca capacità coesiva. La società dei grandi vive così una nuova fase infantile, trasferendo all'età adulta tutti gli attributi e i privilegi dei bambini<sup>4</sup>. Mentre i giovani vivono una stagione senza memoria, gli adulti agiscono senza considerare le responsabilità assunte dinanzi alla società civile. L'infantilismo è il voler riproporre un tempo della propria vita segnata dal divertimento e dalla spensieratezza. Il divagare permette di non guardare in faccia alla realtà costruita negli anni. Le proposte tecnologiche non allettano solo i giovani, ma coinvolgono sempre più gli adulti che scoprono in esse il modo per evadere dai problemi di ogni giorno per trovare il proprio Eldorado.

L'esperienza entra in crisi, perché la trasmissione delle conoscenze si imbatte con un nuovo linguaggio dove la parola d'ordine è esemplificare i processi linguistici. Per la studiosa C. Giaccardi la nostra epoca è caratterizzata da una ipersemplicificazione che sfocia in una vera e propria opera di banalizzazione delle espressioni usate<sup>5</sup>. L'esperienza è fatta di parole da raccontare, per cui fare cose con le parole consente di produrre uno spazio di immaginazione che crea nuovi legami comunicativi. La produzione di parole investe la capacità di ricordare dell'uomo. Le esagerazioni linguistiche, tipiche della poesia, manifestano le grandi capacità dell'uomo che fa fluire la propria emozione, la maturità dei propri sentimenti nel cuore dell'altro. Il linguaggio iperbolico e metaforico fa parte della vitalità dell'essere umano e rivela il tentativo di comunicare in profondità le proprie esperienze vitali. Tale processo si contrappone a quello esemplificativo delle nuove tecnologie costruite sull'automatismo linguistico più che sulla fantasia.

<sup>4</sup> P. BRUCKNER, *La tentazione dell'innocenza*, Ipermedium Libri, Napoli 2001, 7.

<sup>5</sup> C. GIACCARDI, *Tra il virtuale e l'immaginario. La solitudine della rete*, in I. SANNA (ed.), *L'etica della comunicazione nell'era digitale*, Studium, Roma, 2012, 77-94.



L'automatismo è fatto di acronimi, abbreviazioni, formalizzazioni in strutture logico-matematiche<sup>6</sup>. La parola semplificata viene unita all'immagine. Quest'ultima è codificata cercando di trovare elementi universali che coinvolgono la maggior parte degli utenti delle nuove comunicazioni. Ad esempio gli Emoticon descrivono gioia o dolore, stati d'animo che nell'essere umano coinvolgono la sua parte sensibile e razionale. La ricerca dell'universale linguistico fa parte del processo di esemplificazione, per cui la comunicazione può realmente dirsi globale. Il processo di automatismo linguistico combinato con l'immagine consente di produrre un più vasto coinvolgimento degli utenti, per cui si passa dal reale al virtuale. Ci si immerge in una nuova forma culturale che non è dissimile da quella prodotta nei millenni passati, in quanto la tattilità, fonte di conoscenza, non viene negata, anzi assunta e trasformata in una interazione fra macchina ed utente.

### 1.3. La crisi dell'intelligenza

Il passo successivo è rappresentato proprio dalla nuova relazione che si instaura fra l'uomo e la macchina. L'esperienza che si delinea come rapporto comunicativo fra persone umane, viene traslata nel legame da ingaggiare con il computer. L'automatismo linguistico manifesta un profondo desiderio dell'uomo di rendere la macchina sempre più simile al suo inventore. La robotica non è solo una scienza, ma la possibilità di umanizzare le macchine. Il processo di assimilazione consente di trasferire le conoscenze umane alla macchina. Lo studio dell'Intelligenza Artificiale si propone di indagare e ricostruire i meccanismi che soggiacciono alla struttura cognitiva dell'uomo, riproducendo così il sistema nervoso<sup>7</sup>. La ricerca non riguarda solo ed esclusivamente la conoscenza scientifica, ma soprattutto ciò che fa l'uomo un *unicum* nel regno animale. Il grande progetto della robotica è dare un volto umano alla macchina. Il traguardo è rappresentato proprio dai sentimenti in ogni loro sfumatura. L'assimilazione riguarda, dunque, la sfera affettiva, quella parte dell'uomo che coinvolge la sua volontà e la responsabilità nel porre in azione il suo pensiero.

Le neuroscienze costituiscono il futuro della robotica, in quanto si interessano di ricostruire un sistema neurale. Esse sono la punta di diamante del profetismo attuale che indica come possibile il ricreare sentimenti. Per molti scienziati quest'ultimi non sono solo il prodotto ambientale e culturale, ma hanno la loro ragion d'essere nei processi sinaptici che regolano conoscenze e sentimenti. Il processo affettivo non sarà altro che uno scambio bio-chimico che interessa le periferie neurali ed il suo centro il cervello. La meccanizzazione dei sentimenti passa, quindi, per la biologia. Gli scienziati, A. Newberg, E. D'Aquili e M. Beauregard, non cercano il *God Spot*, uno spazio proprio del cervello dove Dio risiede, bensì lo *Spiritual Brain*, cioè la presenza nel cervello di una zona che sovrintende alle emozioni, ai momenti di interiorità<sup>8</sup>. Costruire una vera e

<sup>6</sup> W. BECHTEL - A. ABRAHANSEN - G. GRAHAM, *Menti, cervelli e calcolatori. Storia della scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>7</sup> E. BURATTINI - R. CORDESCI (edd.), *Intelligenza artificiale*, Carocci, Roma 2001; Y. CASTELFRANCHI - O. STOCK, *Macchine come noi. La scommessa dell'Intelligenza Artificiale*, Laterza, Roma-Bari 2003.

<sup>8</sup> A.B. NEWBERG, *Principles of Neurotheology*, Ashgate Publishing, Burlington (USA) 2010; M. BEAUREGARD - D. O'LEARY, *The Spiritual Brain*. Harper One, New York 2007, 261-288.



propria mappa dei sentimenti, dando vita ad una biologia della sfera affettiva. La ricerca investe l'esperienza religiosa.

#### **1.4. La crisi dei sentimenti**

L'automatismo linguistico si trasforma in automatismo dei sentimenti, per cui anche quello religioso non è altro che una produzione cerebrale. La biologia del credere si apre ad un nuovo umanesimo senza Dio. Anche se gli scienziati sopraccitati nelle loro intenzioni non vi è la negazione di Dio e della ricerca su Dio da parte della teologia, le conseguenze possono essere ben chiare: un ateismo biologico, in quanto tutto dipende dalla struttura celebrale. Resta, comunque, aperta la questione che riguarda non solo gli scienziati, i teologi, ma anche i filosofi, i sociologi, tutti coloro che studiano l'uomo in relazione. L'originalità dell'essere umano, la sua anima-coscienza, non è componibile come le parti di un computer e né è sezionabile come nei processi elettro-chimici<sup>9</sup>. Rappresenta il tratto autentico dell'uomo che lo spinge al superamento delle sue stesse conoscenze. L'esperienza affettiva che si vuole ricreare in laboratorio deve prendere in esame l'aspetto fondamentale per cui si può parlare di essere umano, cioè la sua capacità aggregativa. La socialità dell'uomo è un tratto caratteristico del regno animale, non già della struttura-macchina.

#### **1.5. La crisi della comunicazione**

Nell'era del digitale i sociologi hanno preso atto di un profondo cambiamento che si sta producendo nella società odierna. I nuovi mezzi di comunicazione stanno trasformando il modo di stare insieme dell'uomo, per cui si può parlare di relazioni liquide. Il teorizzatore di una società senza confini è Z. Bauman che osserva come la transitorietà è la caratteristica principale che regola la comunicazione fra individui<sup>10</sup>. L'essere liquido non riguarda solo le relazioni interpersonali, bensì investe ogni campo dello scibile umano dall'economia alla politica. Infatti ciò che accade in un paese ha il suo influsso benefico o nocivo a livello planetario. Le onde anomale colpiscono paesi distanti provocando disastri finanziari che si traducono in povertà e disoccupazione. La globalizzazione ha provocato il sorgere di stili di vita comune, appannaggio delle grandi multinazionali che hanno assunto questo processo come la loro forza pervasiva per vendere prodotti. I nuovi mezzi di comunicazione hanno reso il mondo un *ecumene globale* dove la diffusione culturale è istantanea, basta un click<sup>11</sup>.

Il processo di globalizzazione ha, quindi, forma dinamica, in quanto omogeneizza ogni aspetto della cultura nazionale o regionale per farla diventare patrimonio comune. Non vi è opposizione fra la proposta universalizzante della globalizzazione e quella del

<sup>9</sup> J. QUITTERER, *L'anima umana: illusione o realtà neurobiologica? Un contributo all'attualità del concetto di anima*, in *Rivista Teologica di Lugano* 8 (2003) 217-231; C. ZUCCARO, *Neuroscienze e teologia morale*. Euntes Docete, Roma 2006.

<sup>10</sup> Z. BAUMAN, *Vita liquida*. Laterza, Bari 2009; ID., *Paura liquida*. Laterza, Bari 2009.

<sup>11</sup> U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna 2001.



particolare territorio. I nuovi mezzi di comunicazioni fanno da vetrina a ciò che è locale, per cui le caratteristiche di una cultura possono essere assunte da altre che sono radicate in contesti e ambienti sociali diversi. Si parla di *glocalizzazione* che riassume la volontà di far emergere il particolare sull'universale. In realtà la salvaguardia delle proprie radici consente di appropriarsi del passato nel pieno rispetto del territorio di origine. Tale realtà sociale non viene annullata dalla globalizzazione che sembra, invece, coesistere con una serie infinita di particolari culture. Vi è un'interconnessione che rafforza sia la globalizzazione sia la territorialità delle culture<sup>12</sup>.

Il problema di una società liquida consiste nel crescente individualismo che sfocia in una paura sempre più diffusa per il futuro. La globalizzazione comporta una perdita di interesse per il territorio, quando propone surrogati culturali senza una vera aderenza alla realtà fattuale. L'effimero, spesso proposto come la panacea per la risoluzione di ogni problema, deresponsabilizza, per cui non vi è un impegno per la propria realtà sociale. Bauman propone soluzioni a come salvarci dalla tirannia dell'effimero<sup>13</sup>. Ritornare all'azione comporta una profonda consapevolezza del proprio essere in relazione ad un altro. Il rapporto provoca azione e reazioni, cioè quell'insostituibile esperienza dell'origine per cui è nata la cultura. La responsabilità non è parola desueta, ma è il fondamento dell'esperienza che si rinnova ogni volta nell'accrescersi delle relazioni fra gli esseri umani.

### **1.6. La crisi dell'esperienza come esperienza della crisi**

Non sembra che il concetto di "esperienza" nell'era del digitale sia da abbandonare, in quanto siamo dinanzi ad un ulteriore sviluppo dei legami sociali, in cui le nuove tecnologie assumono un peso determinante. Più che la crisi dell'esperienza, dovremmo parlare di un'esperienza della crisi. Dovremmo assumere le difficoltà del momento come l'energia nuova per proporre gli ideali cristiani. L'esperienza della crisi è proprio della cultura cristiana che fa del fallimento, il punto di Archimede per risollevare le sorti del mondo. L'idea di fallimento manifesta l'estrema debolezza dell'uomo che non può essere nascosta dalle potenzialità della macchina che ha inventato. Il limite è costituzionale dell'uomo; la sua fragilità manifesta la povertà della sua essenza. Ciò non significa che è votato alla morte in una società guidata dalle macchine, bensì la sua indigenza è la forza che lo ha spinto a superarsi oltrepassando ogni traguardo immaginabile. È la mancanza che spinge la sua volontà a trovare nuove fonti per alimentare la sua sete di conoscenza.

La crisi, quindi, è salutare, perché fa parte del suo essere in relazione ad altri. Assumere il concetto di crisi come forma che alimenta l'esperienza consente di osservare come i cambiamenti sono propri di ogni epoca. Essa manifesta, innanzitutto, l'insopprimibile diversità che fa originale ogni tipo di cultura, anche quella stessa derivata dal *melting pot* della globalizzazione<sup>14</sup>. L'amalgama culturale è indicativo della capacità del-

<sup>12</sup> C. GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Il Mulino, Bologna 1999.

<sup>13</sup> Z. BAUMAN, *Vite di corsa. Come salvarci dalla tirannia dell'effimero*, Il Mulino, Bologna 2009, 88.

<sup>14</sup> B. SECONDIN - G. CAZZULANI, *A Oriente dell'Eden. Dialoghi mediazioni tra vangelo e culture*, Figlie di San Paolo, Milano 2012, 22.



l'uomo di assimilare per creare qualcosa di diverso dal precedente senza mai tagliare con il passato. La continuità è esperienza di vita che viene trasmessa di generazione in generazione. Ciò che ci sembra nuovo ha sempre una sua radice che rimanda ad un processo di identificazione continuo e costante dell'essere umano. La crisi fa emergere nuovi lati dell'intelligenza umana, perché la sua identità sia sempre più completa.

L'osmosi fra culture diverse mette in evidenza anche un ulteriore aspetto, proprio dell'esperienza della crisi: la condivisione fra esseri umani. Nel tempo della difficoltà si avverte l'urgenza di superare quell'individualismo pervasivo per riscoprire i valori della socialità. La studiosa della comunicazione A. Piromallo Gambardella individua nello "stile comunitario" la funzione originale ed originaria delle nuove tecnologie: «la comunicazione è la modalità con la quale l'individuo interagisce con l'ambiente naturale e sociale e pertanto la sua funzione è soprattutto quella di legare, di mettere insieme o in comune, piuttosto che trasmettere messaggi, secondo una visione meramente strumentale dello stesso atto comunicativo»<sup>15</sup>. Lo stare insieme è la vocazione propria della comunicazione, per cui il mezzo non può essere più della comunità che lo utilizza. Queste affermazioni introducono ad un *ethos* comune, quello di appartenenza che viene ad identificare un gruppo, una comunità. Lo stile è indicativo di una relazione che dà origine ad una società. La crisi riguarda lo stile comunicativo, in quanto l'individuo ricerca un nuovo modo di stare insieme. Da tale difficoltà nasce il desiderio di comunità che non è assopito, anzi è ingigantito dalla portata mondiale dei *New Media*.

## 2. L'esperienza spirituale cristiana nell'oggi del digitale

Quale spazio ha l'esperienza spirituale cristiana in un contesto così descritto? Quale ruolo assumono i nuovi mezzi di comunicazione, specialmente Internet, nei riguardi della trasmissione dell'esperienza spirituale cristiana? Il teologo B. Secondin, leggendo attentamente la situazione culturale attuale, sottolinea che il ritorno al sacro nell'era digitale viene interpretato come una folklorizzazione del bisogno religioso, la cui conseguenza è la spettacolarizzazione grazie ai nuovi mezzi di comunicazione<sup>16</sup>. La mercificazione del prodotto spirituale è sotto gli occhi di tutti. La pagina Web consente di esporre il prodotto da commercializzare; propone in forma accattivante i contenuti da trasmettere; incita l'utente a interagire per portare a buon fine la trattativa commerciale. S. Quinzio si domanda: è ancora possibile credere nell'era del digitale?<sup>17</sup> Si può parlare di una vera esperienza di fede fatta dai nativi di Internet? Gli utenti dei nuovi mezzi di comunicazione comunicano realmente la propria esperienza spirituale o si fermano solo all'enunciato "fare esperienza", ma non la vivono concretamente?

Il Beato Giovanni Paolo II, senza demonizzare le odierne tecnologie presenta Internet come un nuovo *forum*, spazio aperto, dove l'incontro e, a volte, lo scontro tra idee

<sup>15</sup> A. PIROMALLO GAMBARDELLA, *Le sfide della comunicazione*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001, 142.

<sup>16</sup> B. SECONDIN - G. CAZZULANI, *A Oriente dell'Eden. Dialoghi mediazioni tra vangelo e culture*, Figlie di San Paolo, Milano 2012, 28.

<sup>17</sup> S. QUINZIO, *Il silenzio di Dio. È ancora possibile credere?*, Mondadori Editore, Milano 1993, 31.



avvengono nel desiderio di una crescita comune. Il Papa richiama l'antico foro romano, per indicare la nuova possibilità che ha il cristiano di annunciare il vangelo della vita: «Internet è certamente un nuovo "forum", nel senso attribuito a questo termine nell'antica Roma, ossia uno spazio pubblico dove si conducevano politica e affari, dove si adempivano i doveri religiosi, dove si svolgeva gran parte della vita sociale della città e dove la natura umana si mostrava al suo meglio e al suo peggio. Era uno spazio urbano affollato e caotico che rifletteva la cultura dominante, ma creava anche una cultura propria»<sup>18</sup>. L'avanzare delle nuove tecnologie ha reso possibile un nuovo ambito comunicativo che spesso viene considerato come alternativa a quello quotidiano e concreto. Il ciberspazio apre nuove frontiere anche nel campo della trasmissione della fede. Per il Papa, certo, non mancano i pericoli di commistione che sono presenti nell'incontro tra culture diverse. La sfida per il credente è quella di offrire ai nativi di questa realtà virtuale il vangelo, perché possa essere assunto e vissuto coerentemente.

### **2.1. Esperienza spirituale e nuove tecnologie**

L'esperienza spirituale che i nativi fanno di Dio deve partire da una considerazione di fondo necessaria perché si possa parlare di un vero incontro con Dio. Innanzitutto le nuove tecnologie sono da considerare un mezzo e non un fine. Il mezzo non può essere amplificato fino a farlo identificare con il messaggio stesso, né è possibile farlo coincidere con la persona che lo utilizza. La costruzione di un mondo diverso da quello in cui si vive non può far allontanare gli utenti dalla relazionalità che il vivere quotidiano impone. L'esperienza del contatto è fondamentale, perché la vita si trasmette e che lo stesso messaggio diventi esperienza spirituale. Per Giovanni Paolo II il contatto umano diretto richiesto proprio dal comunicare il vangelo non può venir meno, pena il ridimensionamento della stessa umanità. Entrare in relazione con Cristo comporta un dialogo fra amici, tra persone che mettono in comune la loro propria esperienza di vita. Il compito odierno della comunità cristiana è quello di far passare gli utenti dal mondo virtuale del ciberspazio al mondo reale, là dove l'incontro è fondamentale per la sussistenza. Il passaggio tra i due mondi può creare notevoli difficoltà di adattamento. Il rischio è quello di perdere il senso del reale, per cui la capacità di risolvere problemi di qualsiasi tipo da quelli relazionali a quelli del quotidiano viene bloccata da una distorta percezione del proprio Sé. Anche nel campo della vita spirituale tale difficoltà diventa insormontabile, se non interviene la comunità cristiana che rende il passaggio dal virtuale al reale meno doloroso, accogliendo e integrando nel proprio tessuto vitale chi si è isolato nel virtuale.

### **2.2. Esperienza spirituale e social network**

Il Papa Benedetto XVI osserva che il processo di globalizzazione prodotto dai nuovi mezzi di comunicazione è un'ulteriore possibilità per conoscere le originalità dei popoli, facendo progredire l'umanità nella via della piena maturità: «globalizzazione va senz'al-

<sup>18</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXVI giornata mondiale delle comunicazioni sociali, Internet: nuovo Forum per proclamare il Vangelo*, 2, (domenica, 12 maggio 2002), in [www.vatican.va](http://www.vatican.va).



tro intesa come un processo socio-economico, ma questa non è l'unica sua dimensione. Sotto il processo più visibile c'è la realtà di un'umanità che diviene sempre più connessa; essa è costituita da persone e da popoli a cui quel processo deve essere di utilità e di sviluppo, grazie all'assunzione da parte tanto dei singoli quanto della collettività delle rispettive responsabilità»<sup>19</sup>.

L'interesse comune deve essere quello di salvaguardare l'uomo dal rischio di individualismo prodotto dai nuovi spazi comunicativi. Gli stessi *Social Network* che stabiliscono un diverso modo di stare insieme possono produrre una sorte di individualismo dove manca il contatto diretto. Nella relazione interpersonale cresce in maniera armonica la percezione della propria persona: condivisione di amicizie, diversità di opinioni e di stili di vita favoriscono lo scambio per la crescita dell'essere umano. Per il Papa la pubblica arena digitale non può essere considerata come mondo parallelo, ma una realtà da integrare con la quotidianità dell'utente e in particolare con quella di chi crede in Gesù Cristo. Si tratta di sottolineare l'autenticità del proprio essere e la correttezza del proprio agire non virtualmente, ma nella costruzione di un mondo a misura d'uomo<sup>20</sup>. La domanda di fondo riguarda la prossimità: chi è il prossimo? Tale categoria introduce una nuova visione del mondo, in quanto rende vicini tutti gli uomini e le donne senza distinzione di razza o di censo.

La prossimità diventa con lo svilupparsi del cristianesimo uno stimolo ad approfondire le relazioni sociali ed ecclesiali. Dio stesso sceglie questa categoria per discendere nella realtà della creatura. La vicinanza manifesta nella relazione con Dio quale sia la costituzione della creatura. Nella rivelazione ebraico-cristiana Dio comunica con la sua creatura, perché quest'ultima si ponga autenticamente nello svolgersi della sua storia. La prossimità svela l'autenticità della persona sia nella sua essenza che nel suo agire quotidiano. Il rapporto con gli altri diventa fondamentale, per comprendere il presente e proiettarsi nel futuro. Non si può scindere nel cristianesimo la vicinanza dall'autenticità come quest'ultima dall'essere testimone del vangelo. In rapporto a Cristo tale autenticità diventa il veicolo dell'annuncio evangelico. Attraverso la testimonianza il vangelo si diffonde e diventa coinvolgente. L'adesione di fede si manifesta con un cammino di interiorità a cui tutta la comunità cristiana è chiamata in vista della vita eterna. La verità del vangelo non deve essere dimezzata, né "annacquata", ma proposta agli utenti della nuove tecnologie. Il mondo digitale è costituito da tanti che desiderano conoscere la verità su se stessi e su Dio.

I *Social Network* possono essere un formidabile veicolo dell'annuncio, ma non possono sostituire il rapporto diretto ed interpersonale. Per quanto gli spazi comunicativi siano diventati raffinati come nel caso di *Skype*, si avverte la necessità dell'incontro interpersonale. L'interattività non è solo visiva o prodotta dalla ricezione ed invio dei messaggi, ma è il risultato di trasmissioni di emozioni e di sentimenti non riproducibili per mezzo di un monitor. La comunicazione spirituale ha bisogno di un'immediatezza che è garantita solo dalla presenza faccia a faccia dei comunicanti nella verità del loro essere<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, LEV, Città del Vaticano 2009, 67-68.

<sup>20</sup> BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XLV giornata mondiale delle comunicazioni sociali. Verità, annuncio e autenticità di vita nell'era digitale* (5 giugno 2011), in [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>21</sup> A. GRILLO, *L'esperienza religiosa in rete*, in P. AROLDI - B. SCIFO (edd.), *Internet e l'esperienza religiosa in rete*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, 117-130.



Non è sostituibile il dialogo che avviene nelle profondità dell'essere umano, quando si pone dinanzi a Dio. C'è ancora bisogno di luoghi e spazi di silenzio, in cui emerge la verità di Dio e dell'uomo. Tale relazione fatta di silenzio e parole non può essere rappresentata, né è replicabile. L'esperienza spirituale ha in se stessa qualcosa di incomunicabile che fa parte dell'intimità instaurata da Dio con l'uomo. Lo spazio web può offrire indicazioni di massima sull'esperienza religiosa ed in particolare su quella spirituale cristiana, ma non può delineare, ad esempio, la dinamica che emerge nella preghiera del credente<sup>22</sup>. Infatti si possono trasmettere informazioni e tecniche che riguardano i modi di pregare, ma non può essere condiviso lo spirito della preghiera, per cui rende unico ed inimitabile l'incontro con Dio.

Nelle liste di discussioni e nei *Newsgroup* si possono intavolare argomenti tra i più svariati, ma viene a mancare il sano quanto costruttivo e acceso dibattito. Tale esperienza non può eliminare la dimensione comunitaria reale, quella che si realizza nello spazio e nel tempo storico. Il condividere un hobby, come l'amore per una squadra di calcio, non è riducibile a pura informazione tecnica, perché ha nella sua essenza un *quid* riguardante il legame che si instaura fra gli uomini. Quando si partecipa insieme ad un'esperienza spirituale, non si è più utenti al di là di un monitor, ma protagonisti che si impegnano nel voler dare un senso alla propria esistenza.

### **2.3. Esperienza spirituale comunitaria: reale e virtuale**

Lo stile comunitario fa la differenza fra il mondo virtuale e quello reale. L'esperienza spirituale cristiana ha una forte connotazione ecclesiale. Il limite riscontrato in una tale esperienza è proprio quello di una chiusura verso la comunicazione della propria esperienza agli altri. L'individualismo è l'argine negativo che non permette all'esperienza spirituale cristiana di respirare a pieni polmoni. La creazione di comunità virtuali, dove il legame è rappresentato da un comune interesse, non si fonda su di una realtà territoriale quanto piuttosto sul desiderio di stare insieme. La territorialità nell'esperienza spirituale cristiana ha la sua importanza, perché situa l'incontro con Dio nel tempo e nello spazio, rendendo unico quell'evento. La stessa comunità fa esperienza di Dio nel tempo ed in un determinato spazio fisico, perché è espressione di forte appartenenza e chiarezza di identità. Tale caratteristica, non essendo presente nelle comunità virtuali, sembrerebbe renderle aperte senza un confine certo. In realtà tali comunità sono estremamente chiuse, perché non lasciano spazio all'eterogeneità di pensiero e di azione. Ad esempio la Chat è uno spazio virtuale anche oggi tridimensionale, in cui due o più utenti possono dialogare su interessi comuni, possono aprire dibattiti, ma possono anche costruire un loro mondo, cambiando identità.

Per il sociologo A. Roversi, siamo dinanzi ad una fondamentale trasformazione della comunicazione interpersonale e di conseguenza della struttura sociale<sup>23</sup>. Nella Chat assistiamo ad una spersonalizzazione dell'individuo, in quanto l'interlocutore è senza volto, o meglio assume i diversi tratti nel corso dell'interazione. In questo modo si costruisce un

<sup>22</sup> J. CASTELLANO CERVERA, *Per una spiritualità della comunicazione*, in *Desk* 3 (1996) 42-50.

<sup>23</sup> A. ROVERSI, *Chat line, Luoghi ed esperienze della vita in rete*, Il Mulino, Bologna 2001.



gioco di identità in cui i mascheramenti e i travisamenti fanno parte dell'identità costruita. Il *gender switching* da gioco si trasforma in una nuova identità virtuale, in quanto nella Chat regna l'anonimato e una bassa possibilità di essere controllati. La costruzione di un Avatar, inoltre, permette di moltiplicare le identità, mostrando i diversi aspetti della propria personalità. Tale situazione psicologica mina il processo stesso di unificazione dell'identità a vantaggio di un lento ed inesorabile processo di perdita di identità. La confusione genera anche una falsa relazione interpersonale, per cui le aspettative dell'altro sono disattese, perché non si ha la possibilità dell'incontro chiarificatore faccia a faccia. Il gioco delle identità crea un mondo virtuale, dove l'originalità della persona non sta tanto nella sua autenticità quanto piuttosto nel mostrarsi come non si è o come gli altri desiderano. L'Avatar non è, quindi, un altro se stesso, ma il prodotto che più piace al momento, frutto di un compromesso con il gruppo di appartenenza. L'esclusivismo della Chat non aiuta l'utente a ritrovare se stesso e a proporsi con il proprio limite.

## 2.4. Conclusione

Nel documento *La Chiesa e Internet* sono evidenziati alcuni problemi sorti dal cattivo uso dei nuovi mezzi di comunicazione, quali la presenza di siti web che danneggiano l'immagine della Chiesa cattolica o il proliferare di altri che inneggiano alla pornografia e alla violenza<sup>24</sup>. Da tali situazioni viene mortificata la persona umana, annientata la diversità quale ricchezza da partecipare. La strumentalizzazione del corpo o delle fedi provocano un rigurgito di violenza nel mondo reale. Ciò che si sperimenta in quello virtuale lo si vuole riproporre nella quotidianità. La domanda di fondo è: qual è il limite fra libertà di espressione e decenza civile? Quale esperienza si trasmette alle nuove generazioni? Una virtuale o il bagaglio di secoli di conoscenza fatta sulla propria pelle? Il mezzo, quindi, non è soltanto utile al benessere civile, ma diventa strumento di aberrazioni attorno alle quali si possono creare circoli di pensiero capaci di fuorviare le menti più deboli. Per la Chiesa si richiede l'intervento pubblico e si avverte la necessità di promuovere nuovi studi che sviluppino un'antropologia ed una teologia della comunicazione. In tal senso il Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali sprona le parrocchie, le diocesi a prendere visione di questi nuovi spazi virtuali per proporre un'autentica e sincera testimonianza di vita<sup>25</sup>.

## 3. Esperienza, vita o vissuto spirituale?

L'analisi della situazione attuale ha lo scopo di intercettare il malessere nascosto, di accettare la sfida dei nuovi mezzi della comunicazione e di conseguenze inventare nuovi linguaggi, perché sia sempre viva la memoria del vangelo da trasmettere alle nuove gene-

<sup>24</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *La Chiesa e Internet*, Edizioni Paoline, Milano 2002.

<sup>25</sup> UFFICIO NAZIONALE PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Internet: nuovo forum per proclamare il vangelo*, Edizioni Paoline, Milano 2002; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Etica in Internet*, Edizioni Paoline, Milano 2002.



razioni<sup>26</sup>. L'esperienza spirituale cristiana si delinea come incontro, legame, comunicazione, trasmissione fra il Dio rivelato e la sua creatura, al di là di una biologia dei sentimenti umani. Tema centrale della disciplina spirituale è, senza dubbio, proprio l'essenza dell'incontro fra Dio e la creatura che si manifesta in una trasformazione della vita in vista della loro unione piena ed eterna. Altri termini entrano in discussione, quando si tratta di questa relazione quali vita con le sue varie aggettivazioni (cristiana, mistica e santa) e vissuto spirituale che non delimitano il senso dell'esperienza spirituale, anzi mostrano la sua essenza<sup>27</sup>.

### 3.1. La tradizione recente della teologia spirituale

Il teologo P. Martinelli nell'introduzione ai lavori dell'annuale giornata di studi promossa dall'Istituto Francescano della Pontificia Università Antonianum offre una stimolante riflessione che ha come titolo *Esperienza spirituale e teologia* a partire da una considerazione centrale, perché si possa parlare di esperienza spirituale come fondamento della teologia<sup>28</sup>. L'esempio è il suo Fondatore, Francesco d'Assisi, che primariamente non aveva un'idea di Dio quanto piuttosto un'esperienza di Dio. Tale affermazione apre il dibattito sul vissuto spirituale dei santi quale materia prima dei teologi spirituali, perché si possa affermare una sua legittima esistenza teologica.

La teologia spirituale non è uno studio recente, riguardante la costituzione della cattedra di ascetica e mistica agli inizi del XX secolo, quanto piuttosto un lungo cammino di denominazione e di ristrutturazione del proprio bagaglio di dati che percorre l'intera storia della teologia<sup>29</sup>. Parlare di Dio non può essere fatto senza un parlare con Dio; la riflessione critica è sincera e verace solo se vi è una comunicazione fra Dio e la sua creatura, solo se c'è un'esperienza di incontro fra i due membri della relazione. La storia di quest'incontro trasformante e gli slanci spirituali, perché tale legame sia fruttuoso nel presente e segno dell'unione eterna, fanno parte dell'attuale teologia spirituale. L'apertura di Dio all'uomo e la partecipazione della creatura alla vita divina sono le due realtà indivisibili del mistero cristiano rivelato in Gesù Cristo. Il cammino teologico ha sempre manifestato il desiderio di unione con Dio, rappresentato dal vivere Cristo tra i poveri e gli ultimi della terra. Dai Padri della Chiesa fino ai nostri giorni l'esperienza del mistero cristiano vissuto nel quotidiano è stato l'oggetto di riflessione e il motore per vivere la santità di vita nei disparati contesti sociali.

Gli studiosi quali R. Garrigou-Lagrange e J. De Guibert, particolarmente sensibili ai temi di spiritualità, hanno reso stabile quest'aspetto dell'unica teologia, considerandola necessaria per affrontare nel concreto le difficoltà per realizzare una vita santa. La teologia spirituale, come tante altre, ha avuto la sua determinazione come area di ricerca,

<sup>26</sup> B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, EDB, Bologna 2012.

<sup>27</sup> B. SECONDIN - T. GOFFI (edd.), *Corso di spiritualità. Esperienza - Sistematica - Proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989.

<sup>28</sup> P. MARTINELLI, *Introduzione. Esperienza spirituale e teologia*, in P. MARTINELLI (ed.), *Teologia spirituale oggi. Identità e missione*, EDB, Bologna 2012, 9.

<sup>29</sup> A. GUERRA, *Esperienza cristiana*, in E. ANCILLI (ed.), *Dizionario Enciclopedico di spiritualità*, Città Nuova, Roma 1990, vol. II, 934-945.



grazie ai grandi movimenti teologici del Novecento fino a stabilizzarsi durante il Concilio Vaticano II<sup>30</sup>. Da quest'evento di grazia ad oggi si è consolidata l'idea che l'esperienza spirituale sia il centro di interesse degli studiosi e cultori di tale disciplina<sup>31</sup>.

### 3.1.1. Ch. A. Bernard

Il teologo Ch.A. Bernard rappresenta la sintesi del cammino che la teologia spirituale ha fatto negli ultimi decenni del secolo scorso. La sua proposta teologica è quella di studiare l'esperienza spirituale cristiana inserita nel vissuto del credente<sup>32</sup>. Essa è sempre nuova e non è ripetibile, in quanto riguarda il rapporto che si instaura fra Dio rivelato e il credente. Si potrebbe parlare di vissuto esperienziale, oggetto di una teologia sapienziale che ha il suo apice nel Cristo morto e risorto per il rinnovamento di tutta quanta l'umanità. L'esperienza spirituale è la fede vissuta in Gesù Cristo sperimentata nei rapporti interpersonali. La dinamicità di questa esperienza è data proprio dal cammino di santità che il credente intende compiere per essere conforme al suo Maestro Gesù Cristo.

Gli elementi che Bernard offre nel suo manuale di teologia spirituale sono indicativi di caratteristiche proprie dell'esperienza spirituale cristiana come l'aspetto liturgico o quello ecclesiale, senza disattendere alle dinamiche interiori dell'uomo e della donna quando entrano in relazione con Dio. Bernard sviluppa una teologia dell'esperienza spirituale, indicando che essa deve comprendere tutto il vissuto del credente, perché sia un vero cammino di santità. Negli ultimi anni della sua vita Bernard ha indirizzato i suoi studi sull'esperienza mistica. Nel suo libro postumo indica come la mistica ingloba tutta quanto la teologia spirituale, in quanto essa esprime la relazione con Dio nel quotidiano della storia in vista della beatitudine eterna<sup>33</sup>. La coscienza mistica rappresenta "il luogo primigenio" in cui il dialogo con Dio ha ancora connotazioni storiche e spaziali. Pur essendo tutto vissuto nell'interiorità dell'uomo, questa esperienza si esprime in ogni dimensione del credente, specialmente nel creare nuove espressioni artistiche. L'esperienza mistica e quella spirituale, comunque, rappresentano un unicum che determina il vivere del credente.

### 3.1.2. K. Waaijman

Nei suoi studi K. Waaijman ha potuto sostanzialmente individuare alcune prospettive che vanno a costituire l'essenza dell'esperienza spirituale cristiana<sup>34</sup>. Entrambi gli autori

<sup>30</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *Identità e missione della teologia spirituale: bilancio e prospettive dal Vaticano II a oggi*, in P. MARTINELLI (ed.), *Teologia spirituale oggi. Identità e missione*, EDB, Bologna 2012; ID., *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

<sup>31</sup> A. BERTULETTI, *Il concetto di "esperienza" e la teologia*, in *Teologia* 6 (1981) 85-116; P. SEQUERI, *Esperienza della fede e testimonianza della rivelazione*, in *Teologia* 6 (1981) 117-131; G. MOIOLI, *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia, e la teologia della "spiritualità" cristiana*, in *Teologia* 6 (1981) 145-153.

<sup>32</sup> CH.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2002<sup>6</sup>.

<sup>33</sup> CH.A. BERNARD, *Teologia mistica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

<sup>34</sup> K. WAAIJMAN, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Peeters, Leuven 2002.



ne hanno delineato la natura, individuando un versante soggettivo-psicologico ed uno oggettivo-teologico. Particolarmente lo studio di Waaijman ha interrogato la storia della cristianità, facendo emergere prospettive oggettive ed angolature soggettive. Le prospettive oggettive che attraversano tutta quanta la spiritualità si intrecciano con angolature soggettive, caratterizzate dalla presenza dell'uomo secondo termine della relazione con Dio. L'elemento oggettivo riguarda la comunicazione di Dio alla sua creatura si determina attraverso la *prospettiva fisica, quella pratica, il profilo affettivo e quello storico*. La spiritualità cristiana presenta peculiarità date dal fatto che essa influenza il contesto storico in cui si sviluppa. Non è un qualcosa di intimismo, ma ha una potenza trasformatrice che investe le relazioni sociali. Waaijman osserva che la carità è generatrice di operosità, per cui l'esperienza spirituale si visibilizza e si concretizza in atti volti al benessere della società.

### 3.1.3. D. Sorrentino

Il manuale di Mons. D. Sorrentino ha già nel titolo il progetto di riflessione: *L'esperienza di Dio*<sup>35</sup>. Per lo studioso la teologia spirituale è forma sintetica della teologia, in quanto mostra nel suo interno l'unione fra il dato rivelato e l'esperienza che ne fa il credente<sup>36</sup>. Ad esempio Il vissuto dei santi mette in luce con la loro fedeltà e con la loro obbedienza alla Chiesa come Dio ancora oggi parla alla sua Chiesa e alla società civile. Essi costituiscono i modelli autentici dell'esperienza cristiana. I teologi non possono prescindere dal vissuto dei santi, se vogliono proporre una riflessione critica sui dati rivelati, in quanto sono maestri nella conoscenza del Mistero. La loro esperienza esplicita l'intelligenza delle cose spirituali, una attualizzazione del mistero nella realtà concreta (*Dei Verbum* 8).

La teologia spirituale tenta di coniugare l'oggettività della fede in un soggetto che vive le contraddizioni del suo tempo. In effetti il Santo è un modello, in quanto sperimenta tali contraddizioni volendo esprimere con la sua testimonianza la presenza del Dio Uno e Trino. Mons. Sorrentino propone una teologia del vissuto, anzi del vissuto spirituale, in cui il dinamismo dell'essere (antropologia teologica) e del dover essere (teologia morale) sono osservati nel loro fluire e realizzarsi nella prassi<sup>37</sup>.

Da tali premesse può scaturire una possibile descrizione della teologia spirituale: «disciplina teologica che studia l'esperienza cristiana, propria di una vita vissuta in docilità all'azione dello Spirito di Dio, nel suo versante "pratico-agapico", a partire dalla testimonianza privilegiata dei Santi, in funzione delle esigenze del cammino di santità»<sup>38</sup>. Gli elementi essenziali della definizione indicano che la struttura della disciplina si fonda sul dialogo che avviene fra Dio e l'uomo. L'esperienza cristiana si realizza nella misura in cui il credente si apre e si lascia guidare dallo Spirito Santo per essere immagine somigliante del Figlio di Dio nella comunità dei fratelli.

L'esperienza spirituale cristiana è pervasa da prospettive essenziali che ne determinano anche il contenuto. Da una attenta analisi storico-comparata Mons. Sorrentino

<sup>35</sup> D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio, disegno di teologia spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007.

<sup>36</sup> Ivi 12.

<sup>37</sup> Ivi 53.

<sup>38</sup> Ivi 61.



individua quattro linee portanti che si differenziano da quelle di K. Waaijman, in quanto rappresentano l'intersecazione dell'asse teologico con quello antropologico nel concreto dell'esistenza umana. Infatti il modello è costituito dalla prima prospettiva *Natura-Grazia* in cui possiamo osservare l'incontro tra Dio e la sua creatura. Segue l'asse *Parola/Spirito-Chiesa* in cui la comunicazione del mistero di Dio avviene nelle maglie della storia. Il suo culmine è la storia di Gesù di Nazareth che ha realizzato il progetto di salvezza del Padre di dare la vita per l'universo intero. Il dono dello Spirito è l'aiuto offerto perché ogni credente possa vivere la presenza di Dio nella vita nella comunione fraterna. *La storia/Eschaton* rappresenta il luogo della rivelazione, l'ambiente in cui la natura e la grazia collaborano per vivere già nell'oggi le promesse di Dio. Non ultima è la prospettiva *unitiva* in cui Dio stesso si comunica alla persona umana.

#### 3.1.4. M. Belda

Per M. Belda la teologia spirituale studia la vita spirituale cristiana. E specifica che questa vita è la dimensione spirituale dell'esistenza cristiana: «disciplina teologica o parte della teologia che studia la vita spirituale cristiana, ossia la dimensione spirituale dell'esistenza cristiana, in quanto processo di incontro e di comunicazione tra l'essere umano e Dio, cioè in quanto sviluppo della vita iniziata con il battesimo e destinata a raggiungere la sua pienezza nei cieli»<sup>39</sup>. Si avverte già dalle prime pagine che il passaggio dall'esperienza spirituale cristiana alla vita spirituale cristiana è fondamentale, in quanto l'autore vuole delineare la vocazione alla vita spirituale in pienezza quale comunione con la Santissima Trinità. Il concetto di esperienza sarebbe riduttivo, in quanto l'intento è di mostrare come tutta la vita del battezzato è guidata dalla presenza dello Spirito che fa accrescere la Chiesa con i suoi doni. L'autore in forma classica si appresta ad indicare lo sviluppo della vita spirituale nel corso della storia.

L'itinerario di santità non è diverso da ciò che i monaci del deserto chiamavano teologia mistica; non è dissimile dall'esperienza contemplativa che i movimenti spirituali del Medioevo proponevano per realizzare l'unione fra la vita attiva e quella mistica. Oggi più che mai la teologia spirituale indica un punto essenziale della vita cristiana: l'unione fra la rivelazione di Dio e la sua esperienza concreta nel credente. L'oggettività della fede si coniuga esistenzialmente, perché il fine è la gioia eterna. Il teologo spirituale riflette su questa unione, la mostra operante nella storia come possibilità che Dio ha offerto per sperimentare nell'oggi un barlume della sua bellezza eterna. Si potrebbe dire che la teologia spirituale è un osservare ed un contemplare come Dio agisce nel cuore del credente. In entrambi i verbi si intende evidenziare la centralità dell'incontro che trasforma l'uomo in araldo del vangelo in vista della gloria eterna. L'autore, infatti, mostra come l'esperienza spirituale cristiana si sviluppa con la grazia sacramentale in un profondo clima di preghiera. Le fondamenta che reggono il vissuto spirituale sono la vita liturgica, la dimensione ecclesiale, quella mariana e il carattere secolare della vita cristiana. Particolarmente evidenziato è il rapporto fra l'apostolato e la santità, fra il mondo laicale e quello dei consacrati.

<sup>39</sup> M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio*. Corso di teologia spirituale, EDUSC, Roma 2009, 9.



### 3.1.5. *Istituto di Spiritualità di Münster*

Il manuale in collaborazione dell'Istituto di spiritualità di Münster offre nuovi spunti di riflessione sul rapporto che si instaura fra esperienza e vita. L'impostazione metodologica e ed il contenuto della disciplina emergono dalle pagine del manuale<sup>40</sup>. Non vi è la struttura classica in cui si descrivono oggetto e metodo, bensì vi è la descrizione dell'esperienza in atto del credente. Il cristianesimo, nato da un apparente fallimento umano, assume la debolezza come forza per trasformare l'intera conoscenza umana. Il rapporto interpersonale è una ulteriore caratteristica di questa esperienza spirituale. Nel rapporto con Dio e con gli altri l'esperienza spirituale cristiana trova la sua ragion d'essere. Il faccia a faccia non è un elemento secondario, bensì rappresenta la trasmissione dei valori del cristianesimo. Il rapporto di vicinanza diventa esperienza di incontro e di apertura al futuro. Nel manuale si fa attenzione al valore del lavoro come esperienza di condivisione e di testimonianza dei valori professati. Questa caratterizzazione dell'esperienza spirituale cristiana è importante, in quanto la visibilità dell'esperienza passa attraverso il lavoro dei singoli credenti. La vocazione alla santità ha un peso per la società e non solo per la Chiesa.

## 3.2. *Nuovi orientamenti*

«La spiritualità/teologia spirituale ha conquistato la sua identità basandosi sulla nozione di esperienza, di vissuto della fede, trovando nella santità riconosciuta la sua materia prima. Un'identità che si è costruita con fatica e che continua a definirsi, allo stesso modo con cui le persone costruiscono la loro identità con fatica e durante la vita»<sup>41</sup>. Per il teologo R. Zas Friz De Col sembra che il lungo ed articolato lavoro sull'esperienza spirituale cristiana svolto nello scorso secolo sia giunto a termine. Eppure quando parliamo di esperienza, stiamo puntando lo sguardo su di un aspetto particolare, su di una realtà puntuale che non abbraccia tutte le sfumature presenti, ad esempio, nella parola vita. Esperienza spirituale e vita spirituale sono diverse come espressioni o possono essere considerate sinonimiche? Fra vissuto spirituale e vita cristiana vi è una differenza o possono essere usate indifferentemente? Il termine stesso "vissuto" sostantivato rimanda a ciò che già è stato dato, per cui rimanderebbe alla storia dei santi, di coloro che hanno sperimentato nel concreto la loro fedeltà a Dio. Un vissuto indica intreccio di esperienze che il credente racconta, perché possa essere di esempio ad altri. La storia dei santi manifesta l'originale cammino che la Chiesa offre quale modello per incoraggiare il fedele a percorrere la via della perfezione evangelica.

### 3.2.1. *J. Mouroux*

È evidente che quando si parla di esperienza spirituale cristiana non si può prescindere dal suo contesto ecclesiale. Non parliamo in astratto di un argomento quanto di vite

<sup>40</sup> ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER (ed.), *Corso fondamentale di spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006.

<sup>41</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *Identità e missione della teologia spirituale*, o.c., 50-51.



inserite in un ambito ben preciso, cioè la Chiesa. Quando il teologo J. Mouroux scrive sull'esperienza cristiana, indica come elemento imprescindibile proprio quello ecclesiale, anzi potremmo dire è il luogo, perché l'esperienza spirituale cristiana abbia il suo senso ed il suo scopo<sup>42</sup>. Dare un posto a tale esperienza non è un problema semplicemente sociologico, bensì una connotazione indispensabile, perché si possa parlare di spirituale nel senso di azione dello Spirito Santo nel corpo mistico di Cristo. Mouroux afferma che «l'esperienza cristiana si inserisce in questa rete di relazioni, che appaiono come le sue condizioni strutturali e normative»<sup>43</sup>. L'esperienza viene delineata come una rete di relazione, in cui Dio intesse le fila, perché si possa creare legami stabili. Ciò avviene per mezzo di Cristo. Il suo sacrificio vespertino è l'origine della Chiesa che ha come missione quella di annunciare il vangelo di salvezza a tutte le genti. Nella comunità si fa esperienza del mistero di Cristo grazie all'azione dello Spirito che fa conoscere la meta a cui tutti i credenti sono rivolti. L'esperienza cristiana nella Chiesa richiama il ruolo centrale dello Spirito Santo che apre ciascun credente alla vita evangelica da sperimentare nel quotidiano. Il mistero di Dio viene comunicato, custodito e approfondito con il vivere la grazia di Cristo nell'ascolto della sua parola e nell'esperienza gioiosa dei sacramenti.

Per Mouroux l'esperienza cristiana si connota dell'elemento mistico non quale lussuoso *optional*, bensì quale radice della trasformazione del credente in immagine perfetta di Cristo. «L'esperienza mistica non comprende tutta la vita del mistico. Si riferisce a momenti di questa vita; supponendo che a poco a poco si estenda e finisca per penetrare e dirigere tutta la vita; questo non è che un punto estremo preceduto da anni di esperienza mistica autentica, ma discontinua e parziale... Se si chiama vita mistica la vita del cristiano profondamente entrato nell'esperienza mistica, bisogna dire che l'esperienza mistica è un elemento della vita mistica»<sup>44</sup>. L'idea che il teologo offre è che l'esperienza, qualificata come mistica, non è il tutto rispetto alla vita del credente. L'esperienza è un momento irripetibile, anzi ve ne saranno anche altre che determineranno la vita stessa del fedele.

### 3.2.2. Ch. Theobald

Potremmo dire, con lo studioso C. Theobald, che l'esperienza è un avvenimento nuovo che interrompe la ripetitività della vita, apportando cambiamento e ulteriore energie per il cammino che si intende compiere: «si parla di "esperienza" nel momento in cui la ripetizione, necessaria alla nostra esistenza, è "interrotta" (e nello stesso tempo rilanciata su altre basi) da un "avvenimento", da qualcosa di "nuovo" che avviene quindi registrato, interpretato e integrato da colui o coloro che ne sono coinvolti»<sup>45</sup>. La novità di vita è proprio ciò che opera lo Spirito nell'esistenza di ciascun credente. La sua azione lo configura all'amore di Dio, a Gesù Cristo, via, verità e vita. L'esperienza di camminare guidati dallo Spirito fa entrare il credente nel mistero di Dio, nel suo cuore trinitario per

<sup>42</sup> J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Morcelliana, Brescia 1956.

<sup>43</sup> Ivi 184.

<sup>44</sup> Ivi 50.

<sup>45</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un vangelo di libertà*, EDB, Bologna 2010, 71.



mezzo dell'amore salvifico di Cristo. Mistica e spirituale non sono in contrapposizione, perché il primo è di derivazione classica ed il secondo è prettamente cristiano. Sono la possibilità di affermare che il mistero trinitario è stato svelato e comunicato una volta e per sempre da Gesù Cristo a tutti coloro che vogliono essere suoi discepoli. La vita mistica è l'incontro tra la Santa Trinità ed il credente. L'Uno e l'altro si aprono vicendevolmente, perché si possa gustare nuovamente l'origine della loro storia. Con vita mistica vogliamo sottolineare più l'aspetto della partecipazione al mistero di Dio, indicare che le identità si aprono e si chiariscono in questa relazione da cui scaturisce la volontà del credente di incamminarsi sulla via della santità per corrispondere all'amore di Dio.

### 3.2.3. F. Asti

Una vita mistica non è dissimile dal vivere secondo lo Spirito, in quanto il credente si apre al mistero trinitario coinvolgendo tutte le sue facoltà nel suo contesto vitale<sup>46</sup>. In questo modo si vuole superare una certa immagine della mistica legata solo alla fenomenologia dello straordinario per approdare al pensiero originario dei Padri della Chiesa che osservavano come il credente nel dialogare con la Santissima Trinità si immetteva nella familiarità di Dio fino a respirare la sua santità. Questa esperienza del mistero permea tutta la loro vita e la proietta nel futuro escatologico. La vita mistica è esperienza puntuale delle virtù teologali, del duro cammino ascetico che si apre all'unione con Dio per mezzo di Cristo. La vita mistica richiama così la rete di relazioni che si vanno creando quando Dio si stabilisce nel cuore del credente. L'intreccio di legami è frutto della carità che apre le porte non solo alla comunione fraterna quanto piuttosto è la spinta al possesso dei beni futuri. La vita mistica non è indicativa di una singola esperienza, bensì è l'insieme armonico di tutti coloro che incontrano Cristo. Ritorna l'elemento ecclesiale che caratterizza non già un singolo momento quanto tutta la vita del credente.

### 3.2.4. R. Zas Friz De Col

Se confrontiamo, poi, l'espressione vita mistica con vita cristiana, ci accorgiamo di un ulteriore angolatura che ha come base l'esperienza di incontro con Gesù Cristo. Per lo studioso Zas Friz la vita cristiana può essere articolata in quattro livelli. Nel primo la contemplazione viene assunta quale luogo privilegiato dell'esperienza cristiana; nel secondo la teologia mistica come espressione di quel vissuto. Segue la riflessione critica sul vissuto mistico e infine l'orientamento morale nella responsabilità di operare cristianamente<sup>47</sup>. L'idea di fondo del teologo si concentra sulla possibilità di offrire un ulteriore contributo nell'articolare maggiormente l'oggetto della teologia spirituale a partire dal vissuto mistico/spirituale. Luogo privilegiato dell'esperienza cristiana è proprio la contemplazione. Ciò che è ritenuto nello scorso secolo un epifenomeno della vita spirituale diventa ora il fulcro di rinnovamento della stessa teologia spirituale, nonché la sua possibilità di rinascita nel contesto teologico attuale. La vita cristiana trova la sua ragion

<sup>46</sup> F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*, LEV, Città del Vaticano 2009.

<sup>47</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana*, o.c., aggiungere pagine?



d'essere nella nozione di trasformazione che rimanda ad un'intensa attività dello Spirito nel delineare il cammino del credente.

L'autore ammette che la nozione di esperienza non è riuscita a contenere tutto il bagaglio di dati della teologia spirituale, per cui si dovrebbe parlare di "vissuto spirituale" o meglio di vissuto teologale. Quest'ultimo deve essere inteso come «un evento gratuito e salvifico da parte di Dio trinitario che entra in relazione con un fedele suscitando la fede, la speranza e la carità, facendo sì che il fedele creda, spera e ami il Dio trino. Il vissuto cristiano di Dio è sempre teologale. Non è semplicemente un'esperienza di Dio, ma l'esperienza di un'interazione concreta con il Dio della rivelazione cristiana che abbraccia tutte le dimensioni della vita, e perciò si specifica che si tratta di un "vissuto" che si prolunga nel tempo e non di un'esperienza puntuale»<sup>48</sup>.

Il tema della vita cristiana comprende due prospettive importanti, perché si possa parlare di trasformazione: il fare esperienza di Cristo e l'attualizzazione di quest'esperienza nel concreto esistenziale. L'aspetto esperienziale non elimina il ragionare teologico o non l'abbassa ad un livello inferiore, cioè quello della praticità, bensì è il fondo comune su cui si dovrebbe orientare tutta quanta la teologia. La vita del mistero e quella teologale si richiamano vicendevolmente, per cui il teologo non può far altro che prendere atto di una crescita nello Spirito del credente e di tutta quanta la Chiesa che si impegna a seguire il suo Signore nella via della santità. La vita cristiana sarà «un'iniziazione a un respiro eterno che inizia da una particolare consapevolezza "trascendentale" dell'atto fisico della respirazione»<sup>49</sup>. L'autore in maniera originale completa il suo percorso affermando che il fine ultimo della vita santa è la comunione eterna. Il soffio è all'origine della creazione; il respiro indicherà l'unione a Dio nel regno beato.

Dalle impostazioni del teologo gesuita emerge con chiarezza che l'incontro con Gesù determina il vissuto teologale del credente, per cui si lascia la nozione di esperienza per assumere quella di vissuto. Ma viene spontanea una domanda: cosa indichiamo per vissuto? Se vogliamo intendere l'esistenza del credente nel suo svolgersi potrebbe essere più confacente il termine vita. In effetti l'autore osserva che vissuto è vita possono essere concetti interscambiabili, in quanto il vissuto non indica solo ed esclusivamente ciò che riguarda un passato, ma tutto ciò che si apre al futuro.

### 3.2.5. J.M. García

J. García, teologo salesiano, considera l'esperienza come un passaggio basilare per giungere ad un vissuto personalizzante della fede<sup>50</sup>. Il suo studio ha per oggetto il vissuto spirituale cristiano, intendendo l'appropriazione che il soggetto fa della verità di Dio Trinità. In questo modo si può facilmente considerare la spiritualità come teologia, in

<sup>48</sup> Ivi 129.

<sup>49</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.

<sup>50</sup> J.M. GARCÍA, *La questione epistemologica della teologia spirituale*, in ID. (ed.), *Teologia e spiritualità. Un approccio intradisciplinare*, Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012. In stampa: J.M. GARCÍA, *Teologia del vissuto spirituale cristiano. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2012.



quanto lo scopo del teologo spirituale è di rendere intellegibile il mistero di Dio attraverso lo studio critico del vissuto che viene generato dalla fede in Gesù Cristo. Infatti potremmo definire tale vissuto qualificato, in quanto riguarda il credente con tutte le sue dimensioni. Il vissuto spirituale del credente è più dell'esperienza stessa, anzi esso si delinea come vita cristiana «che non viene definita soltanto dalla partecipazione del credente alla vita divina (trattato della grazia) ma, soprattutto, dall'esperienza vissuta, quale emerge già in modo normativo nella Sacra Scrittura e si cristallizza in modo privilegiato e qualificato nel vissuto dei santi, lungo il ricco percorso della tradizione ecclesiale». In effetti García pone sullo stesso livello le espressioni vissuto spirituale cristiano e vita cristiana, in quanto entrambe sono la manifestazione più completa di ciò che può percepire il credente nel suo incontro con Dio. Nelle sue riflessioni vi sono due caratteristiche importanti che denotano il cambiamento di impostazione del trattato di spiritualità. Innanzitutto la teologia studia l'esperienza cristiana, per cui la teologia spirituale non è altro che la personalizzazione credente dell'oggettività cristiana. In questo modo si tenta di unire il dato oggettivo della rivelazione e l'esperienza di questo dato vissuto dal credente.

Il processo di personalizzazione risulta fondamentale, in quanto mostra la dinamica dell'incontro fra Dio e l'uomo. Il credente accoglie Dio; entra in relazione con Lui, percepisce la sua intimità. Tale processo dinamico coinvolge particolarmente la facoltà intellettuale, per cui la fede diventa la virtù principe per aderire alla verità di Dio. García parla di un vissuto-sapere, volendo indicare il valore sapienziale dell'incontro con Dio. In questo cammino di personalizzazione un ruolo decisivo è dato dall'affettività che aiuta il credente a realizzare la sua maturità di fede in vista del possesso dei beni eterni. Il vissuto-sapere, per eccellenza, che può fare da modello ai credenti, è ancora quello dei santi. La santità, centro e culmine di ogni spiritualità cristiana, non è soltanto dottrinale, ma agisce realmente nella persona, come si dimostra dall'agire eccellente di tanti uomini e donne che hanno vissuto un rapporto di intima amicizia con Dio. Il processo di personalizzazione della fede risulta essere l'aspetto pratico che il teologo spirituale deve necessariamente coltivare. Non basta la riflessione critica sul vissuto spirituale per far emergere le prospettive oggettive dell'esperienza cristiana, ma c'è bisogno di rendere tale riflessione saporosa, perché il credente possa incamminarsi nella via della santità. La proposta di García tenta di unificare tutte le varie espressioni usate per indicare l'oggetto della teologia spirituale per indicare la loro sostanziale uguaglianza. L'incontro-comunione con Dio Trinità avviene nella realtà quotidiana, da cui il teologo trae quegli elementi utili per la crescita teologale.

### 3.2.6. *L. Borriello*

Un interessante testo di confronto con le tesi sopraindicate risulta lo studio di L. Borriello che si pone dalla parte della mistica per osservare il cammino intrapreso dai teologi spirituali in questi ultimi decenni. La sua riflessione chiarisce il rapporto che si instaura fra esperienza mistica e teologia mistica: «partendo dall'esperienza di Dio-uomo incarnato nel tempo e nello spazio si passa da un'esperienza mistica a una teologia della mistica per approdare ad una teologia mistica che ha un suo linguaggio particolare. Poiché per vita mistica intendiamo la vita stessa di Dio comunicata all'uomo tanto che



questi raggiunge la pienezza dello Spirito, si rende necessaria una mistagogia che evidenzi anche la differenza tra santità e mistica, tra fenomeni straordinari e mistica in genere, per aprire nuove piste all'indagine, che, in ogni caso, non possono prescindere dal mistero rivelato a quanti seguono Cristo Gesù»<sup>51</sup>.

I termini del confronto sono sempre, esperienza e vita, con le opportune qualificazioni che rimandano ad una diversa relazione che Dio instaura con l'uomo nel tempo e nello spazio<sup>52</sup>. Borriello osserva che l'esperienza dell'incontro produce una vita mistica, in cui Dio si comunica, perché l'uomo possa raggiungere la sua pienezza. La mistagogia è l'aiuto che la Chiesa offre nel far progredire il credente nella via della santità. La sottolineatura di Borriello è sul fatto di sdoganare l'esperienza mistica dai fenomeni straordinari, indicando la via della quotidianità come l'elemento di eccellenza presente nella vita e nelle opere dei mistici. L'ortoprassi dei contemplativi dovrebbe essere maggiormente considerata nello studio dell'esperienza mistica e non solo la loro ortodossia. Il metodo crisonomico consente di vagliare l'autenticità di ogni esperienza mistica o spirituale vissuta all'interno della Chiesa. I mistici insegnano a vivere l'unione con Dio nel concreto esistenziale, sono dei modelli possibili, in cui la presenza di Dio illumina e guida tutta la loro esistenza.

L'esperienza, per l'autore, è un assimilazione sempre progressiva del mistero nella fede. L'oggetto formale della teologia spirituale è «il mistero di Gesù di Nazareth, morto e risorto (= ascetica e mistica), celebrato nella comunità ecclesiale. Più precisamente, l'esperienza spirituale cristiana è costituita dall'esperienza pasquale di Gesù Cristo nel suo divenire esistenziale, che lo Spirito veicola nel vissuto della comunità dei credenti»<sup>53</sup>. Nell'esperienza mistica il contemplativo incontra il Cristo Crocifisso e Risorto che conduce all'intimità del Padre e dello Spirito Santo. Anche la percezione di un attributo di Dio fa immergere il mistico nel mistero trinitario, mistero di redenzione e di santificazione dell'intera umanità. La differenza fra esperienza mistica e spirituale è di tipo conoscitiva ed affettiva, per cui il contemplativo viene illuminato rispetto a chi progredisce faticosamente nell'adesione di fede. Il vissuto spirituale e quello mistico non sono, quindi, in contrapposizione, bensì rivelano l'unico mistero di fede che Dio ha voluto benignamente comunicare. I tre termini mistica, spiritualità e santità, pur nella loro diversità semantica, offrono tre prospettive che hanno un comune denominatore, la comunicazione della vita divina all'uomo. Mistica e santità hanno in comune la trasformazione, ma potremmo dire che anche la spiritualità ha di fondo la trasformazione per essere uno in Cristo. Tutti sono chiamati nel battesimo a diventare santi e ad essere mistici<sup>54</sup>. La riflessione di Borriello ci offre un ulteriore tassello per affermare il superamento del concetto di esperienza per approdare all'idea più ampia della vita in cui percepire il mistero di Dio fatto uomo per la salvezza del mondo.

<sup>51</sup> L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, LEV, Città del Vaticano 2009, 12.

<sup>52</sup> Ivi 61-79.

<sup>53</sup> Ivi 78.

<sup>54</sup> Ivi 237.



### 3.2.7. B. Secondin

Infine e non ultimo sono gli *Inquieti desideri di spiritualità* del carmelitano B. Secondin che rappresentano la volontà di rileggere la situazione dell'oggi per portare la teologia spirituale al suo impegno di aiutare il credente a vivere in profondità il mistero creduto e celebrato<sup>55</sup>. Il teologo inizia la sua riflessione sulla pluralità delle esperienze che il mondo oggi propone per approdare alla proposta cristiana. Il realizzarsi in Cristo Gesù è il fulcro, cui ruota l'intera vita spirituale del credente: «nella vita spirituale la risurrezione del Crocifisso appare così il mistero più personale di ciascuno dei credente. È anche, nel contempo, mistero universale che interessa tutta la Chiesa, popolo di Dio, il cui capo è il Crocifisso glorificato e Signore del cosmo e della storia»<sup>56</sup>. Una rinnovata concentrazione su Gesù Cristo può avvenire, solo se vi sono linguaggi adatti al tempo presente ed uno stile di vita che dia testimonianza del Crocifisso Risorto. L'ortodossia non può essere mai separata dall'ortoprassi. La vita cristiana si rivela nella condivisione delle esperienze di vita, in cui Cristo ha posto il suo sigillo.

L'esperienza dell'incontro con Cristo e la vita nella sua totalità spingono il credente a considerare il ruolo della comunità quale carne di fraternità e di salvezza. Il posto dell'esperienza spirituale è proprio nella Chiesa, in cui tutti si riconoscono fratelli per quella stessa carne che li ha generati e rigenerati nello Spirito. Per Secondin la teologia spirituale non solo ha come oggetto il realizzarsi del credente in Cristo, ma anche «deve difendere e promuovere la libertà della persona rispetto alle strutture che la opprimono o la condizionano, e allo stesso tempo, evidenziare il potenziale innovativo insito nella fede nel regno di Dio che viene»<sup>57</sup>. L'attenzione è alla personalizzazione della fede che avviene nel risvegliare la coscienza del credente di essere figlio di Dio, affrancato da qualsiasi forma di schiavitù. La libertà che Gesù Cristo ha voluto per la creatura è stata pagata a caro prezzo. Quella stessa libertà conduce il credente a vivere in pienezza lo Spirito camminando in novità di vita. Per il teologo l'itinerario che la spiritualità cristiana propone deve rifarsi al paradigma dell'iniziazione cristiana riletta nella cultura antropologica e teologica attuale: fase fondativa (vita battesimale nel quotidiano), fase della maturità (libertà filiale, crescita sociale creativa e costruttiva) e fase dell'unificazione mistica, vertice dell'esperienza spirituale cristiana. Tali fasi non sono da intendere come un susseguirsi armonico di tempi quanto piuttosto esperienze di crisi e di conversione che conducono ad una più profonda comprensione del proprio rapporto con Dio fino a realizzarsi nella comunione eterna.

## 4. Per una vita secondo lo Spirito

Mossi dalla situazione attuale, dall'avanzare dell'era digitale ci poniamo una domanda: quale teologia spirituale proporre per dare una risposta adeguata alle molteplici

<sup>55</sup> B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, EDB. Bologna 2012.

<sup>56</sup> Ivi 128.

<sup>57</sup> Ivi 145.



esigenze del cristiano di oggi? Gli studiosi di spiritualità osservano come sia necessario assumere un modello complesso di riflessione dove la vita o vissuto spirituale siano il centro di interesse della disciplina senza abbandonare la categoria esperienza, ma chiarendola negli odierni contesti culturali e religiosi.

I problemi emersi da affrontare, perché la vita spirituale o vissuto spirituale abbiano ancora un senso possono essere raggruppati sotto tre complesse espressioni. La difficoltà di un acceso individualismo produce una chiusura al concreto esistenziale. La virtualità diventa esperienza di un mondo parallelo che non rispecchia la fatica del vivere e del pensare. Il processo di depersonalizzazione conduce ad un impoverimento dei valori umani e spirituali, per cui l'uomo del digitale si ritrova solo immerso nella propria immaginazione.

Il rischio delle comunità virtuali è quello di non considerare l'importanza del territorio e della cultura locale che è necessaria ad ogni tipo di esperienza. Creare comunità virtuali comporta l'esclusione delle diversità per assumere solo l'identico, ciò che è comune. La crescita affettiva e cognitiva avviene a partire da ciò che è contrario, perché forma ad un continuo processo logico ed esperienziale.

Infine il messaggio da annunciare non può essere considerato meno del mezzo che lo trasmette. La consapevolezza della strumentazione risulta essere necessaria, in quanto tali mezzi non si oppongono al rapporto faccia a faccia, ma devono essere di aiuto nel favorire una relazione interpersonale reale, in cui anche il fattore crisi diventa centrale per la comune crescita sociale e spirituale.

#### ***4.1. Teologia Spirituale e vita secondo lo Spirito***

Tali categorie di problemi ci spingono a considerare la vita secondo lo Spirito come la risposta che la teologia spirituale può offrire per corrispondere alle attuali esigenze. Il camminare nello Spirito non è certo un'invenzione nuova quanto una ripresa ed un approfondimento del tema spirituale con parole comprensibili al credente di oggi. Non bisogna correre indietro alle mode per essere sinceri testimoni del vangelo di Cristo quanto piuttosto bisogna indicare la via maestra, perché in ogni era si possa essere felici. La fede spinge ad una rinnovata conoscenza dell'uomo e delle sue potenziali nel trasmettere il messaggio di salvezza. L'umanizzazione prodotta dalla fede ci muove a considerare l'importanza dell'incontro personale che si instaura con Dio e con gli altri. La teologia spirituale non può non interrogare l'antropologia, perché possa corrispondere al suo fine, cioè aiutare nel cammino di crescita spirituale il credente come tutta quanta la comunità cristiana. I teologi spirituali sono sentinelle che intercettano i cambiamenti, percepiscono le difficoltà ed offrono un percorso spirituale a chi naviga in internet o che è nativo in questa nuova era. Il vivere secondo lo Spirito comporta un'esperienza umanizzante, là dove il mezzo non è più importante del messaggio, anzi quest'ultimo è la ragion d'essere dei diversi mezzi che il credente può utilizzare per far conoscere e condividere la propria esperienza interiore. Partire dall'uomo nella sua situazione ci consente di aprire l'orizzonte della teologia spirituale al mondo di oggi. Nelle parole di C. Garcia troviamo l'anellito alla trascendenza che l'uomo digitale ancora presenta e che ha bisogno di chiarire e far emergere dal fondo virtuale in cui vive: «quanto l'uomo sperimenta di sé, della sua



relazione con l'altro, col mondo che gli gira attorno, con la Parola rivelatrice, con il sacramento di salvezza, e, in definitiva, con l'incontro personale per la fede in Gesù, sfocia in ultima analisi in una percezione oscura di un *più-in-là*, che dà il senso ultimo a tutte le cose»<sup>58</sup>. Quel *più-in-là* ci spinge a trovare il di qua della storia, quel insostituibile mezzo comunicativo che è l'uomo stesso, le sue sensazioni, i suoi sentimenti.

#### 4.2. Vita secondo lo Spirito e mondo virtuale

Nel mondo digitale dove l'atrofia dei sensi sembra provocare l'allontanamento dell'uomo dalla sua realtà storica, il teologo spirituale propone un'educazione dei sensi spirituali<sup>59</sup>. Riportare l'uomo dal virtuale al concreto è possibile solo educandolo alla tattilità, all'odorare nuovamente il profumo del concreto. Non possiamo nascondere o non possiamo abbandonare ciò che fa dell'uomo un attento conoscitore del mondo, cioè la sua sensibilità. «Noi abbiamo l'esperienza delle cose quando, per mezzo dei sensi, le conosciamo nella loro singolarità»<sup>60</sup>.

La sensibilità fisica è mezzo di quella spirituale, attraverso di essa gustiamo un incontro, tocchiamo con mano sentimenti, sentiamo la bellezza dello stare insieme. Il ridurre ai sensi spirituali fa superare l'individualismo che può provocare l'eccesso di utilizzazione dei mezzi di comunicazione. La bellezza del mondo e la sua conoscenza passa per la via del sensibile. Origene individua questa via come la più idonea per valorizzare l'uomo nella sua totalità. È proprio questa via che lo avvicina a Dio e lo rende sempre più simile a Lui. La fede è conoscenza che si sperimenta nell'incontro saporoso, tattile, profumato con Dio.

Dare vita ad una teologia a partire dalla vita secondo lo Spirito comporta un considerare essenzialmente l'uomo nelle sue peculiarità. Sono proprio i sensi spirituali che fanno dell'esperienza dallo Spirito una novità da annunciare sempre e ovunque. K. Rahner nel delineare la teologia sottolinea il valore dell'esperienza dallo Spirito, indicando degli esempi storici tra cui proprio il percorso dei sensi spirituali come esperienza che attraversa tutto quanto il cristianesimo<sup>61</sup>.

L'esperienza dell'incontro fonda e dà senso alla vita, al vissuto del credente che assimila il messaggio fino ad essere in unione con la Persona di Gesù Cristo. Il dialogo indica che vi è una relazione fra amici e non una considerazione su di un personaggio storico. Il credente fa esperienza di Gesù Vivente nello Spirito Santo grazie alla percezione della sua presenza in se stesso e nella comunità credente.

I sensi spirituali aprono l'uomo alla presenza di Dio. L'uomo avverte di stare dinanzi a Dio esercitando tutte le sue potenzialità. In questa relazione sente di essere aperto al

<sup>58</sup> C. GARCIA, «Cammini di 'esperienza' di Dio, oggi», in AA.VV., *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, LEV, Città del Vaticano 2004, 143-164, in particolare 157; ID., *Teologia spiritual contemporanea*, Monte Carmelo, Burgos 2002.

<sup>59</sup> P. SEQUERI, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001; M. PERNIOLA, *Del sentire*, Einaudi, Torino 2002; G. ZURRA, *I nostri sensi illumina. Coscienza, affetti e intelligenza spirituale*, Città Nuova, Roma 2009.

<sup>60</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 54, a 5.

<sup>61</sup> K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, Edizioni Paoline, Roma 1978, 133-196.



mistero di Dio e che, anzi, Dio stesso si comunica e si rivela facendolo partecipe della sua vita intima. Dio lo fa essere presente a se stesso, agli altri e al mondo intero. I sensi spirituali dischiudono il credente ad una rinnovata conoscenza non solo delle sue potenzialità, ma del suo stare in comunità.

I sensi spirituali sono un mezzo per entrare in relazione con tutti i membri della propria comunità condividendo l'esperienza dell'incontro che è unione con Dio vivente e presente nella storia. La sfumatura ecclesiale non è qualcosa di aggiuntivo, quanto piuttosto è fondamentale, perché la sensibilità spirituale diventi veicolo del messaggio da trasmettere agli altri. I sensi spirituali non sono solo del singolo, ma della Chiesa, corpo mistico di Cristo. Quest'espressione, per uscire fuori metafora, ha un senso, se viene considerato un corpo vivo che si relazione al mondo e che trasmette con la propria sensibilità l'esperienza dell'incontro con Gesù Cristo. La Chiesa fa esperienza di Cristo; vive camminando nello Spirito; si proietta nell'abbraccio del Padre. Non si vuole trasferire sensi e sensazioni dal singolo ad una realtà complessa, ma si vuole affermare che l'esperienza del singolo è vera e sincera nella comunione ecclesiale caratterizzata da cultura e territorio ben precisi e circoscritti. I sensi spirituali hanno il compito di far passare il credente dall'individualismo alla relazione comunitaria. Tutti condividono l'unica esperienza di incontro con il Dio Trinità; vivono nella comunione divina oggi per essere tutti trovati uno in Cristo.

La vita secondo lo Spirito trova il suo slancio dall'appropriazione rinnovata dei sensi del credente. L'unione all'oggetto desiderato Gesù Cristo avviene quando il credente ascolta la parola di salvezza. La professione di fede dipende dall'accoglienza della parola ascoltata e vissuta nel concreto di ogni giorno. Tale professione è legata alla predicazione che ha forza e vigore, perché è sempre ancorata alla parola che Dio ha comunicato alla creatura (Rm 10, 16-17). L'ascolto della parola di Cristo immette il credente nella familiarità di Dio; lo fa partecipe del suo progetto di santificazione delle realtà create. Il processo di santità non è altro che far raggiungere l'uomo alla sua piena maturità in Cristo Gesù (Ef 4, 13).

### **4.3. Maturità spirituale e affettiva**

Tale maturità consiste nello sviluppo della conoscenza per fede (Fil 3, 8-14). La conoscenza è un'immergersi saporoso nella vita di Gesù Cristo, condividendo i suoi stessi sentimenti. Far propria la sua risurrezione significa partecipare alle sue sofferenze per poter possedere il premio promesso, cioè quello di essere unito a Lui nell'eternità. San Paolo sottolinea sempre che la conoscenza di Gesù Cristo è un essere unito a Lui sperimentando la sua vita. Non vi è sostituzione, ma un fluire di grazia dall'Uno all'altro. Tale esperienza è un'operazione dello Spirito Santo che farà conoscere tutto ciò che è di Cristo, anzi sarà la memoria perpetua di Cristo nel credente (Gv 14, 26). A tal proposito G. Moioli delineava l'uomo spirituale come memoria di Cristo, volendo affermare che lo Spirito Santo agisce in Lui rendendolo testimone credibile del vangelo di salvezza: «l'uomo spirituale è memoria di Cristo. Lo Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo, rende l'uomo spirituale memoria di Cristo. Memoria, però, non vuol dire ripetizione. Se fosse ripetizione sarebbe un salto all'indietro, un'astrazione dal tempo, quasi che il tem-



po non esistesse e lo Spirito ci portasse indietro al tempo di Gesù Cristo. La memoria non è questo esprimere invece lo storicità dell'esperienza del cristiano»<sup>62</sup>. Lo Spirito Santo muoverà la conoscenza del credente ad intraprendere il cammino di santità. Nel processo conoscitivo per fede vi è un'estrema collaborazione fra il credente e lo Spirito. Senza la cooperazione non si può parlare di vera libertà da parte dell'uomo.

La parola ascoltata muove l'affettività del fedele e non solo il suo intelletto. L'amore di Cristo sorpassa ogni conoscenza al fine di essere ricolmi della pienezza di Dio (Ef 3, 19). La dimensione affettiva entra nella vitalità dell'incontro fra Dio e la sua creatura. I sensi si aprono alla dimensione sentimentale orientando tutto l'uomo verso il Sommo Bene conosciuto ed ora desiderato. San Paolo individua così un punto centrale della costituzione dell'uomo che entra in relazione con Dio. L'amore annunciato e vissuto da Gesù Cristo è il motore che muove ogni tipo di conoscenza. Il sentimento, quindi, non è qualcosa di passeggero e di instabile tanto da non dare vita ad una conoscenza oggettiva, quanto piuttosto è la vera scienza che sostiene la comunione dei santi. L'amore è fonte di conoscenza che ha bisogno, come tutte le attività dell'uomo, di essere purificate dalle scorie dell'egoismo. È a partire dall'amore che si può conoscere l'ampiezza, l'altezza e la profondità di Dio. Grazie alla dimensione affettiva che l'uomo si supera, fino ad affermare di voler possedere Dio. È l'amore che lo dilata fino ad essere dimora della Santissima Trinità.

Il camminare sospinti dallo Spirito sarà autentico, quanto il credente esprimerà la sua conoscenza affettiva di Cristo nel concreto della sua esistenza. Vi è non solo una retta conoscenza che viene coltivata dalla comunità dove lo Spirito insegna la vita di Cristo, ma vi è una retta prassi che rimanda il fedele alla testimonianza di vita. L'esperienza liturgia è una gioiosa lode a Dio per la sua magnanimità nell'abbassarsi a condividere la vita della sua creatura (Col 3, 16-17). La confessione della propria vita dinanzi a Dio è un impegno a lodarlo ringraziandolo dell'amicizia e promuovendo una vita santa. La vita secondo lo Spirito si esprime in una vita autentica a livello personale e comunitario. La fede nel Signore Gesù è esperienza di una vita risorta con Lui per godere dei benefici della vita eterna. La gratitudine del dono ricevuto della sua vita spinge il credente a interessarsi del mondo, assumendo le responsabilità per il rinnovamento dell'umanità. La morale del cristiano non è frutto di obbligazioni e di divieti quanto piuttosto di salvaguardia della sua vita e della comunità in vista dell'unione con Lui.

L'interesse per il regno presente non è disistima per quello escatologico, anzi è nell'oggi che quel regno si realizza per essere pieno nel futuro. La vita nello Spirito è vivace e critica partecipazione alle sorti dell'umanità. Vivere secondo verità nella carità impegna la responsabilità del singolo come di tutta la Chiesa. La collaborazione di tutti i membri fa fiorire il corpo mistico di Cristo (Ef 4, 15-16). E questa crescita influisce positivamente nella società, producendo modelli di vita diversi e sostenibili rispetto al minimalismo che spesso l'uomo ricerca. Il camminare secondo lo Spirito comporta una chiara visione di ciò che limita il credente nel suo rapporto con Dio e con gli altri. La consapevolezza del limite spinge in avanti e motiva maggiormente la crescita spirituale (Gal 5, 16-25).

<sup>62</sup> G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 1994, 33.



#### 4.4. *Vita spirituale e vita mistica*

L'esperienza di Dio vissuta quotidianamente si esprime nella testimonianza dei santi e dei mistici. Uomini e donne che indicano la reale possibilità di stare insieme a Dio anche nel mondo digitale. Particolarmente la via mistica può essere considerata quale percorso privilegiato in cui riscoprire la sensibilità spirituale e l'incontro con gli altri. Non si può emarginare la mistica cristiana al rango solo di fenomenologia, ma ha bisogno di essere riposizionata all'interno del vissuto di grazia che il credente sperimenta. Per Moiola «l'esperienza mistica serve alla fede, esprime la fede, è normata dalla fede. Ogni modo di vivere la fede diventa testimonianza ed anche l'esperienza mistica serve a quel luogo della fede che è la Chiesa e ne esprime la fede»<sup>63</sup>. Certo non è un'esperienza per tutti, perché dono concesso nella sua liberalità da Dio per la comune edificazione del singolo come di tutta quanta la Chiesa. Si potrebbe sottolineare, invece, la reale consistenza di una vita mistica, là dove il credente si apre al mistero e vivere per il mistero. Nell'era del digitale non è un'utopia l'esperienza spirituale, né è impossibile vivere nel mistero di Dio. Il passaggio ad Ovest è pensabile solo a partire dalle ricchezze che Dio ha custodito nel cuore dell'uomo. Il teologo spirituale ha il compito di ricercare tali ricchezze, mostrarle perché possano essere di comune utilità. Solo chi pone sul petto di Cristo il proprio orecchio sarà teologo. L'apoteigma di Evagrio Pontico diventa una sfida per oggi: da Internet ai sensi spirituali, un percorso inverso per riappropriarsi dell'umanità nascosta dietro ad un monitor.

## Conclusioni

È ancora possibile nell'era digitale la vita cristiana, quella battesimale e santa? Bisogna considerare l'uomo nel suo divenire storico, a cui è rivolto sempre il vangelo di salvezza, fosse l'uomo bionico o quello che vive agli estremi confini della galassia. La vita di fede non è determinata dai mezzi, ma dalla realtà dell'incontro che può avvenire in circostanze e spazi diversi. L'incontro fra la Trinità e la creatura si svolge nel segreto della propria coscienza, là dove l'uomo esprime tutte le sue potenzialità. L'umanizzazione che produce la fede o la personalizzazione che prende avvio dall'incontro con l'Altro non possono essere annullate, pena la stessa sopravvivenza dell'uomo. La perfezione è il raggiungere la piena maturità in Cristo. Tale traguardo è reso possibile per l'irriducibile senso dell'Altro che sta alla base del sentire umano. Sensi, sensazioni e sentimenti non saranno facilmente riproducibili, resteranno quel *quid* umano che lo rende unico nell'universo. La vita spirituale e mistica si fonda sulla relazione con l'Altro e gli altri che dà origine alla conoscenza e all'approfondimento dei propri rapporti spirituali e sociali. I teologi spirituali hanno ancora di più il compito di offrire ad un mondo virtuale la possibilità di passare a quello reale in cui Cristo Gesù motiva ogni relazione umana. Essi sono sentinelle che intercettano le novità del mondo per far fluire la rivelazione nella vita di ogni giorno.

<sup>63</sup> Ivi, 73.



PRIMO FORUM NAZIONALE  
DI DOCENTI DI TEOLOGIA SPIRITUALE

# La Teologia spirituale nel contesto teologico italiano

## *Presentazione di diversi programmi di Teologia spirituale in Italia*

Come si è accennato nell'introduzione, in questa seconda sezione si presentano la descrizione dei programmi di teologia spirituale offerti in diverse università e facoltà italiane. Le presentazioni sono divise in modo da dare, in un primo momento, alcune indicazioni di tipo storico, con l'obiettivo di contestualizzare temporalmente il programma, per poi offrire le linee guida che lo orientano mediante una descrizione del curriculum in vigore per l'anno accademico 2012-2013.

Le relazioni qui riportate seguono l'ordine con cui si sono presentate durante lo svolgimento del *Forum*: Pontificia Università *Antonianum* (Roma), Pontificia Università Gregoriana (Roma), Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano), Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* (Roma), Università Pontificia Salesiana (Roma), Studio Teologico S. Paolo (Catania), Pontificia Università della Santa Croce (Roma), Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum* (Roma), Facoltà Teologica del Triveneto (Padova).



PONTIFICIA UNIVERSITÀ ANTONIANUM  
Istituto Franciscano di Spiritualità

## La licenza in teologia con specializzazione in spiritualità: struttura e caratteristiche

di Paolo Martinelli, OFM<sup>Cap</sup>\*

### Breve notizia storica

L'Istituto Franciscano di Spiritualità (IFS) inizia la sua attività con l'anno accademico 1970 - 1971. Questa istituzione viene promossa fin dall'inizio dall'Ordine dei Frati Minori Cappuccini all'interno della Facoltà di Teologia dell'allora Pontificio Ateneo, oggi Pontificia Università *Antonianum*, dell'Ordine dei Frati Minori<sup>1</sup>. La sua origine si trova nella volontà di avere uno strumento istituzionale in cui esprimere la collaborazione scientifica e accademico-formativa nell'ambito della famiglia francescana, aperta al confronto con l'intero panorama della spiritualità<sup>2</sup>.

Ovviamente non è da dimenticare il contesto ecclesiale in cui l'Istituto ha la sua origine. Ci troviamo negli anni successivi alla celebrazione del Concilio Vaticano II. A partire soprattutto dalla Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, dal Decreto sulla vita religiosa *Perfectae Caritatis*, e da taluni interventi magisteriali successivi<sup>3</sup> si sente crescere la necessità di avere strumenti per l'approfondimento della propria spiritualità, riscoprendo le proprie fonti carismatiche. La nascita dell'Istituto Franciscano di Spiritualità costituisce pertanto in un certo senso un atto di ricezione del concilio Vaticano II da parte della famiglia francescana.

\* PAOLO MARTINELLI, OFM<sup>Cap</sup>, docente di Teologia degli stati di vita alla Pontificia Università Antonianum, Via Merulana, 124 - 00185 Roma, e invitato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana. In questo intervento si utilizzano anche contributi dei seguenti professori: Mario Cucca, Alvaro Cacciotti, Luca Bianchi, Leonhard Lehmann, Marco Guida, Wieslaw Block, Pietro Messa, Albert Schmucki.

<sup>1</sup> L'Istituto viene poi approvato e riconosciuto dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica nel 1972. Cf. CONGR. DE INST. CATH., decretum 1972 maii 20, prot. N. 1466/69; ID., Epistula, 1972 iun. 21, ad rectorem Pont. Ath. Antoniani, in Pontificium Athenaeum Antonianum annis 1972-1974, Romae 1975, 277-279

<sup>2</sup> Particolarmente espressiva del carattere interfrancescano dell'Istituto è la lettera che i Ministri Generali pubblicano il 14 marzo 1976 circa l'importanza dell'*Istituto Franciscano di Spiritualità* e la presenza, lungo la sua storia, di professori e studenti appartenenti alle diverse realtà della famiglia francescana.

<sup>3</sup> Si ricordi che già il *motu proprio* di Paolo VI, *Ecclesiae Sanctae*, precisa il senso della formazione dei religiosi (cf. nn. 33-38): AAS 58 (1966), 758-787; si ricordi poi Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *Potissimum Institutioni. Direttive sulla formazione negli Istituti religiosi* (2 febbraio 1990).



Recentemente abbiamo celebrato i 40 anni di attività dell'Istituto con una giornata di studio (4 aprile 2011) e con una pubblicazione che ne riassume la storia, la ricerca e la produzione scientifica<sup>4</sup>.

Tra i docenti che hanno prestato il loro servizio in questi anni vi sono grandi autorità nel campo della spiritualità francescana, della ricerca storica e sistematica. Basti pensare a questo proposito ad alcuni nomi "storici" come Kajetan Esser, Anastasio Matanić, Lazzaro Iriarte (primo pro-preside dell'Istituto ed in un certo senso anche suo ispiratore), Optatus van Asseldonk, Antonio Maria Blasucci, Cristoforo Bove e Raffaele Pazzeffi, solo per citare qualcuno tra i più noti.

Una parola a parte va riservata per mons. Luigi Padovese. Dal 1987 al 2004 è stato preside dell'Istituto. Chiamato ad essere Vicario Apostolico dell'Anatolia in Turchia, l'11 ottobre del 2004, e diventato uno dei protagonisti sul piano internazionale del dialogo interreligioso e della difesa delle minoranze religiose, è riuscito a continuare la collaborazione con la nostra realtà accademica attraverso l'offerta di corsi intensivi. Il 3 giugno del 2010 è stato barbaramente ucciso. Alla sua memoria è stata recentemente istituita una cattedra di spiritualità e dialogo interreligioso.

Nella descrizione del cammino fatto in questi anni occorre ricordare la massiccia proposta di convegni e simposi internazionali offerti dal nostro Istituto. In particolare vanno menzionati i Simposi su san Paolo a Tarso-Antiochia e su san Giovanni a Efeso, diretti proprio da Mons. Padovese, a partire dal 1989.

Unitamente a questi incontri, l'IFS è stato ed è tuttora anche promotore dei Simposi intercristiani a svolgimento biennale, in cui teologi cattolici e ortodossi greci, della università *Aristotiles* di Salonicco, si confrontano su temi di vita spirituale a grande impatto ecumenico. L'iniziativa rappresenta un significativo momento di conoscenza e di stima reciproca, che le massime autorità della Chiesa cattolica ed ortodossa non hanno mancato di salutare con favore<sup>5</sup>. A tutto ciò occorre unire convegni e giornate di studio, di cui si pubblicano regolarmente gli atti, su problematiche di carattere francescano e di attualità ecclesiale e sociale.

Parte della proposta formativa sono le visite guidate dai nostri professori ai luoghi francescani significativi per la storia e la spiritualità (Assisi, Umbria, Valle Reatina, Roma "francescana", La Verna, etc).

Particolarmente apprezzato è il corso itinerante riguardante la storia della Chiesa. La città di Roma costituisce una grandissima risorsa formativa dal punto di vista spirituale, culturale e storico. Valorizzando tale risorsa, l'IFS propone a tutti gli interessati una serie di incontri introduttivi ai passaggi fondamentali della storia della Chiesa. In ogni incontro, dopo la lezione del docente viene offerta una visita guidata di alcuni monumenti, chiese o musei della città di Roma, esemplificativi del tema preso in esame.

L'Istituto promuove il lavoro di ricerca interdisciplinare, soprattutto attraverso seminari di studio per docenti. In particolare il lavoro verte sull'approfondimento della identità e compito della teologia spirituale e sul suo statuto epistemologico. Oltre a tale

<sup>4</sup> Cf. P. MARTINELLI (ed.), *La teologia spirituale oggi: identità e missione*, EDB, Bologna 2012.

<sup>5</sup> Ne sono testimonianza i messaggi autografi fatti pervenire in queste circostanze da Giovanni Paolo II, da Benedetto XVI e dal Patriarca di Costantinopoli, Bartolomeo I.



riflessione, i docenti si impegnano in alcuni progetti comuni di ricerca. Recentemente è stata pubblicata una miscellanea in occasione dell'*VIII centenario della approvazione della proto regola di san Francesco* ed un volume in occasione dell'*VIII centenario degli inizi dell'esperienza di Chiara d'Assisi*, sul rapporto *maschile e femminile* nella vita consacrata francescana.

Inoltre l'Istituto, in collaborazione con altri enti, promuove la ricerca interdisciplinare sul tema della vocazione francescana in riferimento alle sue problematiche e prospettive, mediante la promozione di incontri, pubblicazioni e seminari interdisciplinari. In particolare, dal gennaio 2007, grazie a un trattato di cooperazione tra la Pontificia Università *Antonianum* e la *Philosophisch- Teologische Hochschule* di Münster (Germania), l'Istituto collabora alla costituzione di un asse europeo di ricerca sulle tematiche teologico-spirituali mediante lo scambio di docenti e studenti e la promozione di iniziative di formazione ad alto profilo accademico.

L'Istituto inoltre promuove fin dal suo sorgere numerose pubblicazioni che hanno trovato posto in proprie collane (Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi) e in collaborazione con varie case editrici attive nel mercato internazionale (in particolare la collana "Teologia spirituale" delle Edizioni Dehoniane di Bologna).

## L'attuale offerta formativa per la licenza in teologia con specializzazione in spiritualità

### *L'offerta formativa*

Il corso di licenza in teologia con specializzazione in spiritualità prepara gli studenti alla *docenza delle materie teologico spirituali* di carattere generale e delle discipline inerenti la storia, le fonti e la spiritualità francescana. L'offerta di corsi di carattere formativo e psicopedagogico mira a preparare gli studenti anche all'assunzione professionale di *ruoli formativi*, in particolare nelle comunità di vita consacrata. Inoltre, lo studente, attraverso l'itinerario accademico proposto, sarà in grado di assumere il compito di *operatore culturale* nell'ambito di centri di animazione culturale, biblioteche, musei, archivi diocesani e conventuali. Infine, la licenza introduce lo studente alla ricerca, fornendo gli strumenti del lavoro scientifico e aprendo la strada al dottorato di ricerca.

In risposta alla domanda presente nella famiglia francescana in merito alla formazione dei formatori e in ascolto dell'invito del Magistero della Chiesa a tutti gli istituti di vita consacrata a operare un rinnovamento profondo delle metodologie formative, l'IFS propone anche *un master in formazione per formatori*. Lo scopo è di offrire una conoscenza dei principi e delle dinamiche del percorso formativo, con particolare riferimento alle istituzioni di vita consacrata, alle comunità cristiane e ai gruppi ecclesiali.

Infine, l'IFS offre un *Corso annuale di introduzione alla spiritualità* e un corso al *Diploma in Spiritualità*, della durata di due anni, cui possono accedere coloro che sono in possesso di un titolo di studio medio superiore. L'ampia proposta accademica consente la costruzione di programmi personalizzati particolarmente adatti per periodi sabatici (semestrali o annuali) di studio e aggiornamento.



### ***Le cattedre e docenze fondamentali***

L'offerta formativa, oltre agli insegnamenti comuni a tutta la facoltà di teologia, è organizzata intorno a nove discipline fondamentali. Esse riguardano i temi di teologia spirituale generale, di francescanesimo e di formazione alla vita spirituale, con particolare riferimento alla vita consacrata, in prospettiva francescana. Presentandole ora in breve rassegna si intende mettere in evidenza la logica sottostante alla nostra proposta.

La struttura della licenza (4 semestri) prevede una serie di insegnamenti frontali obbligatori (intorno alle cattedre istituite) e opzionali, legati agli insegnamenti fondamentali, ma anche a nuove frontiere della spiritualità<sup>6</sup>, particolarmente legate alla metodologia interdisciplinare. Inoltre vengono proposti nei due anni di studio 2 seminari, con piccoli gruppi di studenti, per favorire il lavoro stretto con il docente.

Recependo le indicazioni del processo di Bologna, abbiamo valorizzato nel *curriculum* la partecipazione alle giornate di studio e a convegni, con relativa ricerca e scrittura di elaborati; tali lavori, quando seguiti adeguatamente, si rivelano particolarmente utili all'apprendimento del metodo di ricerca da parte degli studenti.

Gli studenti vengono gradatamente accompagnati nello studio con un percorso pedagogico a tappe successive, che va dai corsi introduttivi (primo anno) fino a quelli più specificatamente monografici (secondo anno).

#### *a) area di teologia spirituale generale*

1. *Teologia spirituale biblica.* Si parte dalla convinzione che ogni vicenda spirituale decisiva per il popolo cristiano ha avuto la sua matrice nella S. Scrittura, nell'accoglienza esplicita e determinata di una parola capace di trasformare la vita e la società. La storia della comunità cristiana viene per lo più interpretata come promossa da uomini e donne particolarmente dotati di intelligenza spirituale e di amorosa dedizione agli altri; e probabilmente non si evidenzia abbastanza che è la forza stessa della Parola, la sua essenziale natura profetica a farsi strada nel cuore umano, plasmandolo e guidandolo su vie di inaudita perfezione. È il dinamismo intrinseco della parola di Dio, vivente perché ripiena di Spirito (*Eb* 4,12; *1Pt* 1,23), Parola efficace, che, emessa dal Creatore, non ritorna a Lui senza aver conseguito lo scopo per cui l'ha inviata sulla terra (*Is* 55,11), a muovere, nel pieno rispetto dell'umana libertà, le file della storia, conducendola verso il destino inteso da Dio, che è l'alleanza comunione tra il Padre e i suoi figli. Per questo, lo studio teologico della Sacra Scrittura – le cui narrazioni costituiscono il paradigma originario attestato di ogni relazione con Dio – si pone al cuore stesso della Teologia Spirituale (e della Teologia *tout court*).

*Il metodo* assume una prospettiva tendenzialmente globale, con un approccio che non può avere il carattere analitico e dimostrativo caratteristico dello studio propriamente esegetico, ma che lo suppone; lo studio teologico-spirituale della Scrittura è determinato non tanto da una particolare modalità di fare Teologia Biblica, quanto piuttosto

<sup>6</sup> Alcuni degli ambiti affrontati: sociologia e spiritualità; spiritualità e management, arte, spiritualità e francescanesimo.



sto da una particolare attenzione a quelle tematiche che permettono più chiaramente di far emergere la soggettività della risposta libera dell'uomo (anche negativa) di fronte alle differenti modulazioni della rivelazione divina, cioè dell'agire di Dio nella storia. Queste tematiche vengono studiate secondo un ordine *logico*, in conformità con i diversi ambiti di manifestazione (antropologica, sociologica, istituzionale) oppure secondo diversi aspetti del tema stesso e tenendo presente come il tema stesso viene trattato nelle tre parti strutturanti il Primo Testamento (secondo il modo con cui lo ha trasmesso la tradizione ebraica) e nel Nuovo Testamento, secondo le sue parti strutturanti. Per quanto, allo stato attuale, i corsi riguardanti le pagine del Primo e del Nuovo Testamento siano differenziati, si sta studiando una modalità più "inclusiva" di trattazione.

2. *Storia della spiritualità*. L'intento della cattedra e dei corsi che la compongono è quello di introdurre allo studio della storia della spiritualità, aiutando gli studenti ad accostarsi alle principali tematiche spirituali emerse nei secoli dell'esperienza cristiana. L'oggetto è dunque il vissuto cristiano nella sua evoluzione storica con particolare riferimento all'esperienza e all'insegnamento di coloro che si sono distinti per la loro santità. Il metodo consiste innanzitutto nell'analisi della storia, dei fondamenti e dei dinamismi specifici delle varie epoche. Vengono poi esaminati i principali autori spirituali, facendo emergere da ciascuno di essi, quando è possibile, una tematica che lo caratterizza o è a lui particolarmente cara. Ogni tema viene documentato a partire da qualche pagina significativa dell'autore trattato, perché gli studenti abbiano la possibilità di accedere direttamente ai testi degli autori stessi. I corsi che compongono la cattedra sono quattro e seguono appunto l'evoluzione storica della spiritualità nelle varie età: età patristica, età medievale, età moderna, età contemporanea.

3. *Teologia spirituale sistematica*. La cura primaria è quella di offrire una propedeutica della teologia spirituale a partire dalla sua attuale collocazione nell'ambito degli studi specializzati di teologia. Affinità e differenze tra teologia dogmatica e ambito spirituale. La problematica tra teologia e spiritualità dà, così, adito al suo statuto epistemologico attraverso una disamina articolata e complessa. Dopo la trattazione delle questioni introduttive, comprensive di un necessario riferimento storico, si perviene alla specificità della riflessione spirituale finalizzata alla acquisizione critica degli strumenti teologici. La problematica è attivata nella ricerca di una scientificità tra teologia e spiritualità con metodo storico e teologico che attinge da una analisi tra teologia e spiritualità e i maestri spirituali che fruttano definizioni e descrizioni della teologia spirituale. Analisi dunque delle fonti che permette uno sviluppo organico e sistematico dei temi spirituali: 1. La via negativa della teologia e l'esperienza religiosa. Esperienza e linguaggio dell'esperienza. L'esperienza mistica: vita di fede. L'uomo animale, razionale e spirituale. Le tre vie. 2. Le condizioni imprescindibili per una vita cristiana consapevole e responsabile. La trascendenza dello spirito come struttura interna a priori. Il rapporto intimo e diretto tra Dio e l'uomo: sue figure. 3. Comunicazione e comunione. Imitazione e sequela. Realismo e idealismo. Ascesi e mistica. 4. L'allegoria amorosa della vita spirituale. La preghiera. 5. Quale umanesimo? Linee della testimonianza francescana. Temi, prospettive e orientamenti contemporanei. In maniera più specifica si pone attenzione sulla *Metodologia* del lavoro teologico spirituale. 1) Che cos'è la teologia; le fonti del lavoro teologico; le tappe



fondamentali del metodo teologico e i suoi modelli principali. 2) La spiritualità come disciplina teologica. Il problema del metodo e i principi metodologici della spiritualità. Natura e fonti principali della teologia spirituale in quanto scienza teologica. Strumenti critici e scopi della riflessione spirituale con metodo storico e teologico.

4. *Teologia degli stati di vita.* Sempre nell'ambito della elaborazione sistematica, un momento significativo del percorso formativo è da individuarsi nella *teologia degli stati di vita*, nella quale viene tematizzata la teologia della vocazione cristiana, su cui si innesta lo studio delle differenti forme di vita nella Chiesa, compresa come mistero di comunione. Ampia parte della cattedra è dedicata alla ricerca storica, alla relazione lungo la storia della Chiesa tra le diverse forme di vita. Ci si sofferma particolarmente sulle conseguenze della teologia della vocazione della riforma luterana e la risposta del concilio di Trento, come anche della rilettura della vocazione cristiana fatta dal concilio Vaticano II e il dibattito seguito circa l'identità e la relazione dei diversi stati di vita. La parte sistematica vuole essere un tentativo di illustrare la vita come vocazione sia nelle sue dimensioni antropologiche che cristologiche ed ecclesiali, per cercare di leggere in una sorta di circuminsessione le diverse forme della vita cristiana, così che possano essere descritte e vissute ultimamente solo insieme, superando decisamente l'idea che le forme vocazionali possano trovarsi in una sorta di concorrenza tra loro. Solo dopo aver chiarito il fondamento della vita come vocazione e della diversificazione degli stati di vita, si procede ad una teologia specifica del vissuto laicale, religioso e sacerdotale all'interno dell'unica missione ecclesiale per il regno di Dio. Il metodo è in parte storico ermeneutico e in parte sistematico, facendo confluire in modo ordinato sintesi diverse dei trattati teologici interessati intorno ai temi esaminati.

*b) area di francescanesimo: fonti, storia e spiritualità*

5. *Introduzione agli scritti di Francesco e Chiara.* La cattedra degli Scritti di Francesco e Chiara fa parte dell' IFS sin dalla sua nascita negli anni 1970 e fu affidata a Kajetan Esser, grande ricercatore sulla tradizione manoscritta degli scritti di Francesco che riuscì poi a terminare una sua edizione critica degli stessi (1976/78). Sulla sua scia, la cattedra offre lezioni e seminari sulla storia della tradizione degli scritti dagli autografi ai dettati, dai molteplici codici con le loro innumerevoli varianti alla formazione di un canone degli scritti comunemente accettato, dalla raccolta indifferenziata di Luca Wadding (1623) fino alle prime edizioni critiche nel 1904, seguite poi da quelle più dettagliate di K. Esser (1976/78) e Carlo Paolazzi (2009). Oltre alla storia del testo si studia naturalmente il suo contenuto in confronto con le tante biografie sia antiche che recenti che esistono sui due Santi di Assisi. Proprio basandosi sugli scritti dei fondatori stessi, si nota la grande evoluzione, alle volte anche dei contrasti, tra gli inizi del movimento francescano e clariano e il loro sviluppo attraverso i secoli. Negli ultimi 50 anni l'interesse per gli scritti è aumentato, come dimostrano le numerose traduzioni in lingue moderne e i tanti studi apparsi nei decenni passati. Sembra proprio che gli scritti di san Francesco e santa Chiara si rivelino di una grande attualità e si prestino ad affrontare problemi urgenti; si pensi alla loro visione di Dio e al loro affetto per la preghiera come sfida per un mondo secolarizzato, al loro impegno per la pace che manca pure oggi, al loro



rispetto verso il creato come sfida per la salvaguardia del creato oggi e il loro coraggio di incontrarsi con gente di altra fede (musulmani) come incoraggiamento per il dialogo interreligioso oggi. Così non mancano mai dei temi da trattare in lezioni, seminari, simposi e conferenze. Nell'insegnamento sugli scritti di Francesco e Chiara si riesce facilmente coniugare testi storici con l'attualità, perché essi sono "testi vissuti", testimonianze di fede, speranza e carità, sono fonti di una spiritualità cristiana autentica e perciò attraenti anche per le giovani generazioni.

6. *Agiografia francescana e clariana*. La finalità di questo insegnamento è quella di presentare le motivazioni, i contenuti, i tempi di composizione, il genere letterario e gli autori delle più antiche fonti agiografiche dei secoli XIII e XIV riguardanti san Francesco e santa Chiara d'Assisi. Premessa indispensabile al corso è introdurre gli studenti alla letteratura agiografica antica e medievale, i cui elementi propri di genere, caratterizzati dall'invarianza, si ritrovano anche nella letteratura riguardante i santi di Assisi. Quest'ultima, tuttavia, si caratterizza per i tratti peculiari della vita e della santità di Francesco e Chiara, originando racconti ed *exempla* in discontinuità con la tradizione agiografica dei secoli precedenti. A questa importante premessa di carattere generale segue la presentazione della cosiddetta "questione francescana", originata dalle relazioni e dai rapporti di dipendenza e di priorità cronologica tra le diverse fonti agiografiche riguardanti Francesco d'Assisi (evoluzione della problematica, stato attuale della discussione, albero genealogico delle fonti agiografiche). Meno complessa è, invece, la storia redazionale delle fonti clariane, di minor numero rispetto a quelle francescane e originate in risposta ad una storia ancor meno complessa e problematica. La lettura di questi testi (agli studenti è richiesto di avere, nei limiti del possibile, un contatto diretto con i testi originali latini) tiene conto del contesto storico, dei committenti e delle ragioni che hanno portato alla redazione di queste fonti che spesso si caratterizzano per la loro ufficialità dovuta alla committenza papale e dell'Ordine minoritico: Gregorio IX, Innocenzo IV, Alessandro IV sono alcuni dei committenti più importanti; Tommaso da Celano e Bonaventura da Bagnoregio, due degli agiografi più impegnati nella costruzione della memoria di Francesco e Chiara d'Assisi. Lo studio di questi testi è finalizzato a mettere in contatto diretto gli studenti con le fonti che sono alla base della spiritualità francescana. Il metodo utilizzato è quello storico-critico, indispensabile per una contestualizzata e circostanziata lettura sincronica dei testi.

7. *Storia del francescanesimo*. L'ambito della storia del francescanesimo vuole innanzitutto indicare un metodo, ossia quel nesso tra storia ed ermeneutica, cioè lettura della storia trasmessa dalle fonti. L'approccio alle fonti diventa educazione a relazionarsi con qualcosa che è altro da sé, cercando di evitare anacronismi, porre attenzione allo spostamento semantico di fatti e parole, così da non cadere in un "gioco di specchi" generando una con-fusione tra passato e presente. Quindi il corso, prima che un contenuto offre un metodo di lavoro e un approccio attento al rapporto tra storia e teologia che è proprio del cristianesimo. In questo modo anche studenti che non siano interessati primariamente alla vicenda francescana possono usufruire in modo proficuo di tale offerta formativa. Il contenuto del corso è, iniziando dalla fraternità minoritica dei primordi, cogliere quale sintesi, nelle diverse situazioni storiche, ecclesiali, economiche, ecc., i



Francescani hanno vissuto ed elaborato così da rendere non solo vivibile, ma anche incontrabile la vita “secondo la forma del Vangelo” indicata da Francesco d’Assisi come sintesi della propria proposta esistenziale. L’attenzione alle forme istituzionali diventa capacità di cogliere come le diverse scelte di vita trovano forme concrete che funzionano. Similmente la durata temporale di una determinata sintesi diventa segno di una capacità o meno di rispondere alle diverse situazioni storiche. Un aspetto importante è la periodizzazione, ossia cogliere i punti nodali di passaggio nella storia francescana, che non sempre coincidono con avvenimenti ufficiali come un capitolo o l’elaborazione di nuove costituzioni. In tal modo si intende rendere lo studente capace di leggere nel modo più obiettivo le diverse fonti – non solo quelle letterarie, ma anche artistiche, architettoniche, musicali, ecc. –, così da avere un metodo di indagine che possa essergli utile per l’approccio a fatti e parole dei diversi momenti della storia.

8. *Spiritualità francescana sistematica.* L’esperienza spirituale, nel campo della spiritualità francescana, è stata una caratteristica propria non solo di Francesco e di Chiara, ma è stata presente nel vissuto di tutta la famiglia francescana. Per questo motivo la spiritualità francescana può essere definita come: *L’esperienza cristiana vissuta e testimoniata ieri ed oggi dai francescani nel loro relativo contesto storico, culturale ed ecclesiale ispirata all’esperienza cristiana ed evangelica di san Francesco di Assisi e illuminata dai valori vissuti ed elaborati intellettualmente dalla grande tradizione storica e spirituale della famiglia francescana.* Questa definizione ci permette di cogliere e di precisare come oggetto di studio la distinzione tra la spiritualità di Francesco (oppure spiritualità sanfrancescana) che studia e si ferma davanti alla esperienza del Poverello, di Chiara e dei suoi primi frati, e la spiritualità francescana che si estende non solo agli otto secoli passati, ma vede e prova descrivere in modo scientifico e sistematico il recente vissuto di fede della famiglia francescana, presente nei diversi contesti culturali e geografici. Dal punto di vista metodologico la spiritualità francescana dovrà essere appresa primariamente attraverso lo studio storico – comparativo dei dati, cogliendo così tutta la prospettiva dinamica ed evolutiva dell’esperienza spirituale francescana. In seguito essa va studiata ed elaborata in modo sistematico; cioè oltre ad essere sintetica, la spiritualità francescana mira ad essere coerente ed organica – logica. Il suo significato non sta tanto nel semplice raccogliere e in certo senso sommare una gran quantità d’elementi, quanto piuttosto nel cercare e nell’indicare una ragione profonda grazie alla quale esse sono unite e si illuminano reciprocamente nella loro originalità, concorrendo alla costituzione di quel tipo di esistenza cristiana, di quello stile di vissuto cristiano originale, che si può denominare francescano. Considerevole è l’aiuto e l’influsso dei metodi dell’esegesi biblica nel trattamento delle fonti spirituali e francescane.

### c) area psicopedagogica

9. *Cattedra psicopedagogia della vita spirituale.* I corsi nell’ambito della cattedra vogliono offrire degli strumenti teorici e pratici in vista di un approccio sempre più interdisciplinare all’esperienza spirituale nella sua struttura ontologica e dinamica. All’interno di un modello integrato (aperto a vari approcci pedagogici e psicologici) si cerca di instaurare un dialogo critico tra la teologia spirituale (con particolare attenzione alla spi-



ritualità francescana) e le scienze umane in vista di una comprensione sempre più differenziata dei processi di sviluppo e di crescita spirituale della persona umana. Al centro dell'attenzione sta la persona umana nella sua apertura a Dio (chiamata ad essere immagine di Dio) e nella sua fragilità (crisi affettive, relazionali, morali ecc.). A livello teorico vengono trattati alcuni temi classici della psicologia della religione: esperienze di conversione, fondamentalismo religioso, distinzione tra religiosità funzionale e religiosità personale, criteri di discernimento dei fenomeni mistici. A livello pratico si intende di vedere la persona umana che fa esperienza spirituale nella sua complessità motivazionale e relazionale. Vengono offerti corsi di programmazione della formazione iniziale e permanente con particolare riferimento alla visione francescana del processo formativo. Vengono presentati alcuni strumenti pratici per l'animazione della vita comunitaria e per l'accompagnamento personalizzato (spirituale e formativo). All'interno del Master in formazione i corsi intendono assumere un carattere più esperienziale attraverso la condivisione in gruppo e un percorso di colloqui formativi personali.

#### *d) Spiritualità e dialogo interreligioso*

Oltre alle nove cattedre che regolano la nostra proposta accademica, è da ricordare che recentemente è stata istituita la Cattedra di "*Spiritualità e Dialogo interreligioso*" in memoria di mons. Luigi Padovese. Scopo di questo nuovo insegnamento è lo studio della *ricerca di Dio* ("*Quaerere Deum*") come punto di riferimento e ponte di dialogo tra popoli, religioni e culture; *la qualità specifica dell'esperienza cristiana di Dio in Gesù Cristo nello Spirito Santo*, in relazione alle diverse esperienze religiose; *lo studio delle esperienze di convivenza e di dialogo* tra popoli di culture e religioni differenti, sia dal punto di vista storico, sia in relazione all'attualità; *lo studio della storia cristiana del Medio Oriente* con particolare riferimento alla presenza francescana.

## Conclusione

La convergenza di tutte le docenze è in definitiva sulla idea della teologia spirituale come teologia dell'esperienza spirituale, la quale si dà a ri-conoscere attraverso le sue attestazioni originarie e le sue ricezioni attestanti lungo la storia, a cominciare dall'attestazione normativa scritturistica. Il corso di licenza cerca, attraverso il prisma dei diversi approcci, di fornire un metodo di indagine rigorosa delle forme letterarie, artistiche, sociali in cui l'esperienza spirituale si offre alla conoscenza come esperienza dell'incontro ineducabile tra la libertà di Dio e quella dell'uomo.



PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA  
Roma

## L'Istituto di Spiritualità

di Donna Orsuto\*

Innanzitutto, a nome dei miei colleghi dell'Università Gregoriana, voglio ringraziarvi per aver organizzato questo *Primo Forum Nazionale dei docenti di Teologia Spirituale*. L'opportunità di scambiarsi informazioni sui nostri programmi e idee relativamente a all'insegnamento della Teologia Spirituale sarà un arricchimento non solo per tutti noi qui, ma anche per le istituzioni che rappresentiamo e, soprattutto, per i nostri studenti.

La mia presentazione oggi si articolerà in tre punti: 1) una breve panoramica storica dell'Istituto di Spiritualità della Gregoriana; 2) una presentazione delle finalità dell'Istituto e del suo programma attuale; 3) uno sguardo al futuro con particolare enfasi su alcune nuove iniziative.

### 1. Breve panoramica storica

Punto di partenza per introdurre brevemente la storia dell'Istituto di Spiritualità è la dichiarazione d'intenti di essa, che stabilisce in poche parole l'evoluzione dell'Istituto:

L'Istituto di Spiritualità presta il suo servizio di ricerca e di formazione in connessione con la Facoltà di Teologia, all'interno della Pontificia Università Gregoriana, fin dal 1958, quando il 30 maggio di quello stesso anno, l'allora Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università approvò la prima formulazione dei suoi programmi di Dottorato. L'Istituto era stato preceduto dall'istituzione (nel 1919) della cattedra di "Teologia ascetica e mistica", in vista di fornire ai candidati al sacerdozio l'aiuto per la personale formazione alla pietà e per imparare a dirigere le anime.<sup>1</sup>

Nel 2008, 50° anniversario dell'Istituto, P. Manuel Ruiz Jurado, professore gesuita dell'istituto, scrisse un articolo intitolato «L'Istituto di Spiritualità nella PUG: il suo contributo alla "Teologia Spirituale"». <sup>2</sup> In questa mia breve presentazione non voglio ripetere ciò che P. Ruiz Jurado ha scritto, ma solamente evidenziare tre punti dal suo articolo.

\* DONNA ORSUTO, docente di Teologia spirituale presso l'istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4 - 00187 Roma.

<sup>1</sup> Vedi: [http://www.unigre.it/struttura\\_didattica/Spiritualita/documenti/dichiarazione\\_intenti\\_spiritualita.pdf](http://www.unigre.it/struttura_didattica/Spiritualita/documenti/dichiarazione_intenti_spiritualita.pdf) (consultato in data 22/10/2012).

<sup>2</sup> *Gregorianum* 90/1 (2009), 358-370 e *Spiritualità e Teologia. Simposio in occasione del 50° anniversario dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008)* a cura di Mihály Szentmártoni e Fabrizio Pieri (Roma: GBP, 2010), 11-23.



**Primo.** La storia dell'Istituto mostra una graduale diversificazione della Teologia Spirituale dalle altre "materie teologiche". Ciò ha significato un mutamento sia nel metodo che nell'"oggetto formale specifico della disciplina". Come affermava P. Ruiz Jurado: "Perché [diversamente] si correva il rischio che lo studente, che si fosse occupato solo delle materie di teologia dogmatica o morale, nel biennio di licenza, senza tenere in conto l'oggetto specifico della Teologia Spirituale, sarebbe risultato privo di una conoscenza specifica della materia propria della Teologia Spirituale".<sup>3</sup> Ed è proprio alla luce di questa considerazione e in continuità con le Costituzioni apostoliche *Deus Scientiarum Dominus* e *Sapientia cristiana* che gli statuti del 1985 hanno previsto una specializzazione in Spiritualità nell'ambito di un curriculum di studi che porti al conseguimento di gradi accademici in Teologia.

**Secondo.** Le statistiche. P. Ruiz Jurado nota che "durante i primi 50 anni dell'Istituto, sono stati rilasciati quasi 1700 titoli di licenza, con una media di quasi 35 persone per anno". Dal 1958 fino ad oggi, sono stati difesi più di 450 dottorati, con una media di 8 all'anno. Al momento, tra studenti di licenza, dottorato e diploma, abbiamo tra i 190-210 iscritti ogni anno accademico. La maggior parte sono sacerdoti, anche se certamente vi è una presenza di consacrati e laici uomini e donne.

**Terzo.** Attraverso lo sviluppo dell'Istituto, si è fornito alla "Teologia spirituale" un contributo di riflessione scientifica di alto livello; possiamo ricordare tra gli altri il lavoro scientifico di P. Joseph di Guibert, P. Ludwig Hertling, P. Carlos Vladimir Truhlar, P. Luiz Mendizábal, e P. Charles-André Bernard..

È forse P. Bernard la persona che non solo ha pubblicato di più sulla materia della Spiritualità tra i professori dell'Istituto, ma anche colui che ha offerto riflessioni ampie sulla natura e sul metodo della Teologia Spirituale. Questa disciplina tenta di capire a fondo la vita spirituale alla luce della fede, perciò si tratta di una disciplina teologica, ma il suo oggetto è l'esperienza cristiana, l'adesione vitale (realtà soggettiva) che l'uomo presta al disegno divino della salvezza (realtà oggettiva).<sup>4</sup>

Ancora oggi, nell'Istituto, i libri di P. Bernard, e soprattutto la sua *Teologia Spirituale*, sono consigliati ai nostri studenti, in particolare per il corso *Introduzione alla Spiritualità*.

Poiché si tratta di un Forum Nazionale, e siamo in Italia, voglio ricordare anche il contributo significativo alla materia da parte del professore emerito Bruno Secondin, O.Carm. Le sue opere scientifiche sono ben conosciute e apprezzate oltre i confini nazionali, ed ancora oggi possiamo avvalerci del suo contributo scientifico e della sua attività di docente.

## 2. La Situazione Attuale

Come descrive oggi l'Istituto? Per rispondere a questa domanda, possiamo rivolgerci alle finalità descritte nel nostro programma corrente.

<sup>3</sup> Ruiz Jurado, "L'Istituto di Spiritualità" in *Spiritualità e Teologia*, 12.

<sup>4</sup> Ib., 20.



L'Istituto di Spiritualità si prefigge di promuovere lo studio, la ricerca e la formazione nel campo della Spiritualità, secondo vari aspetti: teologico, biblico, storico e psicologico. Prepara a compiti di professore, scrittore, direttore e animatore spirituale e ad altri ministeri in rispondenza alle esigenze spirituali del mondo attuale.

A tale scopo, l'Istituto offre a sacerdoti, seminaristi, religiosi e religiose, laici e laiche, in possesso di una adeguata preparazione, la possibilità di una solida formazione in Spiritualità, che consenta loro di approfondire l'esperienza cristiana mediante un curriculum di studi che porti al conseguimento di gradi accademici in Teologia con la specializzazione in Spiritualità, come d'accordo con la Facoltà di Teologia, oppure a un diploma in Spiritualità proprio dell'Istituto.<sup>5</sup>

Per comprendere nel miglior modo l'Istituto oggi, possiamo illustrare brevemente il programma biennale di Licenza (tratto dal *Programma degli Studi*):

Durante i primi due semestri gli alunni possono studiare ed approfondire soprattutto le materie fondamentali e necessarie e, nel secondo anno, c'è la possibilità di seguire un programma più personale, elaborato dal singolo studente con il concorso e l'approvazione del Preside. Con i corsi opzionali e seminari l'Istituto provvede a completare la formazione personale applicata all'indirizzo specifico dell'alunno, se questi lo desidera, p.e.: Spiritualità laicale, della vita consacrata, per la formazione nei seminari, Spiritualità ignaziana, ecc.

Durante il biennio si devono conseguire complessivamente 120 ECTS così distribuiti:

1. *Materie fondamentali* prescritte per un totale di 5 ECTS (3c):  
Introduzione alla Spiritualità (5 ECTS/3c);
2. *Materie fondamentali proprie* per un totale di 60 ECTS (24c):  
Teologia spirituale sistematica (15 ECTS/6c),  
Spiritualità ignaziana (5 ECTS/2c),  
Spiritualità biblica (10 ECTS/4c)<sup>1</sup>,  
Storia della Spiritualità cristiana (15 ECTS/6c),  
Psicologia e Spiritualità pastorale (10 ECTS/4c),  
Spiritualità degli stati di vita (5 ECTS/2c);
3. *Corsi opzionali e seminari*, per un totale di 25 ECTS (12c), così distribuiti:  
opzionali (15 ECTS/8c)  
seminari (10 ECTS/4c);
4. *Un corso fra i «corsi comuni»* del 2° ciclo nella Facoltà di Teologia (3ECTS/2c).
5. *Redazione guidata di una tesi* (10 ECTS);
6. *Esame finale scritto e orale di sintesi* (20 ECTS).

È obbligatoria la scelta di almeno due seminari.

Due corsi vanno riservati per il 4° semestre.

Inoltre, si deve preparare, sotto la direzione di un Professore una tesi di almeno 50 pagine dattiloscritte, esclusa la bibliografia; e l'esame complessivo finale (scritto e orale).<sup>6</sup>

<sup>5</sup> [http://www.unigre.it/struttura\\_didattica/Spiritualita/documenti/programma\\_spiritualita\\_2012-13.pdf](http://www.unigre.it/struttura_didattica/Spiritualita/documenti/programma_spiritualita_2012-13.pdf) (Consultato in data 22/10/2012), vedi 4-5.

<sup>6</sup> [http://www.unigre.it/struttura\\_didattica/Spiritualita/documenti/programma\\_spiritualita\\_2012-13.pdf](http://www.unigre.it/struttura_didattica/Spiritualita/documenti/programma_spiritualita_2012-13.pdf), 6-10.



Dal 1996, l'Istituto offre inoltre una Licenza in Spiritualità ignaziana e una Licenza in Spiritualità per la Formazione dei Formatori al Sacerdozio. Per iscriversi a tale indirizzo è necessario che gli studenti abbiano già conseguito il Diploma del *Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori nei Seminari (CIFS)*. Tornerò a trattare la riconfigurazione del CIFS più avanti nella mia presentazione.

Oltre alla Licenza in Teologia con specializzazione in Spiritualità, l'Istituto offre la possibilità di svolgere un dottorato in Teologia (sempre con la specializzazione in Spiritualità) e di conseguire un diploma in Spiritualità (a sé stante, indipendente dal conseguimento di gradi accademici in Teologia).

Il corpo docente conta nove professori ordinari e straordinari, un professore emerito docente, altri docenti incaricati e due nuovi assistenti.

Per dare un'idea di quali siano le aree oggetto di ricerca e insegnamento presso l'Istituto, cito a titolo esemplificativo alcuni titoli di corsi opzionali e seminari:

La spiritualità oggi: correnti, temi e problemi in risalto  
L'amicizia nella vita cristiana  
Storia della Teologia mistica della Chiesa d'Oriente  
Strutture psicologiche della prassi spirituale  
Pratica della direzione spirituale e tecniche della consulenza pastorale  
La dimensione pedagogica nella spiritualità Ignaziana  
Carismi e movimenti nella Chiesa di oggi

### 3. Il Futuro

Il mio terzo ed ultimo punto riguarda il futuro dell'Istituto. Abbiamo un certo numero di professori relativamente "giovani" e diventati membri dell'Istituto in tempi recenti, ciò è incoraggiante per programmare il futuro. Ho appena letto che chi ha 55 anni è ormai considerato "di mezza età", così alcuni di questi professori sono davvero giovani!

Inoltre, anche se l'Istituto di Spiritualità è sempre stato e continuerà ad essere molto più ampio di una scuola di Spiritualità Ignaziana, è sempre e comunque interessante confrontarsi con i progetti di ricerca nel campo di Spiritualità Ignaziana condotti da alcuni giovani gesuiti. Infine, da questo anno accademico sempre all'interno dell'Istituto, sarà presente uno specifico Centro di Spiritualità Ignaziana.

La prima missione di questo Centro è offrire un programma accademico di corsi e seminari, che potranno essere scelti dagli studenti dell'Istituto di Spiritualità.

Saranno proposti diversi aspetti della spiritualità ignaziana, come la *pedagogia ignaziana*, il *discernimento spirituale*, ma anche lo *studio delle fonti* della spiritualità ignaziana, ed alcuni aspetti della *storia della Compagnia di Gesù*.

Il Centro vuole anche proporre giornate di studio, incontri di riflessione, workshop, ecc., su diversi temi della spiritualità ignaziana, con una prospettiva più ampia ed allargata di quella strettamente accademica.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Vedi per maggiori informazioni: [http://www.unigre.it/struttura\\_didattica/spiritualita/specifico/csi\\_it.php](http://www.unigre.it/struttura_didattica/spiritualita/specifico/csi_it.php).



Per concludere, ritorno ora brevemente a soffermarmi sul CIFS e la sua relazione con l'Istituto di Spiritualità. Recentemente il CIFS è diventato il Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori al Sacerdozio e alla vita consacrata (CIFS). Come è stato spiegato, "Il CIFS gode di piena autonomia pur agendo in stretta collaborazione con altre unità accademiche della Gregoriana quali la Facoltà di Teologia, l'Istituto di Spiritualità e l'Istituto di Psicologia. Dopo la riformulazione del suo *Regolamento* e delle relative *Norme Applicative*, il CIFS attiverà una 'Licenza in Teologia con specializzazione in Formazione Vocazionale'. È contemplato un Master biennale per gli studenti che non dispongono dei requisiti necessari al conseguimento della Licenza e un Diploma per gli studenti che potranno rimanere solamente un anno presso la Gregoriana."<sup>8</sup> L'opportunità per l'Istituto di Spiritualità di collaborare con il CIFS è segno di quell'approccio interdisciplinare necessario per il futuro.

<sup>8</sup> Vedi per maggiori informazioni: [http://www.unigre.it/struttura\\_didattica/CIFS/specifico/novita\\_it.php](http://www.unigre.it/struttura_didattica/CIFS/specifico/novita_it.php).



FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE  
Sede di Milano

# Presentazione della Licenza in Spiritualità

di Antonio Montanari\*

## 1. Una prospettiva storica

Quello che viene inaugurato con il nuovo anno accademico è il quarantacinquesimo anno di insegnamento della Spiritualità presso la Facoltà Teologica di Milano. Il primo corso di Spiritualità è stato infatti proposto dal prof Giovanni Moioli all'interno del ciclo di specializzazione nell'anno 1969-70, sebbene solo a partire dall'anno accademico 1980-81 sia stato adottato per la prima volta uno specifico piano di studi per l'indirizzo di Teologia spirituale.

Dal 1969 fino alla morte del prof. Moioli (1984), l'insegnamento della Spiritualità a Milano è stato caratterizzato in modo particolare dalla sua riflessione e dal suo insegnamento.

Inizialmente, la sua attenzione alla dimensione storica della spiritualità e alla lettura dei testi è stata preponderante, sostenuta dalla convinzione che l'esperienza cristiana si dà proprio nella storia. Tale attenzione alla storia trovava però solido fondamento non solo nel forte orientamento cristocentrico che ha caratterizzato tutta la teologia di Moioli, ma anche nella persuasione che la struttura stessa dell'incontro del cristiano con Dio si qualifica cristologicamente<sup>1</sup>.

Gradualmente, nei corsi di Moioli si sono andati affiancando alla riflessione storica anche tematiche più squisitamente teologiche ed epistemologiche, come la nozione di teologia spirituale, di esperienza e il rapporto tra fede ed esperienza. Temi fra loro strettamente intrecciati, in quanto una corretta fondazione dell'esperienza cristiana esige di

\* ANTONIO MONTANARI, docente di Storia della Spiritualità e Storia dell'ermeneutica biblica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Piazza Paolo VI, 6 - 20121 Milano, e presso il Centro Studi di Spiritualità della stessa Facoltà, di cui è anche direttore,

<sup>1</sup> G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1995<sup>2</sup>, 58. Cristocentrismo – spiega Moioli nella sua *Cristologia* – designa non tanto il fatto che, «nel cristianesimo, Cristo ha un posto centrale; quanto invece l'effettivo rilievo che tale fatto acquista nella vita e nella riflessione cristiana». «Soltanto se la nota cristocentrica diviene qualificante per l'esperienza cristiana e per la riflessione teologica *cristiana*, essa diviene criterio di valutazione e di discernimento» (*Ivi*, 57). Si comprende così che il cristocentrismo non può risolversi «in una ontologia cristiana o in un universalismo cristologico che faccia di Cristo la categoria comprensiva del reale, dissolvendone la individualità e la storicità». Deve invece risolversi «nel discorso sulla storicità singolare, cioè unica, definitiva e in questo senso paradossalmente universale, di Cristo» (G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (ed.), *Nuovo dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991<sup>6</sup>, 234).



essere sostenuta da un'adeguata teologia della fede, mentre il dato oggettivo della fede non può essere separato dalla sua ripercussione nella vita del credente.

A partire da questo ancoramento sostanziale, Giovanni Moioli ha poi affrontato anche i temi tradizionali della maturità spirituale, la figura del cristiano, la preghiera, i gradi, gli stati di vita, ecc.

Ho evocato sinteticamente questi dati storici, perché ci consentono di comprendere l'attuale indirizzo di studi. Per una presentazione più dettagliata rinvio al testo del professor Claudio Stercal, elaborato in occasione del Convegno residenziale per i docenti italiani di Spiritualità, che si è svolto presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano nel settembre 2009, e che ha prestato attenzione non solo ai problemi e ai contenuti della docenza di teologia spirituale nelle istituzioni italiane, ma anche alla legittimazione del suo impianto metodologico<sup>2</sup>.

## 2. L'attuale piano di studi dell'indirizzo di Teologia spirituale

Veniamo così al piano di studi in vigore a Milano per la licenza nell'indirizzo di Teologia spirituale che, a partire dall'anno accademico 2002-2003, è stato distinto e affiancato a quelli di Teologia morale e Teologia pastorale, e non è più collocato al loro interno.

I nostri corsi di licenza in Teologia spirituale ruotano essenzialmente intorno a **tre nuclei fondamentali**:

- nucleo teologico = che indaga anzitutto la dimensione teorica dell'esperienza cristiana;
- nucleo storico = che si propone una rilettura delle vicende e delle grandi tematiche entro le coordinate storiche delle varie epoche della spiritualità;
- nucleo interdisciplinare = il cui intento è di intrattenere un dialogo con le altre discipline teologiche, le scienze umane e la cultura.

La coerenza e l'unità di questa proposta è data non tanto da un'indicazione teologica *a priori*, ma dall'oggetto stesso della Teologia spirituale, che è la «fede cristiana vissuta» (o, se si preferisce, il «vissuto» o l'«esperienza» spirituale). Ed è ancora la comprensione di tale oggetto che aiuta a chiarire il metodo, che per noi non può che essere quello interdisciplinare, deputato a indagare da un lato l'oggettività del «dato cristiano» (la dottrina) e, dall'altro, la sua appropriazione da parte del cristiano, cioè l'esperienza spirituale cristiana, la quale «non sfugge alle condizioni d'esercizio di qualunque esperienza umana» e, pertanto, si dà sempre in modo mediato, entro una specifica dimensione storica e culturale, al «crocevia fra culturale e spirituale»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Gli atti del convegno sono stati pubblicati nel primo fascicolo del 2010 della rivista *Teologia*.

<sup>3</sup> C. GEFFRÉ, *Crocevia tra culturale e spirituale*, in B. SECONDIN - T. GOFFI (ed.), *Corso di Spiritualità. Esperienza, sistematica, proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989, 222-244; cfr. J.-C. BRETON, *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, «Studies in Religion» 17 (1998) 97-105.



Effettivamente, l'esercizio della Teologia spirituale esige non solo un intreccio fra prospettiva teorica e storica, ma anche un'apertura interdisciplinare, perché la teologia non può esimersi dal prestare attenzione al tessuto umano da cui nasce la vita spirituale e da un'apertura alle scienze che di esso si occupano. Un dialogo con il mondo contemporaneo risponde infatti non tanto a un'esigenza dell'oggi, ma dovrebbe essere di sempre, se si pensa che esiste un rapporto intrinseco tra la forma della tradizione cristiana di una determinata epoca e il contesto storico che la sostiene. Ciò, evidentemente, è tanto più necessario nell'attuale stagione storica, in quanto il mutare vorticoso del nostro mondo e della cultura che lo sostiene, costringono anche la teologia a uno sforzo di «ricontestualizzazione».

Questa irrinunciabile apertura interdisciplinare offre un contributo decisivo sia alla collocazione della spiritualità all'interno delle altre discipline teologiche, sia all'impostazione del problema epistemologico, destinato a rimanere di difficile soluzione in astratto, cioè senza un confronto con le altre discipline, e senza un lungo esercizio effettivo della spiritualità.

Venendo ora all'impostazione pratica dell'indirizzo di Teologia spirituale della Facoltà Teologica di Milano, i **corsi obbligatori** sono così distribuiti entro i tre nuclei fondamentali che ho appena precisato, teologico, storico, interdisciplinare:

- 4 corsi semestrali di Teologia spirituale;
- 3 corsi semestrali di Storia della spiritualità;
- 1 corso semestrale di Teologia fondamentale o di Storia della teologia;
- 1 corso semestrale di Teologia biblica;
- 1 corso semestrale tra quelli dell'indirizzo di specializzazione associato (morale o pastorale);
- 2 seminari semestrali.

I rimanenti corsi (pari a 4 annualità di due ore settimanali) possono essere scelti liberamente dagli alunni fra i corsi offerti dalla Facoltà nell'intero Ciclo di Specializzazione.

In sintesi, attualmente, al ciclo di specializzazione, nell'ambito della spiritualità, vengono proposti annualmente 5 corsi e 1 seminario:

- 3 corsi di Storia della Spiritualità;
- 2 corsi di Teologia spirituale;
- 1 seminario

Come si può vedere, i corsi di Storia della Spiritualità sono formalmente distinti da quelli di Teologia spirituale.

Nello **scorso anno accademico 2011-12** sono stati proposti i seguenti corsi:

a) STORIA DELLA SPIRITUALITÀ:

- La Bibbia specchio dell'anima (A. Montanari);
- L'esperienza spirituale di Chiara d'Assisi (C. Vaiani);
- La figura del santo. Storia della spiritualità e della "canonizzazione" a confronto. Gli ultimi due secoli (P. Boracco)



- b) **TEOLOGIA SPIRITUALE**
  - Maestro e discepolo. Modelli della relazione educativa nella storia della spiritualità (E. Bolis)
  - Dalla teologia della letteratura alla teologia letteraria: Hans Urs von Balthasar e Jean-Pierre Jossua (M. Ballarini)
- c) **SEMINARIO DI TEOLOGIA SPIRITUALE**
  - Gli esercizi spirituali predicati da Mons. Carlo Colombo (1909-1991). Analisi e studio dei manoscritti (C. Stercal)

Nel **prossimo anno accademico 2012-13** verranno proposti i seguenti corsi:

- a) **STORIA DELLA SPIRITUALITÀ:**
  - «*Vox Christi*» L'interpretazione dei Salmi nella tradizione cristiana (A. Montanari);
  - L'esigenza europea di rinnovamento teologico e spirituale nella Milano della crisi modernista (1890-1920) (P. Boracco);
- b) **TEOLOGIA SPIRITUALE**
  - Laicità e consacrazione: spiritualità e teologia. L'esperienza degli Istituti Secolari (C. Vaiani);
  - Il carisma di Papa Giovanni XXIII e la sua eredità spirituale (E. Bolis)
  - Il *Cantico di frate sole* come testo sintetico della spiritualità francescana (M. Ballarini)
- c) **SEMINARIO DI TEOLOGIA SPIRITUALE**
  - Intelligenza e santità nella storia della spiritualità cristiana (C. Stercal)

### 3. Considerazioni conclusive

Nella nostra Facoltà, per quanto riguarda le questioni fondative della spiritualità, intendiamo mantenere viva l'eredità di Giovanni Moiola che, a quasi 30 anni di dalla sua scomparsa, presenta ancora intuizioni feconde, da non perdere. Pur convinti della necessità di continuare oggi quella riflessione dentro le mutate prospettive della teologia e della cultura.

Questo impegno si esprime soprattutto nelle Giornate di studio, nei Corsi residenziali, nel Seminario sui testi della tradizione cristiana e negli Incontri per i docenti di Spiritualità dell'Italia settentrionale, organizzati dal nostro Centro Studi di Spiritualità, che affianca all'insegnamento accademico la sua opera di ricerca e di approfondimento all'insegnamento accademico<sup>4</sup>. Di fatto, queste occasioni sono dedicate non solo a riprendere e riformulare i temi tradizionali della Spiritualità, ma anche ad affrontare questioni contemporanee che la teologia non può permettersi di sottovalutare.

<sup>4</sup> La prospettiva interdisciplinare caratterizza in modo particolare tutte queste iniziative, nelle quali diverse voci dialogano intorno a un tema, a partire da prospettive diverse, quella della cultura e della filosofia, della storia e dell'arte, della Scrittura e della teologia e, non da ultimo, della spiritualità. Abitualmente, sia il lavoro di ricerca sia gli atti delle giornate di studio o dei corsi trovano pubblicazione nella collana "Sapientia" dell'Editrice Glossa di Milano.



Così, ad esempio, se un recente seminario per i docenti è stato dedicato al tema tradizionale de *I sensi spirituali*, e l'ultimo corso residenziale ha ripreso la problematica de *La croce nella spiritualità cristiana*, la prossima Giornata di Studio avrà come oggetto: *L'uomo spirituale e l'homo oeconomicus. Il cristianesimo e il denaro*. Un tema che sino ad ora ha incontrato solo marginalmente l'interesse della teologia, ma che offre non pochi elementi di indagine sulla storia della spiritualità, con qualche speranza di capire meglio anche la congiuntura attuale.

La convinzione di fondo è che anche la stagione in cui viviamo dovrebbe alimentare la riflessione teologica. Invece talvolta si avverte l'impressione di un ripiegamento su di sé della Teologia spirituale, intenta ancora a interrogarsi sulla propria legittimità e la propria funzione nel contesto della riflessione teologica, invece di dedicarsi con coraggio all'autenticità dell'odierno vissuto spirituale "cristiano".

Con questo, evidentemente, non voglio negare la necessità di un'adeguata riflessione sistematica sul tema irrinunciabile dell'esperienza cristiana, come anche una ripresa della questione epistemologica, che non possono essere trascurate. Semplicemente faccio presente un possibile rischio da tenere sotto controllo, sottolineando, al tempo stesso, l'urgenza di non sottovalutare la fecondità di una teologia spirituale elaborata a livello di Chiesa locale. Solo tale approccio, infatti, consente di non limitare la portata della teologia a un approccio teorico "universale", ma di affrontare le problematiche concrete della vita all'interno di una specifica cultura o regione ecclesiale.



ATENEIO PONTIFICIO REGINA APOSTOLORUM  
Roma

## Presentazione del Programma di Licenza

*di Antonio Izquierdo\**

1. Quando e perché è nata questa specializzazione?
  - a. Per quanto riguarda il quando, è iniziata quattro anni fa come una licenza in teologia spirituale.
  - b. Il perché è proprio per il bisogno che abbiamo avvertito di fare un'analisi positiva e speculativa dell'esperienza spirituale del vissuto cristiano nel rapporto con il Dio che Gesù Cristo ci ha rivelato. Il vissuto cristiano non può restare fuori dalla riflessione teologica; anzi, proprio esso offre un contributo affinché la riflessione sistematica sulla fede diventi vita.
2. Essendo una specializzazione ancora giovane e con pochi studenti, prevalentemente giovani sacerdoti del mio ordine, Legionari di Cristo, partecipiamo a questo convegno con animo aperto e pronto ad ascoltare e ad imparare dagli esperti.
3. "Spiritualità e Bibbia".

### Finalità e specificità del programma

All'interno della teologia, quale riflessione sistematica sulla fede, la specializzazione in Spiritualità e Bibbia vuole evidenziare il discorso credente, a partire dalla Scrittura e dalla Tradizione, centrando sul rapporto inestricabile esistente tra la spiritualità cristiana e la Bibbia. Un rapporto che implica un doppio movimento: la spiritualità che è incarnata e si riflette nell'insieme del Testo sacro (Antico e Nuovo Testamento) e la presenza vivificante della Bibbia nella spiritualità cristiana lungo i secoli in quanto sua anima. Si può quindi affermare che lo scopo di questa specializzazione è, da un lato, l'insegnamento e la ricerca di una spiritualità biblica e, dall'altro, la comprensione e la valorizzazione della Bibbia spiritualmente vissuta che ha animato nel tempo e continua ad animare ancora oggi la vita cristiana dei credenti.

Nel cercare di capire lo specifico di questa specializzazione è opportuno definire i termini che la compongono. Per spiritualità si intende l'analisi positiva e speculativa dell'esperienza spirituale del vissuto cristiano nel rapporto con il Dio che Gesù Cristo ci ha rivelato. Il concetto di esperienza abbraccia la totalità della persona nel suo essere e

\* Antonio Izquierdo, docente di Teologia presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Via degli Aldobrandeschi, 190 - 00163 Roma.



nel suo agire sia all'interno dell'essere personale che al suo esterno. Per quanto riguarda la Bibbia essa viene considerata, non nel suo svolgersi storico e neppure nei suoi aspetti letterari, ma nella sua totalità canonica, della quale Gesù Cristo è il canone vivo. Il nesso tra spiritualità e Bibbia sta ad indicare una spiritualità che sgorga ed è presente nella Bibbia, che fonda la spiritualità cristiana e costituisce il suo modello e prototipo.

Il taglio spirituale che si è voluto dare a questa specializzazione, anche se forse non si è rispecchiato del tutto nel programma, è il cristocentrismo, ispirato ad una delle linee guide della spiritualità della nostra famiglia religiosa: la conoscenza, l'amore e l'imitazione di Cristo.

## Curriculum

Il curriculum si compone di 120 ECTS necessari per l'ottenimento del titolo di Licenza (STL) in "Spiritualità", distribuiti nelle seguenti attività:

- 8 Corsi prescritti 24 ECTS
- 8 Corsi opzionali 24 ECTS
- 4 Seminari 12 ECTS
- Dissertazione per la Licenza 21 ECTS
- Esame finale di Licenza 39 ECTS

- DISSERTAZIONE PER LA LICENZA 21 ECTS

Ogni alunno deve redigere una dissertazione per la Licenza, su un tema della propria area di approfondimento, sotto la guida di un professore della Facoltà. L'estensione minima dell'elaborato è di cinquanta pagine.

- ESAME FINALE DI LICENZA 39 ECTS

L'esame finale di Licenza è composto di tre parti:

- la prima è complessiva, sui temi della propria specializzazione che gli studenti devono realizzare per iscritto, della durata di 3 ore. Il voto di questa parte equivale al 60% del voto finale;
- la seconda è orale e della durata di 30 minuti sull'area di approfondimento. Allo studente viene chiesto di sviluppare in tale tempo uno degli argomenti contenuti nelle tracce dei temi che compongono l'area di approfondimento. Il voto di questa parte equivale al 20% del voto finale;
- la terza parte è ancora orale e della durata di 20 minuti e verte sulle opere teologiche studiate. Il voto di questa parte equivale al 20% del voto finale.

## Struttura

Il programma è diviso in quattro aree: sistematica, storica, biblica e pratica o pastorale.

- 1) Area sistematica. Lo scopo di quest'area è offrire agli studenti una visione organica della teologia spirituale ed un approfondimento dei temi fondamentali.
  - La paternità di Dio



- La sequela Christi
  - Lo Spirito Santo
  - La spiritualità battesimale
  - La spiritualità eucaristica
  - Maria nella vita spirituale
- 2) Area biblica. Questa è l'area che segna la specificità della specializzazione. I corsi di quest'area presentano una visione d'insieme delle grandi linee della spiritualità biblica ed approfondiscono alcuni temi concreti sia del Nuovo sia dell'Antico Testamento.
- Spiritualità biblica
  - La spiritualità dei Salmi
  - Il discorso della Montagna
  - Spiritualità in san Paolo
- 3) Area storica. Quest'area intende far conoscere e comprendere i vari momenti e le opere più salienti della vita e della riflessione sulla vita spirituale nella storia della Chiesa.
- Spiritualità e Bibbia nella Patristica
  - Spiritualità e Bibbia nel Medioevo
  - Spiritualità e Bibbia nell'Epoca moderna
  - Spiritualità e Bibbia nell'Epoca contemporanea
- 4) Area pratica o pastorale. Quest'area offre corsi che applicano alla vita del credente i contenuti studiati nella teologia spirituale.
- La vita teologale nella spiritualità cristiana
  - La preghiera
  - La lectio divina
  - Spiritualità, Bibbia e liturgia
  - Il progresso spirituale
  - La direzione spirituale
  - Gli Esercizi Spirituali

## I professori

Prevalentemente sono docenti che insegnano sia nella Facoltà di teologia sia nell'Istituto Superiore di Scienze Religiose.

## Prospettive future

Il Consiglio di Facoltà dell'Ateneo deve nominare un nuovo coordinatore per tale specialistica.



UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA  
Istituto di Teologia spirituale

# L'Istituto di Teologia spirituale dell'UPS

di Jesús Manuel García\*

## 1. La nascita e lo sviluppo dell'Istituto di teologia spirituale dell'UPS

Il 24 maggio 1973 il Sommo Pontefice Paolo VI conferì al Pontificio Ateneo Salesiano il titolo di *Università*, allargando, in tal modo, l'orizzonte delle prospettive e delle sfide contemporanee per la Congregazione salesiana e per l'istituzione accademica stessa. Fu questo il contesto in cui, a partire dall'anno accademico 1973-1974, venne a inserirsi l'Istituto di spiritualità della Facoltà di Teologia, allora denominato *Centro Studi di spiritualità salesiana*.

Il 28 febbraio 1974, il Rettor Maggiore e Gran Cancelliere dell'UPS don Luigi Ricceri offriva alcune indicazioni sulla natura di «un Centro Studi della spiritualità salesiana che rispondessi ad una comune vitale richiesta della Famiglia salesiana: l'esigenza di una riflessione che approfondisca, che meglio identifichi, che universalizzi la spiritualità salesiana per farla assorbire esistenzialmente e trasformarla in vita. [...] L'oggetto primario delle vostre riflessioni – scriveva il Gran Cancelliere – è proprio questa esperienza di Dio, questa santità che scaturisce da don Bosco e che noi troviamo in lui, per così dire, allo stato puro».

Negli anni successivi alla nascita dell'Istituto, non si trascurò di mettere in atto una regolare revisione sui contenuti dei corsi per evitare le ripetizioni e per assicurare la corrispondenza tra i contributi dei docenti e quanto previsto nella programmazione didattica. Soprattutto agli inizi fu molto utile la collaborazione dei professori invitati: tra cui i padri gesuiti della PUG Jean B. Beyer, Charles A. Bernard e Atanas Liuima; le insegnanti della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium* suor Enrica Rosanna e suor Maria Esther Posada, il p. Sante Bisignano degli Oblati di Maria Immacolata ed altri salesiani non residenti presso l'UPS, don Joseph Aubry, don Pietro Brocardo, don Carlo Colli, don Francis Desramaut ed altri.

Dopo aver applicato *ad tempus experimenti gratia* gli Statuti dell'Università, si doveva ora procedere alla revisione a seguito della promulgazione della Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana* del 29 aprile 1979, per cui anche la programmazione di spiritualità andava riveduta. La Facoltà di Teologia avvierà tre specializzazioni: Dogmatica, Ke-

\*JESÚS MANUEL GARCÍA, docente di Teologia spirituale e Direttore dell'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana, P.zza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma.



rigmatica/Catechetica e Pastorale. All'interno della Pastorale sarà collocata la *spiritualità*, accanto alla morale e alla liturgia. Dopo gli anni di sperimentazione e la verifica richiesta dal documento pontificio, sollecitata anche dal Gran Cancelliere dell'UPS don Egidio Viganò nella lettera del 24 settembre 1979, la programmazione della Facoltà di teologia verrà ridotta a tre sezioni: Dogmatica, Spiritualità, Pastorale giovanile e catechetica, quest'ultima gestita in collaborazione con la Facoltà di Scienze dell'Educazione. Saranno quindi rivisitati gli Statuti e gli Ordinamenti per definire meglio le prestazioni di cattedra. I docenti della Facoltà di Teologia furono allora distribuiti nei tre Istituti di Dogmatica, Spiritualità e Pastorale, considerando il rapporto delle relative discipline con i curricoli di specializzazione. Nella verifica dei corsi e dei relativi contenuti si tenne conto degli sviluppi della riflessione teologica a vent'anni dalla fine del Concilio Vaticano II. Anche il dosaggio dei corsi fondamentali subì qualche ritocco e i seminari passarono da quattro a tre, in modo da rendere meno pesante l'ultimo semestre, impegnato per la conclusione della tesi. Inoltre, assieme alle tre aree già esistenti nell'Istituto (spiritualità salesiana, spiritualità giovanile e spiritualità missionaria), si creerà l'area della formazione per rispondere alla nuova esigenza di *formazione permanente per formatori vocazionali*. Il *Centro Studi Don Bosco*, fino ad allora inserito nella Facoltà di Teologia, venne ad assumere una funzione interfacoltà. Composto da almeno due sezioni, integrate dai titolari delle cattedre con insegnamenti di *salesianità* e dagli studiosi di don Bosco e di temi salesiani. Il centro doveva mantenersi autonomo rispetto all'Istituto Storico Salesiano e, allo stesso tempo, coordinare con esso la propria attività di ricerca.

Verso la fine del secolo XX, l'attenzione alle realtà della spiritualità cristiana e specialmente alle componenti della vita consacrata ed apostolica continuava a caratterizzare l'attività dell'Istituto e i corsi del biennio di spiritualità. Nella nuova revisione si tentò di accogliere la domanda fatta dal Gran Cancelliere di studiare la soluzione di una proposta orientata alla formazione spirituale, cercando di attuare la collaborazione tra l'Istituto di spiritualità e l'Istituto di metodologia pedagogica della Facoltà di Scienze dell'Educazione. Venne preparata un'ipotesi di *curricolo per formatori*, che prevedeva l'integrazione dei corsi principali del biennio teologico con altri di tipo metodologico per favorire l'acquisizione delle necessarie competenze di formazione delle vocazioni al presbiterato e alla vita consacrata.

La programmazione rinnovata ottenne l'approvazione della Facoltà e del Senato accademico durante l'anno 1999. Si decise allora di procedere alla stesura della *ratio* dei corsi coinvolgendo nell'operazione ciascuno dei docenti interessati. L'Istituto esaminò il materiale ricevuto e, con la collaborazione degli stessi docenti, introdusse correzioni e integrazioni. All'inizio dell'anno 2000 si aveva finalmente completa la programmazione del biennio di Licenza in Teologia spirituale.

La celebrazione della chiusura del 25° anniversario del curriculum, il 28 febbraio 2000, rappresentò il momento ufficiale dell'annuncio della sua applicazione a partire dall'anno accademico 2000/2001. La ricorrenza fu solennizzata mediante altre due iniziative ben riuscite: la prima, nella stessa mattinata del giorno 28 febbraio, fu rivolta in modo speciale agli studenti del biennio sul tema *Spiritualità al plurale*; la seconda, sabato 4 marzo, vide radunati con una partecipazione molto attiva e qualificata i docenti della Facoltà per una intera mattinata di studio su *La dimensione spirituale della teologia*.



## 2. La configurazione attuale dell'Istituto di Teologia spirituale

Il lavoro svolto intorno all'anno 2000, sarà la base per il progetto della più profonda revisione richiesta dal cosiddetto «Processo di Bologna». L'Istituto infatti, come avverrà per le altre Facoltà dell'UPS, sarà impegnato in una riorganizzazione delle Cattedre e della «ratio» dei corsi per adattarsi alle richieste della riforma degli studi universitari in Europa.

Nella nuova riorganizzazione del curriculum si dovrà tenere conto anche della richiesta esplicita che il Rettor Maggiore ed il suo Consiglio, attraverso il *Progetto di animazione e di governo*, rivolse all'Istituto di Teologia spirituale dell'UPS: potenziare, cioè, alcuni percorsi formativi. «L'esperienza spirituale nella vita del salesiano, i cammini di santità salesiana, la riscoperta e l'approfondimento della identità carismatica, la formazione dei direttori e l'accompagnamento spirituale...» saranno alcune delle istanze a cui l'Istituto oggi orienta la sua riflessione universitaria.

L'Istituto di Teologia spirituale dell'UPS offre attualmente questi tre indirizzi:

### 2.1. Licenza in teologia spirituale con particolare attenzione ai giovani

L'Istituto, oltre alla caratterizzazione dell'orientamento della spiritualità «apostolica», «salesiana» e «formativa», vuole concedere particolare attenzione alla realtà «giovanile», quasi come nota distintiva dell'identità della nostra offerta educativa. Infatti la specializzazione in Teologia spirituale è contraddistinta da una particolare attenzione alla situazione giovanile del mondo d'oggi e alle varie forme differenziate di accompagnamento spirituale. I contenuti dottrinali e storici sono integrati con le componenti antropologiche e metodologiche in modo da preparare docenti ed esperti nella cura spirituale dei gruppi giovanili e nell'accompagnamento personalizzato dei giovani.

---

#### Programmazione

*Attività di base: 8 Corsi fondamentali (36 ECTS)*

TA0220. Spiritualità biblica (3c - 5 ECTS)

TA0721. Storia della spiritualità antica e medievale (2c - 3 ECTS)

TA0820. Storia della spiritualità moderna e contemporanea (2c - 3 ECTS)

TA1520. Spiritualità liturgico-sacramentaria (3c - 5 ECTS)

TA1922. Fondamenti della teologia dell'esperienza spirituale cristiana (3c - 5 ECTS)

TA1923. Temi della teologia dell'esperienza spirituale cristiana (3c - 5 ECTS)

TA2062. Teologia e spiritualità delle vocazioni: laici, consacrati e ministri ordinati (3c - 5 ECTS)

TA2120. Implicanze antropologiche dell'esperienza spirituale cristiana (3c - 5 ECTS)

*Attività caratterizzanti: 8 Corsi speciali (38 ECTS)*

EB0310. Sistema preventivo (3c - 5 ECTS)

TA1724. Educazione morale dei giovani (3c - 5 ECTS)

TA1833. Giovani e famiglia (3c - 5 ECTS)

EB3221. Metodologia catechetica: infanzia, fanciullezza e preadolescenza (3c - 5 ECTS)

TA2124. Accompagnamento spirituale dei giovani (3c - 5 ECTS)

TA2160. Spiritualità giovanile (3c - 5 ECTS)

TA2420. Pastorale giovanile (3c - 5 ECTS)

TA2660. Esperienza religiosa giovanile (3c - 5 ECTS)

*Corsi opzionali*

TA0430. Corso Monografico di Spiritualità biblica II (2c - 3 ECTS)

TA0831. Corso Monografico di Storia delle forme di vita consacrata (2c - 3 ECTS)

TA0961. Il problema teologico della missione (2c - 3 ECTS)



- TA1031. Corso Monografico di Spiritualità cristologica (2c - 3 ECTS)  
 TA1333. Corso Monografico di Spiritualità mariana (2c - 3 ECTS)  
 TA1730. Corso Monografico di Teologia morale e spiritualità (2c - 3 ECTS)  
 TA1960. Teologia e spiritualità dei laici (3c - 5 ECTS)  
 TA2060. Teologia e spiritualità della vita consacrata (3c - 5 ECTS)  
 TA2063. Teologia e spiritualità della vita consacrata e presbiterale (3c - 5 ECTS)  
 TA2121. Fondamenti storici, teologici e spirituali della direzione spirituale (3c - 5 ECTS)  
 TA2122. Discernimento spirituale: personale e comunitario (2c - 3 ECTS)  
 TA2125. Formazione integrale e maturazione vocazionale (3c - 5 ECTS)  
 TA2126. La comunità luogo di formazione (3c - 5 ECTS)  
 TA2133. Corso Monografico di Spiritualità giovanile (2c - 3 ECTS)  
*2 Seminari o 1 seminario e 1 tirocinio a scelta*  
 TA0142. Seminario di Spiritualità biblica I (3c - 5 ECTS)  
 TA0442. Seminario di Spiritualità biblica III (3c - 5 ECTS)  
 TA0641. Seminario di Storia della spiritualità antica (3c - 5 ECTS)  
 TA0840. Seminario di Storia della spiritualità moderna e contemporanea (3c - 5 ECTS)  
 TA1940. Seminario di Teologia spirituale (3c - 5 ECTS)  
 TA2040. Seminario di Teologia spirituale differenziata (3c - 5 ECTS)  
 TA2141. Seminario di Spiritualità giovanile (3c - 5 ECTS)  
 TA2150. Tirocinio sulla relazione di aiuto spirituale (3c - 5 ECTS)  
*Attività integrative (5 ECTS)*  
 TA1970. Confronto con esperienze significative di spiritualità giovanile (viaggio di studio) (3c - 5 ECTS)

## **2.2. Licenza in teologia spirituale con specializzazione in «formazione dei formatori e animatori vocazionali»**

Nell'anno accademico 2008-2009, avverrà l'attuazione di quanto era stato già auspicato dal Gran Cancelliere, nel 1998: «A proposito del “curricolo triennale per formatori” raccomando che non si abbandoni la ricerca di maggior collaborazione e, se fosse possibile, di integrazione con la FSE». Indicazione ripresa dal suo successore don Pascual Chávez, nel 2003: «La fragilità delle vocazioni di speciale consacrazione sono dovute alla mancata maturazione umana, nell'area relazionale, emozionale, affettiva e sessuale, e alle notevoli carenze nei cammini, nelle motivazioni e nella vita di fede. Nella formazione sono da curare contemporaneamente i processi di maturità umana e di crescita nella fede. Per formare «formatori» occorrono perciò collaborazioni interdisciplinari in modo da valorizzare gli apporti della teologia spirituale, morale, psicologia e metodologia pedagogica» (*Lettera del 13 maggio 2003*).

Accogliendo le istanze sopra indicate, l'Istituto creerà una nuova specializzazione: la Licenza in teologia spirituale con specializzazione in «formazione dei formatori e animatori vocazionali». La specializzazione vuole rispondere alle esigenze della «formazione dei formatori e degli animatori vocazionali» integrando l'area teologico-spirituale e quella pedagogico-metodologica. Il curriculum è indirizzato ai ministri ordinati, ai consacrati, ai laici, agli animatori della formazione e agli incaricati della formazione permanente, ai direttori ed accompagnatori spirituali dei giovani, ai responsabili della pastorale vocazionale e a quanti intendono svolgere un servizio di animazione vocazionale e di discernimento nei percorsi della formazione.

---

### **Programmazione**

*Attività di base: 6 Corsi fondamentali (30 ECTS)*

TA0221. Vocazione e discepolato nella Bibbia (5 ECTS)



- EB2523. Fondamenti storici, teologici e pastorali della direzione spirituale (5 ECTS)  
EB2722. Formazione vocazionale lungo il ciclo vitale (5 ECTS)  
TA1922. Fondamenti della Teologia dell'esperienza spirituale cristiana (5 ECTS)  
TA2062. Teologia e spiritualità delle vocazioni: laici, consacrati e ministri ordinati (5 ECTS)  
EB2527. Giovani, vocazione e cultura (5 ECTS)  
*Attività caratterizzanti: 4 Corsi speciali (20 ECTS)*  
TA2120. Implicanze antropologiche dell'esperienza spirituale (5 ECTS)  
TA2125. Formazione integrale e maturazione vocazionale (5 ECTS)  
TA1722. Formazione della coscienza morale (5 ECTS)  
TA2063. Teologia e spiritualità della vita consacrata e presbiterale (5 ECTS)  
*3 Corsi opzionali (15 ECTS): a scelta tra i seguenti*  
DB0505. Diritto dei Religiosi. Aspetti pratici (5 ECTS)  
EB0310. Sistema preventivo (5 ECTS)  
EB0730. CM di Pedagogia familiare (5 ECTS)  
EB2520. Pastorale vocazionale (5 ECTS)  
EB2525. Pastoral Counseling dei gruppi vocazionali (5 ECTS)  
EB2526. Pastoral Counseling e problematiche di discernimento vocazionale nella vita religiosa e sacerdotale (5 ECTS)  
EB2622. Problematiche Psicologiche della vita religiosa e sacerdotale (5 ECTS)  
EB2630. CM di Animazione e formazione vocazionale nel territorio (5 ECTS)  
EB2623. Progettazione e valutazione di itinerari formativi (5 ECTS)  
EB2624. Inculturazione e interculturalità nella formazione vocazionale (5 ECTS)  
EB0420. Pedagogia della comunicazione sociale (5 ECTS)  
EB3023. Ermeneutica dell'esperienza religiosa (3 ECTS)  
EB1910. Psicologia dell'educazione (5 ECTS)  
EB0920. Sociologia della famiglia (5 ECTS)  
EB1120. Sociologia della religione (5 ECTS)  
EB3221. Metodologia catechetica: infanzia, fanciullezza e preadolescenza (5 ECTS)  
EB3310. Teologia dell'educazione (5 ECTS)  
TA0220. Spiritualità biblica (5 ECTS)  
TA0430. CM di Spiritualità biblica II (3 ECTS)  
TA0431. *Lectio divina* teoria e prassi (3 ECTS)  
TA0961. Il problema teologico della missione (5 ECTS)  
TA1031. CM di Spiritualità cristologica (3 ECTS)  
TA1333. CM di Spiritualità mariana (3 ECTS)  
TA1520. Spiritualità liturgico-sacramentaria (5 ECTS)  
TA1724. Educazione morale dei giovani (5 ECTS)  
TA1833. Giovani e famiglia (5 ECTS)  
TA1960. Teologia e spiritualità dei laici (5 ECTS)  
TA2122. Discernimento spirituale: personale e comunitario (3 ECTS)  
TA2124. Accompagnamento spirituale dei giovani (5 ECTS)  
TA2133. Movimenti ecclesiali e spiritualità giovanile (5 ECTS)  
TA2160. Spiritualità giovanile (3 ECTS)  
TA2420. Pastorale giovanile (5 ECTS)  
TA2660. Esperienza religiosa giovanile (5 ECTS)  
*1 Seminario, 1 tirocinio e 1 esercitazione a scelta (15 ECTS)*  
EB2540. Seminario di Pastorale vocazionale (5 ECTS)  
EB2640. Seminario di Pedagogia delle vocazioni presbiterali (5 ECTS)  
EB2641. Seminario di Programmazione e valutazione di itinerari formativi (5 ECTS)  
EB2740. Seminario di Pedagogia delle vocazioni consacrate (5 ECTS)  
TA0840. Seminario di Storia della spiritualità moderna e contemporanea (5 ECTS)  
TA2141. Seminario di Spiritualità giovanile (5 ECTS)  
EB2550. Tirocinio di Pastorale vocazionale I (5 ECTS)  
EB2551. Tirocinio di Pastorale vocazionale II (5 ECTS)  
EB2650. Tirocinio di Pedagogia delle vocazioni presbiterali I (5 ECTS)  
EB2651. Tirocinio di Pedagogia delle vocazioni presbiterali II (5 ECTS)  
EB2750. Tirocinio di Pedagogia delle vocazioni consacrate I (5 ECTS)  
EB2751. Tirocinio di Pedagogia delle vocazioni consacrate II (5 ECTS)  
EB2660. Esercitazioni di Pedagogia delle vocazioni presbiterali (5 ECTS)



- EB2560. Esercitazioni di Pastorale vocazionale (5 ECTS)  
 EB2760. Esercitazioni di Pedagogia delle vocazioni consacrate (5 ECTS)  
*Attività integrative (10 ECTS) 2 corsi a scelta tra:*  
 TA0821. Storia delle forme di vita consacrata (5 ECTS)  
 TA1923. Temi della teologia dell'esperienza spirituale cristiana: la preghiera, le virtù, la santità (5 ECTS)  
 TA2126. La comunità luogo di formazione (5 ECTS)  
 TA2033. Corso monografico di formazione presbiterale (5 ECTS).
- 

### **2.3. Licenza in teologia spirituale con indirizzo «Studi salesiani»**

Come risposta all'esigenza di dare maggiore consistenza e organicità agli studi di salesianità, l'Istituto avvierà, nell'anno accademico 2005-2006 la *Licenza in teologia spirituale con indirizzo «Studi salesiani»*. Questo indirizzo, collocato all'interno del curriculum di Licenza e Diploma in Teologia spirituale, si concentra sullo studio della spiritualità e della storia salesiana. Prepara insegnanti di materie salesiane, formatori dei vari gruppi della Famiglia salesiana e animatori dei Centri di Spiritualità e di Formazione permanente.

---

#### **Programmazione**

*Attività di base: 8 Corsi fondamentali (36 ECTS)*

- TA0220. Spiritualità biblica (3c - 5 ECTS)  
 TA0721. Storia della spiritualità antica e medievale (2c - 3 ECTS)  
 TA0820. Storia della spiritualità moderna e contemporanea (2c - 3 ECTS)  
 TA1520. Spiritualità liturgico-sacramentaria (3c - 5 ECTS)  
 TA1922. Fondamenti della teologia dell'esperienza spirituale cristiana (3c - 5 ECTS)  
 TA1923. Temi della teologia dell'esperienza spirituale cristiana (3c - 5 ECTS)  
 TA2062. Teologia e spiritualità delle vocazioni: laici, consacrati e ministri ordinati (3c - 5 ECTS)  
 TA2120. Implicanze antropologiche dell'esperienza spirituale cristiana (3c - 5 ECTS)

*Attività caratterizzanti: 8 Corsi speciali (34 ECTS)*

- TA0834. Fonti della storia, della pedagogia e spiritualità salesiana (2c - 3 ECTS)  
 TA2230. CM di spiritualità salesiana I (2c - 3 ECTS)  
 TA2232. CM di spiritualità salesiana II (2c - 3 ECTS)  
 TA2262. Storia e spiritualità di San Francesco di Sales (3c - 5 ECTS)  
 TA2263. Spiritualità di Don Bosco (3c - 5 ECTS)  
 TA2264. Don Bosco nella storia (3c - 5 ECTS)  
 TA2265. Storia della Congregazione e dell'Opera salesiana (3c - 5 ECTS)  
 EB0310. Sistema preventivo (3c - 5 ECTS)  
*3 Corsi opzionali (9 ECTS): a scelta tra i seguenti*  
 TA2121. Fondamenti storici, teologici e spirituali della direzione spirituale (2c - 3 ECTS)  
 TA2122. Discernimento spirituale: personale e comunitario (2 - 3 ECTS)  
 TA2161. Spiritualità giovanile (2c - 3 ECTS)  
 TA2220. Storia e spiritualità della Famiglia salesiana (2c - 3 ECTS)  
 TA2231. CM di spiritualità della Famiglia Salesiana: spiritualità di S. M. Domenica Mazzarello (2c - 3 ECTS)  
 TA2271. Pedagogia e comunicazione salesiana: musica, editoria e teatro (2c - 3 ECTS)  
 EB0320. Pedagogia salesiana (3c - 5 ECTS)

*2 Seminari o 1 seminario e 1 tirocinio a scelta (10 ECTS)*

- TA0840. Seminario di storia della spiritualità moderna e contemporanea (3c - 5 ECTS)  
 TA2141. Seminario di spiritualità giovanile (3c - 5 ECTS)  
 TA2150. Tirocinio sulla relazione di aiuto spirituale (3c - 5 ECTS)  
 TA2240. Seminario di spiritualità salesiana I (3c - 5 ECTS)  
 TA2241. Seminario di spiritualità salesiana II (3c - 5 ECTS)

*Attività integrative (8 ECTS)*

- TA2272. Viaggio di studio ai luoghi salesiani (3c - 5 ECTS)  
 TA2270. Ambiente socio - politico e religioso di Don Bosco (2c - 3 ECTS)
- 



### 3. Competenze

Il titolo di Licenza in Teologia Spirituale (giovanile, formazione, salesianità) è conferito a studenti che:

- abbiano dimostrato di aver acquisito conoscenze e capacità di comprensione approfondite nel settore della Teologia e del vissuto spirituale e di possedere la capacità di produrre una riflessione scientifica volta al rafforzamento della conoscenza teologico-spirituale;
- abbiano acquisito la capacità di integrare i diversi aspetti della dottrina della Chiesa e della Teologia Spirituale in vista dell'azione formativa, dell'accompagnamento spirituale e del confronto con le questioni scientifiche, culturali, ecumeniche e nel dialogo con le altre religioni;
- abbiano la capacità di discernere l'azione dello Spirito nella complessità del divenire umano, personale e sociale, in vista della missione evangelizzatrice e educativa della Chiesa;
- siano in grado di comunicare e promuovere, attraverso la formazione e l'accompagnamento spirituale, un itinerario di maturazione cristiana integrale;
- abbiano la capacità di trasmettere tali conoscenze teoriche e applicative nell'esercizio di un incarico ecclesiastico, specialmente nell'insegnamento in un Seminario maggiore o in scuole equivalenti;
- abbiano sviluppato in modo pieno le competenze teoriche, metodologiche, linguistiche nel campo della Teologia spirituale per proseguire gli studi nel III ciclo di Teologia.

### 4. Criteri generali

I tre indirizzi che oggi propone l'Istituto hanno un nucleo comune (le materie che sono denominate *attività di base*) nel quale si approfondiscono gli elementi basilari della spiritualità cristiana: spiritualità biblica, storia della spiritualità, spiritualità liturgica, fondamenti dell'esperienza spirituale cristiana, implicanze antropologiche dell'esperienza spirituale cristiana. È invece l'area delle *attività caratterizzanti* quella che contraddistingue, con 8 corsi specifici, la particolarità di ogni indirizzo: spiritualità giovanile, spiritualità per la formazione, spiritualità salesiana.

Grazie alla fattiva collaborazione con la FSE, la scelta tra i *corsi opzionali* si presenta molto variegata e permette allo studente di soddisfare i propri interessi formativi. Il progetto educativo viene completato con le *attività integrative* (viaggi di studio, ciclo di conferenze, convegni, settimane di studio, ecc.) e con attività consistenti in *esercitazioni, seminari e tirocini*.

La nuova riorganizzazione è stata fatta rispettando alcuni criteri fortemente radicati nell'Istituto sin dalla sua nascita. Anzitutto, l'Istituto ha voluto mantener sempre vivo il dialogo e la collaborazione con la facoltà di Scienze dell'Educazione tanto nella programmazione d'insieme quanto nello scambio vicendevole di corsi e docenti tra le due Facoltà. L'attenzione alla ricca e variegata realtà della spiritualità cristiana, e specialmente alla sua componente di vita consacrata ed apostolica, ha caratterizzato l'attività



dell'Istituto e i corsi del biennio di Licenza dall'inizio fino ai nostri giorni. In questo senso si comprende anche la presenza molto stimata nell'Istituto di docenti invitati non salesiani, di altre istituzioni accademiche, che rendono visibile la realtà di una diversità di espressioni dell'unica vita cristiana: il sacerdote canossiano Amedeo Cencini; i claretiani: Josu M. Alday e Santiago González Silva; i gesuiti Emilio González Magaña e Rossano Zas Friz de Col; il religioso trinitario Giulio Cippolone; le FMA Sr. Anita Deleidi e Sr. Pina del Core; i laici Pierluigi Guiducci; Mario Pollo; Paola Bignardi...

## 5. Alcune pubblicazioni recenti

Dal 2003 l'Istituto ha ripreso la pubblicazione dei «Quaderni di Spiritualità Salesiana» creando una *Nuova Serie*. Lo scopo è quello di offrire spunti per una riflessione sufficientemente ampia e fondata su tematiche connesse al vissuto spirituale e alla missione salesiana. Finora sono stati pubblicati 7 numeri (1: *Pregghiera e vita*; 2: *Accompagnare tra educazione, formazione e spiritualità*; 3: *La vita spirituale come impegno*; 4: *Eucaristia e vita spirituale*; 5: *La risposta d'amore. Dimensione mistica della vita spirituale*; 6: *Celebrare e annunciare la Parola di Dio*; 7: «*Da mihi animas*». *Pastori dei giovani*). Sono in preparazione, il n. 8 «*La vita interiore dei giovani*» e il n.9 «*Maria Aiuto dei Cristiani*».

Speciale risalto merita la pubblicazione dell'opera in sette volumi della serie *Don Bosco History and Spirit* di Arthur J. Lenti (Berkeley, California), a cura del prof. Aldo Giraud, finalizzata ad offrire materiali didattici di alto livello, in lingua inglese, per i corsi di storia e spiritualità salesiana nei centri superiori di studio della Congregazione. Attualmente l'opera è già stata tradotta in spagnolo e si sta procedendo alla traduzione in altre lingue.

Recentemente Il prof. Morand Wirth ha completato la redazione della «lectio divina salesiana» con la pubblicazione del volume: *La Bibbia con don Bosco. Una lectio divina salesiana. I quattro Vangeli*, «Studi di spiritualità» 21, Roma, LAS, 2011. Lo stesso autore aveva già pubblicato nel 2006 il volume *Francesco di Sales e l'educazione. Formazione umana e umanesimo integrale*.

In preparazione al Bicentenario della nascita di Don Bosco, che si celebrerà nel prossimo 2015, l'Istituto ha predisposto alcune iniziative per favorire la preparazione a questo evento: presentazione dell'edizione, curata dal prof. Aldo Giraud, delle *Memorie dell'Oratorio di san Francesco di Sales dal 1815 al 1855* (Roma, LAS, 2011); pubblicazione dell'opera *Vite di giovani. Le biografie di Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco* (Roma, LAS 2012).

Nel mese di dicembre 2011 l'Istituto ha voluto confrontarsi con alcuni esperti esterni di Teologia spirituale e con i docenti della Facoltà dell'area della teologia dogmatica, della morale e della pastorale, per capire meglio la natura e il compito della teologia spirituale oggi. Frutto di questo simposio è il volume J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012, offerto come omaggio al primo direttore, don Agostino Favale.



STUDIO TEOLOGICO S. PAOLO  
Catania

## Sulla Licenza in Teologia, indirizzo in Teologia Spirituale

*di Mario Torcivia\**

### ***Breve storia della Licenza in Teologia, indirizzo in Teologia Spirituale***

Dall'AA 1990-91 all'Anno Accademico 2009-10 esisteva presso lo Studio Teologico S. Paolo, un'unica Licenza – quella in Teologia morale – suddivisa in tre Dipartimenti, uno dei quali era quello di Teologia spirituale. Tale Dipartimento constava di sette materie, che, dall'Anno Accademico 2003-04 sono state scelte direttamente dai docenti di Teologia spirituale. Dall'Anno Accademico 2010-11, in occasione del rinnovo dell'aggregazione dello Studio alla Facoltà Teologica di Sicilia, è stata riorganizzata la Licenza, che si presenta in Sacra Teologia *tout court* con due indirizzi: in Teologia morale e in Teologia spirituale. Lo Studio Teologico S. Paolo rappresenta, pertanto, l'unico Istituto Teologico Aggregato ad avere una licenza in Teologia con indirizzo in Teologia spirituale, nonché, dal punto di vista cronologico, l'ultimo centro accademico italiano a conferire il suddetto titolo.

#### **Docenti col Dottorato in TS** *(tra parentesi il centro accademico nel quale si è conseguito il Dottorato)*

Stabile Ordinario:	<i>Mario Torcivia</i> , Palermo (PUG)
Stabili Straordinari:	<i>Giuseppe Buccellato</i> , sdb (PUG) <i>Alberto Neglia</i> , o.carm (TERESIANUM)
Incaricato:	<i>Salvatore Millesoli</i> , Caltagirone (PUG)

#### ***Altri Docenti***

Per tutti i Corsi sono coinvolti diversi altri docenti del S. Paolo, secondo la loro specifica competenza (biblisti, patrologi, dogmatici, psicologi, liturgisti, ecc.). Abbiamo notato una difficoltà: non sempre il taglio dato dai suddetti docenti nell'impostazione e nello svolgimento dei corsi loro assegnati collima con quello specifico della Teologia

\* MARIO TORCIVIA, docente di Teologia spirituale presso lo Studio Teologico S. Paolo Viale O. da Pordenone, 24 - 95126 Catania



spirituale, ma è lo scotto da pagare per il necessario e doveroso coinvolgimento del corpo docente del Centro accademico.

### **Corsi**

L'impostazione della struttura della Licenza tiene conto di quanto previsto nel Processo di Bologna. La strutturazione delle *attività formative caratterizzanti* ricalca l'impostazione dell'Istituto di Spiritualità della PUG. Nelle *attività formative integrative o affini* – aperte sempre ad eventuali nuovi titoli oltre quelli suggeriti nel piano accademico – abbiamo inserito tre corsi “più vicini” alla sensibilità locale: *La spiritualità dell'Oriente cristiano* (considerata la storia della Sicilia e la presenza dell'eparchia di Piana degli Albanesi); *Figure spirituali nella Sicilia del XIX e XX secolo*; *Spiritualità e impegno socio-politico nel Meridione*.

### **Alunnato**

Proviene soprattutto dalla Sicilia orientale – ma vi sono anche alcuni studenti della Sicilia occidentale e della Calabria – ed è composto da laici, religiosi e ministri ordinati.

### **Giorni di lezione**

mercoledì e giovedì, mattina e pomeriggio

### **Conclusione**

Ovviamente siamo ancora agli inizi; quest'anno accademico (2012-13) riparte il biennio; alcuni corsi sono diventati seminari. È ovviamente presto per fare un bilancio, ma siamo partiti e questo è già tanto.

A seguire vengono riportate le pp. 92-96 dell'Annuario Accademico 2012-13.



LICENZA IN SACRA TEOLOGIA  
PROSPETTO SINOTTICO DEI DUE INDIRIZZI

CORSI COMUNI AI DUE INDIRIZZI

ATTIVITÀ FORMATIVE DI BASE ECTS 24

CODICI

TM05	Teologia morale e Teologia spirituale: aspetti epistemologici
TS03	La preghiera cristiana: aspetti morali e spirituali
TS04	La vocazione universale alla santità
TS05	La direzione spirituale oggi
TM06	Dimensione eucaristica della vita cristiana
TM07	La vita nuova in Cristo
TM08	La Chiesa e il mistero di Cristo nei poveri
UP02	Psicologia vita morale e vita spirituale

CODICI	INDIRIZZO IN TEOLOGIA MORALE ATTIVITÀ FORMATIVE CARATTERIZZANTI ECTS 36	CODICI	INDIRIZZO IN TEOLOGIA SPIRITUALE ATTIVITÀ FORMATIVE CARATTERIZZANTI ECTS 36
	<i>A. Introduttive</i>		<i>A. Introduttive</i>
MM02	Teologia morale: introduzione e metodologia speciale	MM03	Teologia spirituale: introduzione e metodologia speciale
	<i>B. Bibliche</i>		<i>B. Bibliche</i>
BA04	La vita morale nell' Antico Testamento	BA05	Spiritualità dell' Antico Testamento
BN04	La vita morale nel Nuovo Testamento	BN05	Spiritualità del Nuovo Testamento
	<i>C. Patristiche</i>		<i>C. Patristiche</i>
PP03	La vita morale secondo i Padri greci	PP04	La spiritualità secondo i Padri greci
PP05	La vita morale secondo i Padri latini	PP06	La spiritualità secondo i Padri latini
	<i>D. Storiche</i>		<i>D. Storiche</i>
ST01	Teologia morale nel Medioevo	ST02	Storia della spiritualità: il Medioevo
ST03	Storia della Teologia morale: l'età moderna	ST04	Storia della spiritualità: l'età moderna
ST05	Storia della Teologia morale: l'età contemporanea	ST06	Storia della spiritualità: l'età contemporanea
	<i>E. Sistematiche</i>		<i>E. Sistematiche</i>
TM09	Persona e coscienza	TS06	I fondamenti della vita spirituale
TM10	Antropologia e morale	TS07	Spiritualità liturgica
TM11	Cristologia e morale	TS08	La mistica cristiana
TM12	Peccato e conversione	TS09	Spiritualità degli stati di vita



CODICI ATTIVITÀ FORMATIVE INTEGRATIVE  
O AFFINI (8 corsi tra i seguenti) ECTS 24

TM13	Iniziazione cristiana e agire morale
TM14	Bioetica I: generale e inizio della vita
TM15	Bioetica II: cura e fine della vita
TM16	Luoghi teologici dell'etica sociale
DD05	Giurisprudenza matrimoniale e attuale ordinamento canonico
TM17	La famiglia comunità d'amore
ST07	Il sacramento del matrimonio nella storia della Teologia morale
TM18	Antropologia sessuale ed etica
TM19	Giustizia, pace e salvaguardia del creato
SR02	Il dialogo interreligioso
ST08	Il Magistero sociale della Chiesa
TM20	Laboratorio per il sacramento della riconciliazione

ATTIVITÀ FORMATIVE INTEGRATIVE  
SCELTE DALLO STUDENTE ECTS 8

*Corsi, tirocini, partecipazione  
a convegni, recensioni*

ALTRE ATTIVITÀ FORMATIVE

zz00	Seminari di ricerca (2)	ECTS 10
LL03	Lingua straniera	ECTS 3

PROVA FINALE ECTS 15  
(*lectio coram e tesi*)

**TOTALE ECTS 120**

CODICI ATTIVITÀ FORMATIVE INTEGRATIVE  
O AFFINI (8 corsi tra i seguenti) ECTS 24

ST10	La spiritualità dell'oriente cristiano
TS11	Maria nella vita spirituale
TS12	Spiritualità e arte
TS13	Antropologia e spiritualità
SC09	Figure spirituali nella Sicilia del XIX e XX secolo
TS14	Agiografia cristiana
TS15	La profezia della vita consacrata
BN06	Temi di spiritualità giovannea
TS16	Movimenti, associazioni e nuove comunità
SC10	Spiritualità e impegno socio-politico nel Meridione
TS17	Il combattimento spirituale
TS18	Laboratorio di accompagnamento spirituale

ATTIVITÀ FORMATIVE INTEGRATIVE  
SCELTE DALLO STUDENTE ECTS 8

*Corsi, tirocini, partecipazione  
a convegni, recensioni*

ALTRE ATTIVITÀ FORMATIVE

zz00	Seminari di ricerca (2)	ECTS 10
LL04	Lingua straniera	ECTS 3

PROVA FINALE ECTS 15  
(*lectio coram e tesi*)

**TOTALE ECTS 120**



## II Ciclo di specializzazione

### BIENNIO PER LA LICENZA IN TEOLOGIA

*Indirizzo in Teologia morale*  
*Indirizzo in Teologia spirituale*

#### *RATIO STUDIORUM II CICLO*

##### *A. Finalità e criteri generali*

1. Il II° Ciclo «mira a dare una prospettiva ermeneutica per la riflessione teologica mediante lo studio più approfondito della teologia morale e della teologia spirituale e con l'esercizio del metodo di ricerca scientifica. Per ciascuno dei due indirizzi l'offerta formativa prevede 120 ECTS (*European Credit Transfer System*) in due anni (quattro semestri). Si conclude col grado accademico di Licenza in teologia, con indirizzo in Teologia morale o in Teologia spirituale (equivalente a laurea di II livello o specialistica)» (art. 41 c dello *Statuto*).
2. I due indirizzi, morale e spirituale, sono articolati nel quadro di una struttura unitaria che prevede alcune *attività formative di base* in comune, vista la affinità epistemologica dei due indirizzi, e delle attività formative *caratterizzanti e integrative* che si differenziano nei due indirizzi. In particolare sono previste per ciascuno dei due indirizzi:
  - 8 *attività formative di base*, che permettono agli studenti di maturare 24 ECTS;
  - 12 *attività formative caratterizzanti* l'indirizzo scelta, per un totale di 36 ECTS;
  - 8 *attività formative integrative o affini*, a scelta tra le 12 che vengono proposte e attivate alternativamente dallo Studio, per un totale di 24 ECTS;
  - alcune *attività formative libere*, per un totale di 8 ECTS; queste attività formative vengono scelte tra quelle proposte dallo Studio (corsi, convegni, recensioni) e quelle proposte dallo studente



(convegni, corsi in altre facoltà, tirocini). Queste ultime devono essere concordate preventivamente con il Preside o un suo delegato.

3. A queste attività formative vanno aggiunti due *seminari di ricerca*, che si concludono con due elaborati scritti (5 ECTS), e un corso di *lingua straniera* (3 ECTS).
4. La *prova finale* prevede:
  - una *lectio coram*, in cui si dimostri, dinanzi ad una commissione di tre docenti, di aver conseguito una formazione scientifica adeguata (3 ECTS);
  - la elaborazione di una *tesi scritta* e la relativa difesa pubblica (12 ECTS).
5. I 120 ECTS richiesti, dunque, in ciascuno dei due indirizzi vengono così distribuiti:

- attività formative di <i>base</i>	24 ECTS
- attività formative <i>caratterizzanti</i>	36 ECTS
- attività formative <i>integrative o affini</i>	24 ECTS
- attività formative <i>libere</i> scelte dello studente	8 ECTS
- due <i>seminari</i>	10 ECTS
- un corso di <i>lingua straniera</i>	3 ECTS
- <i>prova finale</i>	15 ECTS
TOTALE	120 ECTS
6. Ciascuna delle *attività formative* del biennio di Licenza, in ambedue gli indirizzi, ha la durata di *un semestre* e prevede *due ore settimanali* di lezione frontale, con l'attribuzione di 3 ECTS.
7. Al primo anno si terrà sempre, in ciascuno dei due indirizzi, un corso di *Introduzione e metodologia speciale*, per introdurre gli studenti alla specificità della ricerca nell'indirizzo scelto, con particolare attenzione alle fonti della Teologia morale e spirituale.
8. Le *attività formative caratterizzanti* i due diversi indirizzi, si distinguono in *bibliche, patristiche, storiche e sistematiche*.
9. Per ciascuno dei due indirizzi il Preside, udito il parere del *Consiglio degli stabili*, nomina un *coordinatore*, che ha il compito di garantire



l'interdisciplinarietà tra i docenti e il coordinamento degli *obiettivi formativi* dei corsi e della ricerca.

10. Per quanto riguarda le attività *integrative ed affini*, il Preside e il gruppo dei docenti stabili possono proporre, oltre alle dodici attività previste in questa *ratio*, anche altri insegnamenti complementari, da attivare anno per anno; il numero totale di crediti che lo studente deve maturare in questa area nei due anni rimane in ogni caso di 24 ECTS (corrispondenti a 8 *attività formative*).

*B. Norme per l'iscrizione e il conseguimento del titolo accademico*

1. Il titolo richiesto per iscriversi come studente ordinario al biennio di licenza è il Baccalaureato in Sacra Teologia ottenuto con una media degli esami sostenuti non inferiore a 24/30. Gli studenti provenienti da centri non abilitati per conferire gradi accademici, che abbiano completato il sessennio filosofico-teologico con la media di almeno 24/30, devono sostenere un esame di ammissione.
2. Per iscriversi al II anno del biennio si richiede una sufficiente conoscenza di almeno due lingue moderne, oltre alla lingua materna; è richiesta inoltre la conoscenza della lingua latina e del greco biblico. La conoscenza delle lingue potrà essere verificata da un docente designato dal Preside.
3. Per ottenere il titolo accademico si richiede che lo studente:
  - a) abbia frequentato i corsi e i seminari prescritti secondo il piano da lui stesso formulato;
  - b) abbia recensito, ogni anno, un'opera attinente all'indirizzo, con due docenti a sua scelta;
  - c) abbia superato le prove e gli esami prescritti per tutte e singole le attività formative previste, compresa la *lectio coram*, con la media di almeno 24/30.
  - d) abbia presentato e difeso in seduta pubblica una dissertazione scritta di almeno 80 pagine, elaborata con metodo scientifico, approvata in precedenza da un relatore e da un correlatore.
4. Il titolo accademico conseguito verrà certificato da un *diploma supplement*.



PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE  
Dipartimento di Teologia Spirituale

## Presentazione del programma di Licenza in Teologia Spirituale

*di Laurent Touze\**

Nei venti minuti che ho a disposizione, vorrei presentare in tre momenti successivi il programma di Licenza in Teologia Spirituale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce:

1. gli aspetti concettuali di questa Licenza, cioè il suo posto e il suo ruolo all'interno dell'Università e del suo orientamento teologico;
2. le cattedre del Dipartimento di Teologia Spirituale, che corrispondono alle aree di studio e di ricerca dei docenti e degli alunni;
3. l'elenco delle materie e dei crediti necessari per ottenere la Licenza.

### **A. Aspetti concettuali della Licenza: il Dipartimento di Teologia Spirituale all'interno della Facoltà e dell'Università**

La Pontificia Università della Santa Croce nasce dal desiderio di San Josemaría Escrivá, Fondatore dell'Opus Dei († 1975), di far nascere a Roma un centro superiore di studi ecclesiastici al servizio di tutta la Chiesa. Nel 1984, il suo successore, il Venerabile Álvaro del Portillo, vescovo prelado dell'Opus Dei, inaugurava il nuovo ateneo, che cominciava con 41 studenti, di Teologia e Diritto Canonico.

Gli studenti sono oggi più di 1.500, dei quali più di 500 appartengono all'Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare, e più di 1.000 alle quattro Facoltà di Teologia, Diritto Canonico, Filosofia, e Comunicazione Sociale Istituzionale. La loro provenienza è europea per più del 60%; americana per il 22%; asiatica per il 7%; africana per la stessa percentuale; e meno dell'1% viene dall'Oceania. Nell'anno accademico 2011-2012 gli studenti della Facoltà di Teologia erano 580.

Per capire le scelte del Dipartimento di Teologia Spirituale, il suo progetto va situato all'interno della missione della Facoltà. Nel pluralismo dei contesti culturali, essa offre un progetto formativo caratterizzato da un forte orientamento cristocentrico, fondato sulla convinzione che l'intelligenza profonda del mistero di Cristo sia il fondamento perenne per la trasformazione dell'uomo e del mondo secondo la volontà del Padre.

\* Laurent Touze, direttore del Dipartimento di Teologia Spirituale della Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma.



Questo progetto si fonda su due criteri:

- 1) la logica stessa della rivelazione, perché la Trinità ha voluto essere presente nella storia in Cristo, ed è evidentemente il motivo principale di questa scelta cristocentrica;
- 2) il messaggio affidato da Dio a San Josemaría Escrivá, il cui cristocentrismo è la chiave dell'influenza di questo santo nella teologia.

All'interno della Facoltà di Teologia, vi sono 6 specializzazioni per l'ottenimento della licenza e del dottorato: Teologia Dogmatica, Teologia Morale, Teologia Biblica, Storia della Chiesa, Teologia Liturgica e Teologia Spirituale. Quest'ultima ha iniziato la propria attività nell'ottobre del 1998: in questi quattordici anni di vita ha avuto più di cento studenti di licenza e ha concesso più di trenta dottorati. Per la docenza si è preferito non moltiplicare il ricorso ai professori invitati ma contare piuttosto su un nucleo di professori che si dedicano a tempo pieno all'Università, agli studenti, alle lezioni, alla ricerca, e che formano un gruppo unito dalle finalità del Dipartimento. Ci sono così 4 professori stabili e 3 incaricati, dei quali uno a tempo pieno.

All'interno dell'orientamento teologico generale della Facoltà, la specializzazione in Teologia Spirituale poggia specificamente su due punti mutuamente vincolati:

- 1) l'identificazione con Cristo è la sostanza della vita spirituale, e ogni cristiano è chiamato ad essere lo stesso Cristo nelle sue circostanze personali;
- 2) l'identificazione con Cristo è offerta dal Padre a tutti i suoi figli, e si dispiega anche nelle loro attività temporali, professionali, familiari e sociali. Si ritrova qui la chiamata universale alla santità, radicata nel Battesimo. E proprio perché la santità viene offerta a tutti, si vuole proporre una Teologia Spirituale con quello slancio evangelizzatore, missionario e apostolico, che contraddistingue la vera spiritualità cristiana.

## B. La struttura del Dipartimento e le aree del piano degli studi

La riflessione sulla struttura del Dipartimento prende spunto dal servizio ecclesiale che intendiamo prestare, ascoltando le richieste di formazione spirituale, non sempre chiaramente formulate, che ci vengono rivolte dagli studenti. I vescovi e i superiori religiosi che ci inviano alunni si aspettano in generale che formiamo dei docenti di Teologia Spirituale per il primo o il secondo ciclo, ma hanno pure aspettative pastorali ben precise che, tra gli altri aspetti, comprendono la formazione alla preghiera e alla direzione spirituale. Il nostro lavoro va in tal modo inteso come un servizio scientifico, accademico, universitario, un sapere non meramente utile, ma che intende anche rispondere a istanze pratiche.

L'offerta accademica della specializzazione include un insieme di corsi e seminari strutturati secondo tre prospettive complementari: *dottrinale*, *storica* ed *esistenziale*, attorno alle quali è organizzata anche la struttura delle cattedre del Dipartimento:

- 1) la teologia spirituale sistematica, o teologia spirituale fondamentale. Include la metodologia, fondata essenzialmente sull'esperienza dei santi, e sull'approccio sistematico alla spiritualità, che riconosce l'essenza di ciò che Dio si aspetta dai suoi figli nella logica trinitaria dell'identificazione con Cristo; lo studio dei fondamenti biblici;



l'attenzione alla dimensione sociale della santità alla luce, tra l'altro, della categoria del regno di Dio; l'articolazione liturgico-sacramentale, in particolare eucaristica, della spiritualità, ecc.;

- 2) la storia della spiritualità, con quattro materie che riflettono la suddivisione in patristica, medioevale, moderna e contemporanea, per poter così cogliere il mistero di Cristo nella sua totalità, Capo e Corpo, la presenza multiforme di Cristo nella comunione delle santità storicamente dispiagate;
- 3) le forme della spiritualità e il loro discernimento: si potrebbero fare tre esempi di studio in questo campo:
  - a. Lo studio delle esperienze religiose non cristiane, in dialogo con la spiritualità della Chiesa.
  - b. La psicologia, con due materie sulle sue relazioni con la vita spirituale e la direzione spirituale, tenute da un professore sacerdote che unisce alla competenza teologica quella medica.
  - c. Lo studio, fondamentale in questa area, delle forme della spiritualità intesa come identificazione con Cristo nelle diverse vocazioni ecclesiali. La chiamata universale viene focalizzata secondo le vocazioni sacerdotale, religiosa, laicale, con particolare attenzione alla secolarità – secolarità dei laici e dei sacerdoti secolari –, secondo la spiritualità secolare promossa da san Josemaría. La secolarità richiama le particolarità della vita economica e sociale, con attività che nascono dall'impegno libero e filiale dei credenti.

Sempre in relazione alla secolarità, recentemente è stata creata una quarta cattedra all'interno del Dipartimento, la 'Cattedra san Josemaría Escrivá'. È stata già pubblicata un'opera in tre volumi sulla teologia spirituale di questo specifico santo<sup>1</sup>. Tuttavia, la cattedra non si limiterà soltanto agli insegnamenti spirituali del Fondatore dell'Opus Dei, ma si occuperà anche delle ripercussioni di tali insegnamenti sulle altre discipline ecclesiastiche e civili.

## C. L'organizzazione del piano degli studi della Licenza

Come di norma, il piano degli studi della Licenza prevede 120 crediti ECTS.

Gli studenti devono seguire seminari e corsi, superandone gli esami, per un totale di 90 crediti ECTS così distribuiti:

- 51 crediti ECTS per *corsi di Teologia Spirituale*.
- 18 crediti ECTS di *libera configurazione*, che possono essere scelti tra le materie della propria specializzazione (i corsi sono organizzati di tal modo che lo studente possa fare tutti questi crediti in Teologia Spirituale) o tra gli altri corsi offerti dalla Facoltà, per rispondere alle necessità ecclesiali diverse degli studenti.

<sup>1</sup> Cfr. Ernst BURKHART-Javier LÓPEZ DÍAZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría: estudio de teología espiritual*, Rialp, Madrid. Il volume 1 è stato pubblicato nel 2010, il volume 2 nel 2011, il volume 3 è in stampa. Una traduzione all'italiano è in corso.



- 6 crediti ECTS corrispondenti ai *due seminari*, pensati specialmente affinché gli studenti imparino a pensare teologicamente in dialogo con gli altri.
- 6 crediti ECTS corrispondenti ai due corsi di lettura di testi teologici. Per superare il corso gli studenti devono trarre profitto della lettura di due/tre libri (nelle diverse lingue) per un totale complessivo di circa 800 pagine, scegliendo opere di diversi tipi. Redigono un elaborato di 4-6 pagine per libro e tengono un colloquio col professore incaricato delle materie di lettura. Gli studenti di primo anno che non hanno frequentato il I Ciclo nella nostra Università devono leggere un manuale di teologia spirituale e di storia della spiritualità.
- 3 crediti ECTS corrispondenti al corso di Metodologia teologica pratica, particolarmente pensato in vista della redazione della tesina.
- 6 crediti ECTS corrispondenti al corso di approfondimento linguistico, che ha tra l'altro l'obiettivo: 1. di aiutare gli studenti non italiani a migliorare la loro padronanza della lingua; 2. di promuovere lo studio delle lingue classiche e specialmente del latino.

Il numero massimo di crediti ECTS che gli studenti possono ottenere per semestre è di 30.

Alla discussione della tesi di Licenza vengono attribuiti 25 crediti ECTS, e alla prova di grado 5 crediti ECTS, prova nella quale lo studente sviluppa un tema scelto da un elenco di 20 tematiche distribuito all'inizio dell'anno accademico. Lo studente deve mostrare la sua capacità di trovare la bibliografia adeguata per preparare la sua esposizione; elaborare e presentare una traccia ben strutturata che gli permetta di sviluppare, nel tempo stabilito, tutti i punti principali; esporre il tema in forma chiara ed ordinata; offrire, cioè, una lezione che lo renda degno di una *licentia docendi*.

Si propone in seguito il prospetto delle materie della specializzazione per il biennio 2012-2014.



## ANNO ACCADEMICO 2012-13

## 1° semestre

*Corsi di specializzazione**Teologia spirituale sistematica*

I152 La vita di preghiera e la contemplazione ( Laurent Touze) 3<sup>2</sup> (2)<sup>3</sup>

I092 Per una teologia del Regno di Dio: aspetti individuali e collettivi (Laurent Touze)  
3 (2)

I712 Liturgia e vita spirituale (Antonio Miralles) 3 (2)

*Storia della teologia spirituale*

I442 Storia della spiritualità patristica (Manuel Belda) 3 (2)

I472 L'insegnamento di San Josemaría: esposizione storico-teologica (Javier López  
Díaz) 3 (2)

*Forme e discernimento della vita spirituale cristiana*

I102 La spiritualità presbiterale (Vicente Bosch) 3 (2)

*Lecture e Seminari*

I742 Lecture di Teologia spirituale I (Vicente Bosch) 3

S370 La vocazione universale alla santità nella storia (Vicente Bosch) 3 (1)

## 2° semestre

*Corsi di specializzazione**Teologia spirituale sistematica*

I192 I santi e la teologia: natura e metodo della teologia spirituale (Laurent Touze) 3  
(2)<sup>3</sup>

A582 La vocazione nella Bibbia (Giuseppe De Virgilio) 3 (2)

*Storia della teologia spirituale*

I452 Storia della spiritualità medievale (Manuel Belda) 3 (2)<sup>3</sup>

I702 Elementi di spiritualità ortodossa (Manuel Nin) 3 (2)

*Forme e discernimento della vita spirituale cristiana*

I162 Esperienza religiosa e spiritualità cristiana (Marcos Arroyo) 3 (2)

I792 Psicologia della personalità applicata alla direzione spirituale (Wenceslao Vial)  
3 (2)

*Lecture e Seminari*

I772 Lecture di Teologia spirituale II (Vicente Bosch) 3

S436 La teologia spirituale di san Massimo il Confessore (Manuel Belda) 3 (1)

<sup>2</sup> Il primo numero segnala i crediti ECTS (*European Credit Transfer System*). Ogni credito equivale a 25 ore di studio, incluse le ore di lezione. Tra parentesi, le ore di lezione settimanali.

<sup>3</sup> Corso obbligatorio per gli studenti della specializzazione.



## ANNO ACCADEMICO 2013-14

## 1° semestre

*Corsi di specializzazione**Teologia spirituale sistematica*

- Teologia dell'identificazione con Cristo ( Laurent Touze) 3<sup>4</sup> (2)<sup>5</sup>
- La lotta cristiana per la santità (Javier López Díaz) 3 (2)<sup>5</sup>

*Storia della teologia spirituale*

- Storia della spiritualità moderna (Manuel Belda) 3 (2)<sup>5</sup>
- L'insegnamento di San Josemaría: esposizione sistematica (Javier López Díaz) 3 (2)

*Forme e discernimento della vita spirituale cristiana*

- La spiritualità laicale (Vicente Bosch) 3 (2)<sup>5</sup>
- Teologia e spiritualità della vita consacrata (Marcos Arroyo) 3 (2)

*Lecture e Seminari*

- Lecture di Teologia spirituale I (Vicente Bosch) 3
- Azione e contemplazione secondo i Padri della Chiesa (Manuel Belda) 3 (1)

## 2° semestre

*Corsi di specializzazione**Teologia spirituale sistematica*

- Il ruolo dello Spirito Santo nella fecondità della vita trinitaria (Giulio Maspero) 3 (2)

*Storia della teologia spirituale*

- Storia della spiritualità contemporanea (Manuel Belda) 3 (2)<sup>5</sup>

*Forme e discernimento della vita spirituale cristiana*

- Psicologia e vita spirituale (Wenceslao Vial) 3 (2)
- Teoria e prassi della direzione spirituale (Manuel Belda) 3 (2)

*Lecture e Seminari*

- Lecture di Teologia spirituale II (Vicente Bosch) 3
- La lettura spirituale: i grandi libri (Javier López Díaz) 3 (1)

<sup>4</sup> Il primo numero segnala i crediti ECTS (*European Credit Transfer System*). Ogni credito equivale a 25 ore di studio, incluse le ore di lezione. Tra parentesi, le ore di lezione settimanali.

<sup>5</sup> Corso obbligatorio per gli studenti della specializzazione.



PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA TERESIANUM  
Pontificio Istituto di Spiritualità

## L'Istituto di Spiritualità del Teresianum

di Bruno Moriconi, ocd\*

Il Teresianum ha compiuto 75 anni nel 2010. La Facoltà Teologica dei Carmelitani Scalzi dei santi Teresa di Gesù e Giovanni della Croce (Teresianum) cominciò, infatti, il suo cammino (col decreto di erezione da parte della Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi) il 16 luglio 1935 (giorno della Commemorazione solenne della Madonna del Carmine).

Nei primi venticinque anni “coincideva” (studenti e professori) con il Collegio Internazionale dell'Ordine ma passata la bufera della II guerra mondiale, il numero degli alunni (fino a 150) aumentò al punto che la vecchia sede della Facoltà in Corso d'Italia divenne insufficiente e si dovette pensare ad una nuova sede., inaugurata, di fatto, nel mese di aprile del 1955. Si tratta della sede attuale eretta accanto alla Basilica di san Pancrazio, dove – dall'inizio del secolo XVII – c'era già il “Seminarium Missionum” dell'Ordine. Ex territorio di Villa Pamphilij.

Insignita del titolo pontificio il 23 maggio 1963, nel 1959, per richiesta della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università e per volere dello stesso Giovanni XXIII, fu aperta a chiunque volesse specializzarsi nel campo della Teologia Spirituale.

I nuovi statuti presentati alla Congregazione nel 1970 e, riveduti opportunamente, approvati il 12 marzo 1973 *ad experimentum*, parlavano già di una duplice specializzazione, in *Antropologia Teologica*, come propria della Facoltà, e in *Teologia Spirituale*, ottenuta mediante l'Istituto di Spiritualità.

### L'Istituto di Spiritualità

Per il Carmelo Teresiano la nascita dell'Istituto di Spiritualità accanto alla Facoltà avvenne quasi come per generazione spontanea, o come frutto della stessa pianta. In tutti i documenti che la Santa Sede ha indirizzato all'Ordine e in particolar modo alla Facoltà il motivo ricorrente è l'impegno nel coltivare il campo della spiritualità, a livello scientifico e culturale, con gli scritti e con l'insegnamento.

Le premesse erano state poste soprattutto ad opera di Padre Gabriele di Santa Maria Maddalena († 1953), attraverso molte apprezzate conferenze [ in dialogo con Maritain sulla contemplazione e con p. Stolz sul metodo della TS).

\* BRUNO MORICONI, docente di Sacra Scrittura e Teologia Spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica Teresianum, Piazza San Pancrazio 5/A - 00152 Roma.



Il vero inizio fu il *Nihil obstat* della Congregazione dei Religiosi del 23 luglio 1959 perché l'Istituto di spiritualità fosse aperto “non solo agli alunni O.C.D., ma anche ad altri sacerdoti, ai chierici e religiosi, religiose e laici”.

All'inizio, al termine del corso veniva rilasciato un diploma attestante gli studi compiuti, anche se i corsi vennero suddivisi subito in due sezioni: quella in **lingua latina**, più approfondita, per i sacerdoti; e quella di **cultura**, in lingua italiana, per gli altri.

Approvato *ad experimentum* per un triennio, l'Istituto riceveva l'approvazione definitiva il 10 dicembre 1963 e, l'8 settembre 1964 la Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi lo elevava al rango accademico concedendo che gli alunni licenziati in Teologia, dopo un biennio di specializzazione, potessero ottenere il Dottorato in Teologia con specializzazione in Teologia spirituale, come accade ormai da cinquant'anni.

## Statistiche e programma di base

Su circa 12.000 presenze totali nella nostra Facoltà [compresi, cioè, gli uditori ed i non graduati], i “Graduati” (Baccellierato, Licenza, Dottorato) nel 2010, erano 2.107. In Teologia Spirituale (dal 1969 al 2010), le *Licenze* erano 1202, i *Dottorati*, 264, e i *Diplomi* di perizia 2199.

La provenienza per continente [al 2010] era, approssimativamente, la seguente: Europa: 1025, Asia: 336, America del Sud: 321, Africa: 194, America del Nord: 181, America Centrale: 51, Oceania: 5.

### ***Corsi prescritti***

Teologia di base

Metodologia del lavoro scientifico (1.5 ECTS) Hakizimana

Introduzione alla Teologia Spirituale (1.5 ECTS) Moriconi

Teologia spirituale fondamentale (3 ECTS) Chardonens

Teologia Spirituale: la dinamica (3 ECTS) Igirukwayo

Spiritualità biblica: il mistero dell'alleanza divina (3 ECTS) Helewa

Messaggio spirituale dei Vangeli (3 ECTS) Paschetto

Liturgia e vita spirituale (2 ECTS) Saporì

La Teologia dei Santi (3 ECTS) Léthel

Storia

Storia della spiritualità patristica (3 ECTS) Valdivielso

Storia della spiritualità medievale (3 ECTS) Borriello

Storia della spiritualità moderna (3 ECTS) Borriello

Storia della spiritualità contemporanea (3 ECTS) Regazzoni

Pastorali

Psicologia e vita spirituale (2 ECTS) Crea

La direzione spirituale (3 ECTS)González



Stati di vita  
Spiritualità sacerdotale (3 ECTS) Grosso  
Teologia e spiritualità della vita consacrata (2 ECTS) Pigna  
Teologia e spiritualità dei laici (3 ECTS) Mocciaro

Spiritualità carmelitana  
Le opere Maggiori di Santa Teresa di Gesù (3,5 ECTS) Álvarez  
L'esperienza teo-logica di Giovanni della Croce (3,5 ECTS) Gambalunga

***Corsi opzionali e seminari previsti per quest'anno 2012-13 (variano di anno in anno)***

La teologia di santa Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa (3 ECTS)  
Nuove saggezze e nuove spiritualità all'alba del XXI secolo (3 ECTS)  
Il "volto amico" di Dio nell'Antico Testamento (3 ECTS)  
La formazione della coscienza e la spiritualità cristiana (3 ECTS)  
L'interiorità alla scuola di Teresa (3 ECTS)  
La lectio divina (3 ECTS)  
La maturità affettiva secondo Teresa (3 ECTS)  
Gesù Cristo pienezza dei valori spirituali in Africa (3 ECTS)  
La sofferenza alla luce del vangelo (3 ECTS)  
Come fare teologia spirituale nel XXI secolo (3 ECTS)

***Seminari***

The pedagogy and Challenges of priestly and Religious formation (5 ECTS)  
Spiritualità coniugale e familiare nell'Anno della fede (5 ECTS)  
La preghiera cristiana (5 ECTS)  
Spiritualità del vivere sociale (5 ECTS)  
Amicizia e fraternità nella vita consacrata e presbiterale (5 ECTS)



## Corso in Teologia Spirituale

### *Corso di Diploma*

#### ***Corsi prescritti***

Teologia spirituale: temi fondamentali e dinamica della vita cristiana (3 ects)  
Anno liturgico: mistagogia della chiesa (3 ects)  
Spiritualità della vita religiosa (3 ects)  
Vita e dottrina spirituale di santa Teresa di Gesù (3 ects)  
Insegnamenti di Giovanni della Croce (3 ects)  
Figure e movimenti nella storia della spiritualità (3 ects)  
Pastorale della spiritualità (3 ects)  
Metodologia catechetica (3 ects)

#### ***Corsi opzionali***

##### **Insieme A** - Anno Accademico 2012-2013

Spiritualità del salterio (3 ects)  
Messaggio religioso-spirituale del Vangelo e delle lettere di Giovanni (3 ects)  
Psicologia dinamica e vita spirituale (3 ects)  
Maria nel nuovo testamento (3 ects)  
Edith Stein (3 ects)  
I linguaggi dei mass media (3 ects)  
I sacramenti: Vivere e celebrare (3 ects)  
Pastorale della salute (3 ects)

##### **Insieme B** - Anno Accademico 2013-2014

Messaggio spirituale dei Vangeli sinottici (3 ects)  
Formazione integrale alla vita consacrata (3 ects)  
Psicologia della vita consacrata: comunicazione e comunione (3 ects)  
La direzione spirituale (3 ects)  
Vita e dottrina di santa Teresa di Lisieux (3 ects)  
Elisabetta di Dijon, testimone d'interiorità trinitaria (3 ects)  
Lectio divina (3 ects)  
Pastorale vocazionale (3 ects)



## Contributi dell'Istituto di Spiritualità del Teresianum alla Teologia Spirituale

### Figure

Padre Gabriele di Santa Maria Maddalena dei Pazzi (1893-1953)

Conosciuto dal grande pubblico di tutto il mondo per il volume *Intimità Divina*, ma uno dei grandi pionieri della TS, soprattutto per averne sottolineato l'importanza dell'aspetto psicologico [vedi, per esempio: "Indole psicologica della Teologia Spirituale", in *Vita e Pensiero* 32 (1940) 31-42. Fondatore della Rivista di Vita Spirituale (1947).

Padre Ermanno Ancilli (1925-1988)

Con numerosissime pubblicazioni

[vedi sotto]

### Altre Figure non più presenti

Roberto Moretti

Tomás Álvarez

Eulogio Pacho

Federico Ruiz

Jesús Castellano

### 53 Settimane di Spiritualità dal 1960 (Prima Settimana a di Quaresima)

### Manuali:

FEDERICO RUIZ, *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología Espiritual*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1998 (Italiano, EDB 1999, pp. 532)

CARLO LAUDAZI, *L'uomo chiamato all'unione con Dio. Temi fondamentali di Teologia Spirituale*, Edizioni OCD, Morena (Roma) 2006, pp. 375

### Riviste

*Rivista di Vita Spirituale*, fondata da padre Gabriele e diretta per moltissimi anni da padre Ancilli e, dopo la sua scomparsa, da padre Moriconi (1988-1992) al Teresianum, prima di venir trasferita, sotto la direzione di un altro professore del Teresianum (Pigna), alla responsabilità del Carmelo Italiano.

*Teresianum* (già *Ephemerides Carmeliticæ*) con molti contributi sulla Teologia Spirituale. Vedi: EULOGIO PACHO, "Aportación de la revista *Teresianum* a la Espiritualidad", in *Teresianum* 62 (2011) 207-269.



### **Strumenti e Testi**

B.I.S. (Bibliographia Internationalis Spiritualitatis) 1968-2009, a cura di Juan Luis Astigarraga

DES (Dizionario Enciclopedico di Spiritualità), a cura di E. Ancilli, prima in 2 volumi (1975) e poi in tre volumi (1990)

*La Mistica* (2 volumi in cofanetto a cura di E. Ancilli), Città Nuova, Roma 1984

*La Preghiera* (2 volumi in cofanetto a cura di E. Ancilli), Città Nuova, Roma 1988

*Dizionario di Mistica* (a cura di Luigi Borriello - Caruana - del Genio - Suffi), LEV, CdV 1998.

*La Teologia Spirituale*, Atti del Congresso Internazionale OCD, Edizioni OCD - Edizioni del Teresianum, Roma Morena 2001, pp. 925

Collana della “Rivista di Vita Spirituale” (a cura di E. Ancilli) in 18 Volumi

Collana “Fiamma Viva” (53 Volumi ) che pubblicano gli interventi alla “SETTIMANA DI SPIRITUALITÀ” che – dal 1960 – si celebra ogni anno da domenica a Giovedì della prima settimana di Quaresima.

Ciro GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea: corrientes y perspectivas*, Monte Carmelo, Borgos 2002, p. 384

Jesús CASTELLANO, “Teologia Spirituale”, in *La Teologia del XX secolo. Un bilancio* (Ed. G. Canobbio e P. Coda), Vol. III. Prospettive pratiche, Città Nuova, Roma 2003, pp.195-322.

Jesús CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual: curso de espiritualidad litúrgica fundamental*, Madrid 2009, p. 265.

### **Corso di Counseling Spirituale**

### **Corso per la formazione dei Formatori**

**Ritiro Mensile** per centinaia di persone (Suore, religiosi, sacerdoti e laici)



FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO  
Istituto Franciscano di Spiritualità

## La Licenza in Teologia spirituale

di Andrea Vaona ofmconv e Luciano Bertazzo ofmconv\*

Una necessaria premessa: il *Ciclo di specializzazione in Teologia Spirituale* istituito presso la *Facoltà Teologica del Triveneto* ha alle spalle un cammino relativamente breve, in quanto il corso è stato avviato soltanto nel 2008-2009. Quello che inizierà tra poco, dunque, sarà il quinto anno accademico della licenza. È stato avviato tre anni dopo la costituzione della stessa *Facoltà Teologica del Triveneto*, avviata nel 2005, in un progetto che mettesse in rete tutti i corsi istituzionali di teologia e i vari ISSR dell'area del Nord-Est.

Non molti sono gli anni di storia, pertanto, se si considera unicamente il percorso compiuto dal *Ciclo di Specializzazione* in quanto tale; le radici che hanno anticipato, preparato ed auspicato la *Licenza in Teologia Spirituale* sono però più lontane. Possono essere fatte risalire per lo meno al 2001, quando, presso l'*Istituto Teologico Sant'Antonio Dottore*, dei francescani conventuali, è stata iniziata una *Scuola di Spiritualità*, pensata e gestita una sorta di "laboratorio" con il quale si è cercato di intercettare la generica domanda di "spiritualità" proveniente da più parti:

- talvolta da laici legati alla nostra realtà di frati francescani;
- altre volte da ex-studenti della nostra *Scuola di formazione teologica* (una realtà formativa strutturata in quattro anni, che si svolge il sabato pomeriggio, nata, seppure con denominazione diversa, già nel 1945);
- altre volte ancora da ex-studenti provenienti dal *Ciclo Istituzionale di teologia*, il corso di studi teologici che come *Istituto Teologico Sant'Antonio Dottore* – dal 1990 al 2004 – i francescani conventuali hanno curato e gestito come *sezione parallela della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale* di Milano, quale attuazione di una mozione del primo Convegno ecclesiale di Aquileia (1990) che chiedeva l'accesso dei laici ai gradi accademici, prima di entrare a far parte della *Facoltà Teologica del Triveneto*, nel 2005.
- una domanda che ci veniva sollecitata dai vescovi della Regione Nord-Est di impegnarci, nella nostra identità di religiosi, nell'organizzare e sostenere la domanda di spiritualità con una specializzazione nel secondo ciclo degli studi teologici.

L'attuale *Ciclo di specializzazione in Teologia Spirituale* si colloca all'interno del complessivo biennio di specializzazione proposto, a Padova, dalla *Facoltà del Triveneto*:

\* ANDREA VAONA ofmconv, docente di Storia della Chiesa presso la FTTr - Facoltà Teologica del Triveneto; LUCIANO BERTAZZO ofmconv, vicedirettore Ciclo di licenza-specializzazione Teologia spirituale della FTTr - Facoltà Teologica del Triveneto, Via San Massimo, 25 - 35129 Padova.



oltre a quello in *Spiritualità*, dunque, anche quello in *Teologia Pastorale*. E questo un aspetto importante, in quanto le due licenze – antecedente è quella in pastorale – hanno mantenuto un dialogo costante, condividendo un medesimo orizzonte di ricerca seppure con focalizzazioni e attenzioni evidentemente di tipo diverso. In estrema sintesi, si potrebbe dire, l'interesse comune alle due specializzazioni consiste nel pensare e proporre una "teologia pratica", declinata sui due versanti: pastorale e spirituale, ponendo particolare attenzione alla riflessione teologica sulla prassi pastorale e sull'esperienza dello spirituale.

Il tema di questo intervento, che verte appunto sulla presentazione del programma che viene proposto agli studenti che si iscrivono al nostro itinerario di studi, credo richieda innanzitutto una parola di presentazione su COME il programma stesso ha trovato inizialmente una sua strutturazione generale e su come, di anno in anno, trovi una sua specifica precisazione sul piano dei contenuti:

- ci è di aiuto, in primo luogo, un confronto reciproco messo in atto all'interno di un gruppo di docenti, direttamente coinvolti nell'insegnamento, all'interno del nostro *Istituto teologico*; questo ci consente di mettere in dialogo le esperienze man mano maturate nell'insegnamento e di "pensare" insieme i contenuti che possono più adeguatamente intercettare la domanda proveniente dagli studenti, pur mantenendola orientata all'obiettivo generale e centrale del biennio;
- un contributo notevole per l'impostazione generale ci è stato anche assicurato – e tuttora rimane una opportunità di condivisione e di scambio assai proficua – dal confronto con la proposta della licenza in *Teologia Spirituale* offerta presso la *Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale* (Milano), che ci ha aiutato, tra l'altro, anche nel dare l'avvio ai corsi grazie all'insegnamento e al supporto accademico di professori provenienti dalla stessa Facoltà di Milano, durante i primissimi anni;
- infine rimane fondamentale la riflessione costante che si cerca di mantenere viva con gli altri docenti della *Facoltà del Triveneto*, in particolare attorno al tema della "teologia pratica", che costituisce una connotazione specifica dei *Corsi di Specializzazione* insegnati presso la *Facoltà*.

L'*obiettivo generale* del biennio, che il programma intende perseguire, può essere specificato mediante la precisazione di *due sotto-obiettivi* complementari:

- A. un primo obiettivo si prefigge di STUDIARE L'ESPERIENZA CRISTIANA: sia sotto il profilo dell'approfondimento di TEMI o COMPONENTI o PECULIARITÀ fondamentali, ricorrenti, centrali del vissuto cristiano in quanto tale, così come ci viene consegnato dalla testimonianza dei più autorevoli "interpreti di cristianesimo" appartenenti alla tradizione; sia sotto il profilo del METODO con cui l'intelligenza dell'esperienza cristiana può essere adeguatamente messa a punto, dunque facendo tesoro di tutte quelle intuizioni provenienti dalla storia dell'esperienza spirituale che possono essere utili per comprendere e valutare anche esperienze cristiane più recenti e che non sono ancora state "canonizzate" o "codificate" in modo ufficiale ponendo, per così dire, il sigillo sulla loro autenticità;
- B. con il secondo obiettivo l'intendimento è quello di far tesoro di quanto acquisito mediante l'intelligenza dell'esperienza cristiana per offrire agli studenti alcuni fon-



damentali strumenti utili non solo a “valutare” la qualità cristiana di un vissuto credente, ma anche per “formare”, plasmare con maggiore competenza e plausibilità forme di vita cristiana (personale o comunitaria), cercando dunque di contribuire in maniera pertinente laddove talvolta sembra invece prevalere il rischio di mettere in atto interventi caratterizzati da approssimazione, scarsità di comprensione, mancanze di autenticità.

Se questo è il duplice fondamentale obiettivo, l’orientamento generale vorrebbe collocarsi sulla scia della *teologia pratica*, ancora una volta da un duplice punto di vista; facendo un po’ forza sulle parole si potrebbe dire che tale orientamento vuole mantenere un’accentuazione *teorico-pratica* e una accentuazione *pratico-pratica*;

- A. l’accentuazione “teorico-pratica” caratterizza il *tipo* di riflessione sull’esperienza spirituale: appunto focalizzata sul *darsi effettivo dell’esperienza cristiana*, così come ci viene tramandata dalle diverse testimonianze di vita. Si tratterà quindi *non solo di verificare*, per riferimento a queste, la loro autenticità, bensì anche di *valorizzarne* tutti quegli elementi che possono *arricchire* l’esperienza cristiana e la sua intelligenza. Non solo, dunque, comprovarne l’autenticità o meno, ma anche dimostrare come l’esperienza vissuta in modo diverso è in grado di ampliare l’orizzonte di comprensione della fede cristiana, di tutta la fede cristiana, che appunto può darsi solo “praticamente”, storicamente, individualmente e comunitariamente, in modo determinato, nella distensione del tempo.
- B. l’accentuazione “pratico-pratica”, invece, richiede agli studenti che si cimentino già nell’ambito di alcuni seminari, che si predispongano già durante il corso di specializzazione ad acquisire e mettere in atto alcuni degli strumenti studiati e compresi, al fine di sperimentare o progettare forme di discernimento/accompagnamento spirituale, nonché alcune forme di intervento pastorale sul piano della promozione della vita spirituale.

Ulteriore connotazione del ciclo di licenza, di cui il programma intende tener conto, riguarda infine l’aspetto “francescano” della nostra specializzazione. Pur dando spazio, evidentemente, a tutte le diversificate espressioni di “spiritualità”, un’attenzione particolare viene riservata alla spiritualità francescana, che costituisce chiaramente la tradizione in cui si colloca l’*Istituto sant’Antonio* dei francescani conventuali, l’alveo carismatico da cui si è tratta ispirazione.

L’eredità spirituale e culturale del francescanesimo, infatti, ci è sembrata un ambito a noi particolarmente familiare in grado di offrire adeguati “punti di vista” sull’*unicum* dell’esperienza spirituale, un “tesoro di casa nostra” che può essere valorizzato non tanto per rivendicare “privilegi esclusivi” o “preminenze di valore”, ma al fine di proporre “punti di vista” che, connotando da un lato in modo specifico, possono aprire dall’altro ad una più profonda comprensione di tutto ciò che se ne diversifica.

Più specificatamente, la licenza prevede una strutturazione dei corsi in *quattro* aree di studio, per un totale di 66 crediti. Il conseguimento del titolo richiede un ammontare complessivo di 120 crediti. Ai crediti maturati nella frequenza dei corsi, dopo avere



sostenuto il relativo esame, occorre aggiungere i 14 crediti della *lectio coram* e i 40 crediti relativi alla *Discussione* della tesi di Licenza.

Viene dato particolare rilievo al lavoro della tesi di licenza, il cui titolo e schema viene approvato nel Consiglio dei docenti che affianca un correlatore al direttore di tesi, con un'attenzione particolare alla metodologia, offrendo un risultato finale di particolare rilevanza nel quadro globale della licenza.

### ***Aree in cui si struttura il ciclo di studi***

1. Un'area che comprende discipline teologico-spirituali di carattere "fondamentale" (12 crediti);
2. Un'area di studio dedicata ad approfondimenti teologico-spirituali "speciali" (15 crediti);
3. L'area dei laboratori interdisciplinari (14 crediti);
4. Un'area comprendente discipline teologiche che, mantenendo focalizzato l'obiettivo sull'approfondimento teologico-spirituale, definiamo tuttavia "complementari", a sostegno e arricchimento delle tre aree precedenti (18 crediti).

1. Nell'ambito delle discipline teologico-spirituali fondamentali (prima area) lo studio si concentra sui seguenti insegnamenti:

- metodologia teologica;
- teologia spirituale fondamentale;
- storia dell'esperienza spirituale nella Chiesa;
- temi di teologia spirituale fondamentale;

2. Approfondimenti "speciali":

- temi di teologia biblica;
- focalizzazioni su maestri o correnti spirituali;
- temi di ecclesiologia; ...

3. L'area riservata ai laboratori interdisciplinari intende orientare in modo più specifico e diretto l'attenzione dello studente verso il "pratico". Sono infatti quei corsi in cui lo studente può già mettersi alla prova nella capacità di adottare gli strumenti più adeguati per comprendere e propiziare in altri una "vita spirituale":

- 2008 - 2009: l'ambito di approfondimento si è focalizzato sul tema del discernimento spirituale;
- 2009 - 2010: in quest'anno si è data continuità alla tematica dell'anno precedente, con una maggiore attenzione riservata al versante dell'accompagnamento spirituale;
- 2010 - 2011: il laboratorio si è concentrato sulla qualità e sulle forme della preghiera cristiana;
- 2011 - 2012: nello scorso anno accademico il tema affrontato ha proposto la *via pulchritudinis* dell'esperienza cristiana, indagando cioè diversificate forme artistiche come ambiti privilegiati in cui favorire una "vita spirituale";



· 2012-2013: è programmato un seminario-laboratorio sull'*Esperienza di fede e i tempi della vita*.

4. I temi complementari possono infine riguardare le aree seguenti, scansionate nel corso di più anni:

- teologia delle forme di vita cristiana (i cosiddetti “stati di vita”)
- temi di teologia sistematica;
- diritto canonico;
- filosofia e “scienze umane”;
- spiritualità francescana;
- spiritualità non cristiane.

Lo studente può integrare il *curriculum* di preparazione con alcune proposte formative organizzate dalla facoltà o da altri Istituti di Specializzazione, con il consenso previo del direttore del ciclo.

Nella proposta curricolare ogni anno c'è la possibilità di assumere credits dall'area della teologia pastorale (e viceversa), a sottolineare l'unicità della licenza in teologia.

Venendo incontro a richieste ed esigenze presenti, si sta inoltre progettando un incremento di corsi per l'area della teologia sistematica.

Continuando nell'esperienza precedente della specializzazione in Teologia pastorale, i corsi si svolgono in due giornate (martedì e mercoledì), permettendo l'accesso a presbiteri, religiosi/e, laici/laiche impegnati contemporaneamente in altre attività pastorali.



# La teologia spirituale dopo il Concilio Vaticano II (1965-2010)

## *Interpretazione di uno sviluppo*

di Rossano Zas Friz De Col S.I.\*

Il periodo post-conciliare può essere inteso come quello spazio di tempo che segue un evento il quale muta le cose rispetto alla situazione precedente ad esso. Ciò è accaduto anche alla teologia spirituale, nonostante essa sia nominata dal Concilio soltanto una volta e *en passant*, nella Costituzione sulla liturgia, *Sacrosantum Concilium* 16<sup>1</sup>. Per illustrare l'evoluzione della disciplina negli ultimi 45 anni che hanno modificato il volto della Chiesa e della società civile, questa ricerca divide il periodo in questione in due grandi momenti: il post-concilio e il *dopo* post-concilio, cioè dal 1965 al 1989 e dal 1990 al 2010. In effetti, a cavallo tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta si pubblicano opere significative e si realizzano eventi importanti che danno inizio a un manifesto processo di maturazione della disciplina, i cui frutti sono evidenti nella prima decade del nuovo millennio.

Per raggiungere il traguardo tracciato, nel presentare lo sviluppo della disciplina, si procede con un metodo critico-bibliografico. Sebbene il percorso sia lungo e dettagliato, poiché si mostrerà con pazienza l'iter della teologia spirituale dalla fine del Concilio all'anno 2010, i risultati aiuteranno a sistematizzare l'itinerario percorso e a proporre alcune vie di sviluppo futuro<sup>2</sup>.

A questo fine si rende necessaria una premessa di tipo terminologico. Nonostante tra gli autori non ci sia accordo poiché ognuno sviluppa il suo particolare punto di vista e utilizza la terminologia che considera più idonea al suo scopo, questi, anche se usano termini diversi, molte volte accennano alla medesima cosa quando si riferiscono alla 'spiritualità' e/o alla 'teologia spirituale'. Per amore di chiarezza, e di semplificazione, si è

\* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, piazza della Pilotta 4, 00187 Roma, [zasfriz.r@gesuiti.it](mailto:zasfriz.r@gesuiti.it).

<sup>1</sup> Cfr. D. DE PABLO MAROTO, "Evolución de la teología espiritual. Siglo XX. De la teología ascética y mística a la teología espiritual", in AA. VV., *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Ed. OCD del *Teresianum*, Roma 2001, 113-140, qui 127-128; J. STRUŠ, "Esigenze didattiche nell'insegnamento della teologia spirituale", in CH.-A. BERNARD, *La spiritualità come teologia*, Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma 25-28 aprile 1991, a cura di CH.-A. BERNARD. Paoline, Roma 1991, 255-272, qui 264.

<sup>2</sup> Un primo studio bibliografico sull'argomento, qui più ampiamente sviluppato, si è presentato nel volume che raccoglie gli atti del Convegno organizzato dall'Istituto di Spiritualità Franciscano della Pontificia Università *Antoniana* per celebrare i suoi 40 anni di attività: "Identità e missione della teologia spirituale. Bilancio e prospettiva dal Vaticano II ad oggi", in *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, a cura di P. Martinelli, Dehoniane, Bologna 2012, 16-34.



scelto, quindi, di adottare il neologismo ‘spiritualità/teologia-spirituale’ per unire alla dimensione antropologica di coloro che preferiscono parlare di ‘spiritualità’ l’evidente dimensione teologica di chi aderisce ad una visione ‘tradizionale’ della teologia spirituale.

## 1. Il ‘post-Concilio’ (1965-1989)

Nell’evoluzione della spiritualità/teologia-spirituale, nel primo periodo accennato, quello del post-concilio, si possono considerare due momenti: l’immediato post-Concilio, che va dall’anno 1965 all’anno 1979, e il ‘secondo’ post-concilio che si estende dal 1980 al 1989. Nel 1979 viene pubblicato l’articolo di A. Queralt sulla spiritualità come disciplina teologica, che chiude così il periodo con una visione rassicurante sul suo statuto scientifico. Invece nell’anno successivo, il 1980, A. Guerra sottolinea come la spiritualità sia una scienza non identificata, aprendo una decade di discussioni, fino all’articolo di S. Schneiders che riassicura nuovamente sulla condizione disciplinare della spiritualità/teologia-spirituale. È importante ricordare che durante gli anni Ottanta si sono realizzati due Congressi Nazionali dell’Associazione Italiana di Spiritualità, sfortunatamente senza un seguito negli anni successivi.

### 1.1. L’immediato post-Concilio (1966-1979)

Nell’anno 1965, in un articolo della *Rivista di Ascetica e Mistica*, F. Giardini tratta della natura della teologia spirituale. Riprendendo san Giovanni della Croce, spiega il suo triplice modo di concepire la teologia come: sperimentale (momento descrittivo); dottrinale (momento esplicativo); e prudenziale (momento comportamentale)<sup>3</sup>. Per Giardini questi tre momenti hanno un fine comune, ma sono diversi “nella loro struttura scientifica, metodo, grado di astrazione e certezza”<sup>4</sup>. Il primo e il terzo si trovano nello stesso momento di concretezza, ma sono irriducibili: il primo perché è “una specie di scienza sperimentale «speculativa»: descrizione e caratterizzazione delle varie età spirituali in base alle risultanze sperimentali psicologiche di esse” e il terzo poiché appartiene “all’arte prudenziale «pratica»”<sup>5</sup>. Il secondo momento è quello propriamente teologico dal momento che illumina l’esperienza con i principi e ordina l’agire del terzo momento secondo la Rivelazione. Tra il primo e il secondo momento c’è soluzione di continuità, come pure tra quest’ultimo e il terzo.

“Quanto dei risultati sperimentali (primo momento) è spiegato e illuminato dai principi teologici (secondo momento), quanto ancora nei giudizi prudenziali (terzo momento) è un’applicazione dei principi teologici allo stato psicologico-spirituale dell’anima, appartiene alla più autentica Teologia. Perché spiegare i risultati sperimentali alla luce dei principi teologici significa riallacciare il loro contenuto intelligibile alla verità dei principi e incorpo-

<sup>3</sup> F. GIARDINI, “La natura della teologia spirituale”, in *Rivista di Ascetica e Mistica* 10 (1965) 363-415, qui 404.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 408.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 409.



rarlo nella concatenazione della conclusioni teologiche, in modo da formare un blocco unico colla Teologia da cui ricevono spiegazione.

Perciò il secondo momento assimila e integra in sé il meglio del primo momento e trasmette al terzo momento solide norme generali di condotta che motivano i suoi consigli più particolari”<sup>6</sup>.

Giardini arriva alla conclusione che la teologia di Giovanni della Croce è diversa da quella di Tommaso d’Aquino. Tuttavia, il secondo momento del mistico spagnolo non può essere considerato distinto dalla teologia tomista. “L’unica differenza ammissibile tra questo momento «teologico-spirituale» e la teologia tomista è quella che un’identica scienza in un grado di maggiore sviluppo ed estensione può avere relativamente ad una forma meno sviluppata ed estesa di sé stessa” (410). Sono due realizzazioni storiche diverse, ma di diritto una sola teologia. Se oggi la teologia spirituale comprende i tre momenti della proposta di Giovanni, questi non sono irriducibili a una scienza, anche se connessi e necessari per la direzione spirituale<sup>7</sup>.

I. Colosio nello stesso anno, il 1965, si domandava come insegnare la teologia spirituale, e un anno dopo R. Moretti affermava che i tempi erano maturi per un insegnamento scientifico. Per Colosio esistevano già alcuni punti fermi riguardo l’insegnamento; sosteneva infatti che si deve partire dalla realtà socio-religiosa, cercando di risolvere i problemi e non ingrandendoli, spiegando con onestà lo *status questionis* delle cose controverse e facendolo dal punto di vista del discente. Riguardo ai manuali affermava che “il peggior manuale è sempre praticamente migliore, cioè più *strumentale*, delle più diligenti e acute note<sup>8</sup>” e su chi doveva insegnare la materia diceva: “Il buon insegnate di Teologia spirituale deve essere un *solido dommatico*, un *sostanzioso moralista*, un *acuto psicologo*, un *esperto esegeta*, uno *storico oculato!* Solo così potrà darci un corso di ascetica e mistica che si rispetti, essendo questa materia come un crocevia in cui tutte le altre discipline si incontrano intersecandosi”<sup>9</sup>.

Da parte sua Moretti è dell’opinione che “la struttura stessa del sapere teologico e l’accresciuta coscienza ecclesiale della santità sembrano richiedere per il sacerdote un vero insegnamento scientifico della teologia spirituale”<sup>10</sup>. La coscienza ecclesiale della santità stimola questo insegnamento e, di certo, se non si può contare su una conoscenza scientifica del soprannaturale come vita, si dovrebbe rinunciare alla teologia in quanto tale<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 409-410.

<sup>7</sup> Giardini conclude il suo studio richiamando il Garrigou-Lagrange (*Perfection Chrétienne et Contemplation, selon S. Thomas d’Aquain et S. Jean de la Croix*, 1923, 3): “La Teologia ascetico-mistica non è altro che l’applicazione di questa grande Teologia morale (di S. Tommaso) alla direzione delle anime verso una unione sempre più intima con Dio. Essa suppone ciò che la dottrina sacra insegna sulla natura e le proprietà delle virtù cristiane e studia le leggi e le condizioni del loro progresso in vista della Perfezione, per insegnare la pratica delle più alte virtù...”, *Ibidem*, 413 (corsivo dell’autore).

<sup>8</sup> COLOSIO, I., “Come insegnare la Teologia Spirituale”, in *Rivista di Ascetica e Mistica* 10 (1965) 477-491, qui 482.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 481.

<sup>10</sup> R. MORETTI, “Tempi maturi per un insegnamento scientifico della teologia spirituale”, in *Seminarium* 18 (1966) 116-139, qui 118.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibidem*, 131.



In effetti,

“Se le caratteristiche di sapere pratico, concreto, immediato, vitale, sperimentale relativamente all’oggetto o al modo di conoscenza non impediscono il costituirsi di una vera scienza teologica, tuttavia impongono al teologo spirituale una metodologia appropriata, la scelta delle fonti, l’occhio volto costantemente al dinamismo evolutivo vitale. Possiamo dire che oggi la numerosa schiera dei teologi spirituali si rende conto di queste particolari esigenze e perciò possediamo una sintesi teologica spirituale sufficientemente omogenea, pur lasciando largo margine alle opinioni e alla divergenza in non pochi problemi”<sup>12</sup>.

Secondo Moretti i punti fondamentali di questa sintesi si trovano nel riconoscimento della teologia spirituale come vera scienza teologica e del suo oggetto, la perfezione cristiana, come concetto chiave, nell’assunzione delle nozioni di progresso della vita spirituale come il rapporto tra la grazia divina e lo sforzo del fedele e di sviluppo graduale della vita spirituale; ed è altrettanto importante considerare la vocazione universale alla santità e l’importanza della preghiera per lo sviluppo di quella vocazione. In conclusione: “Forse mai la teologia sente così profondamente e vitalmente nel mistero di Dio e dell’uomo come nella teologia spirituale”<sup>13</sup>.

G. Moioli, in un suo articolo del 1966, opina che l’interesse per la teologia spirituale “segna oggi sostanzialmente una battuta di arresto”<sup>14</sup>, pur riconoscendo delle convergenze fondamentali: “l’accettazione della insufficienza di un procedimento puramente descrittivo (sia sul piano storico, sia sul piano psicologico, come fenomenologia di un’esperienza), il superamento della distinzione-contrapposizione tra ascetica e Mistica; il generalizzarsi di termini come «spirituale», «spiritualità», per qualificare sia l’oggetto dello studio che lo studio stesso”<sup>15</sup>. E interrogandosi sulla possibilità o l’impossibilità della fondazione della «teologia spirituale» come scienza teologica, sostiene che “alla radice delle tre convergenze descritte, si trova una convinzione comune. I teologi «spirituali» intendono guardare simultaneamente alla ontologia della vita cristiana ed alla sua fenomenologia (sul piano psicologico e psicologico-storico)”<sup>16</sup>. Perciò il loro metodo può essere definito ‘composito’ di fonti teologiche e sperimentali. Tuttavia si constata una battuta di arresto dovuta soprattutto al rapporto con la teologia morale e con l’antropologia teologica, anche se in misura minore. Riguardo alla morale, manca una distinzione chiara con essa giacché, per esempio, si tende a confondere la direzione spirituale con l’esercizio della virtù della prudenza o non si concede alla spiritualità il suo orientamento finale verso la perfezione, considerato il fine esclusivo della morale. E con l’antropologia le tensioni sorgono quando si vuole assumere ciò che le differenzia, lo studio della vita cristiana nel suo dinamismo concreto:

“Ma ciò è *teologicamente* possibile? Certo esiste una esperienza religiosa cristiana, e quindi può esistere una sua fenomenologia e uno studio di essa a questo preciso livello. Ma come

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 136.

<sup>14</sup> G. MOIOLI, “Il problema della teologia spirituale”, in *La Scuola Cattolica* (Suppl. Bibliografico) 94 (1966) 3\*-26\*, qui 3\*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 4\*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 19\*.



valutare teologicamente la pretesa di connettere l'ontologia della vita cristiana, che è essenzialmente un mistero, con ciò che a noi appare, osservando il comportamento cristiano? Vi è secondo la Rivelazione, una fenomenologia che si può considerare come manifestazione autentica della dimensione ontologica? E quale?"<sup>17</sup>.

Per Moiola una tale fenomenologia è possibile nel discernimento degli spiriti e nel vissuto biblico secondo lo Spirito: "Se è teologia ogni sforzo di riflessione e di sistemazione circa le indicazioni del dato rivelato, e se in questo dato è presente un insegnamento sull'esperienza cristiana, bisogna dire che chiunque su tale insegnamento riflette, fa opera di autentica teologia. Così, questa indicazione potrebbe assicurare originalità e teologicità alla Teologia Spirituale"<sup>18</sup>.

Quasi dieci anni dopo (1974), in un altro articolo, R. Moretti ritorna sul compito della teologia spirituale, questa volta aggiungendo anche la questione dell'unità della conoscenza teologica. Riguardo a quest'ultimo punto, si parte dal presupposto che l'oggetto della teologia sia centrato sul mistero di Cristo e sulla storia della salvezza (cfr. *Optatam totius* 14), trattandosi di cogliere la Rivelazione intera:

"non solo per riguardo al contenuto, ma anche per riguardo alle vie, ai mezzi, ai tempi ecc. con i quali Dio l'ha attuata. Questo possesso ampiamente «comprensivo» permette al teologo di valorizzare anche tutte le luci della ragione nella sua riflessione sulla fede, con l'apporto delle varie scienze, senza inquinare la metodologia teologica e tutelando alla teologia quella sua speciale unità che le deriva dall'essere la conoscenza più alta, sapienziale, simultaneamente speculativa e pratica (cioè volta alla «teoria» e alla «prassi»), capace di abbracciare verità di carattere universale e necessario e fatti particolari, soprattutto perché in essi si è andata attuando la rivelazione divina nel suo cammino storico"<sup>19</sup>.

Se il teologo vuole preservare l'unità della teologia e fecondarla "deve sforzarsi di cogliere sino in fondo la ricchezza della divina rivelazione, non solo come contenuto ma anche nel dinamismo della sua presenza e della sua attività in lui"<sup>20</sup>. Ma, proprio nel cogliere la ricchezza del dinamismo della Rivelazione, la teologia spirituale molte volte si vede emarginata in modo troppo disinvolto dall'insegnamento teologico, per due questioni: quella dell'unità della teologia e quella del rapporto con la teologia morale. I moralisti, d'altra parte, non si occupano della fenomenologia e dello sviluppo della vita divina nell'uomo, dei gradi della vita spirituale, delle fonti dell'esperienza cristiana, ecc. Il problema non è tanto l'autonomia scientifica della teologia spirituale "quanto l'appello che alla riflessione teologica proviene dalla intima esigenza della rivelazione divina presente all'uomo in tutta la sua ricchezza di vita e di intelligibilità"<sup>21</sup>.

L'unità della teologia non è compromessa perché "il compito più proprio e nobile della teologia, sussidiario della rivelazione e della fede, è precisamente accompagnare,

<sup>17</sup> *Ibidem*, 22\*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 25\*.

<sup>19</sup> R. MORETTI, "L'unità della conoscenza teologica e il compito della teologia spirituale", in *Seminarium* 26 (1974) 41-59, qui 45. Per un approccio da un punto di vista tomistico, nello stesso numero della rivista *Seminarium*: A. HUERGA, "El método de la teología espiritual", pp. 231-249.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 47.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 50.



disporre, aprire tutto il mio essere a ricevere l'intelligenza di questa realtà divina. [...] Un atteggiamento profondamente negativo della teologia sarebbe quello di non mirare a questo traguardo nella riflessione sulla rivelazione e sulla fede"<sup>22</sup>. Se la teologia spirituale si occupa del rapporto personale con Dio: "Non è una teologia autentica? Non è sufficientemente caratterizzata? E si avrebbe una riflessione teorica completa sulla realtà di Dio e dell'uomo, quale ci viene comunicata dalla rivelazione, se non si illuminasse il mistero di una così grande *koinonía*?"<sup>23</sup>.

Moretti giustifica la teologia spirituale mostrando come nel mistero di Cristo e della carità la teologia dogmatica, la teologia morale e la teologia spirituale abbiano un approccio particolare. "La riflessione teologica ci deve illuminare le cause e il contenuto di questa rivelazione, e deve disporre il nostro essere ad accogliere e gioire di questa ricchezza che il Signore ci offre. Una teologia che non raggiunge questo duplice obiettivo, è una teologia inefficace. Se la rivelazione vuol portarci ad una comunione vitale con Dio – e quale comunione! – la riflessione teologica deve condurci sino a questo termine. E quanto più efficacemente ci conduce, tanto più merita il nome di conoscenza della rivelazione e della fede"<sup>24</sup>. Anche le cose di cui si occupa la teologia spirituale devono essere considerate teologiche, e non d'importanza secondaria per la teologia. Tutto ciò che riguarda la santità non è meno teologico di un trattato su Dio.

Nello stesso numero della rivista in cui appare l'articolo di Moretti, F. Ruiz Salvador tratta del contenuto della disciplina, affermando che dopo un secolo di ricerche e discussioni si è arrivati a un accordo implicito mediante il quale si lascia alla teologia spirituale lo studio di alcuni argomenti come la santità, le virtù e i doni, l'organismo soprannaturale, la preghiera, l'ascesi, lo sviluppo e la crescita della vita spirituale, la mistica, ecc. Tuttavia ammette che la disciplina si trova in un periodo di ricomposizione, di esperienze e di discussioni, che non restringono la sua area di competenza, ma la ampliano, anche se non si può intravedere ancora quale sarà il risultato finale<sup>25</sup>. In ogni caso è importante avere dei saldi criteri di selezione dei temi: dal momento che si tratta di una disciplina viva e attenta alla vita cristiana, non la si può ridurre a dei temi astratti per allontanarla dai cambiamenti storici; sarebbe come ucciderla dal principio, poiché non può rinunciare all'esperienza di vivere nel suo tempo e del suo tempo<sup>26</sup>. Ruiz pubblica nello stesso anno, il 1974, il suo compendio di teologia spirituale, del quale faremo un commento nella trattazione finale della decade degli anni '90<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 52-53.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 55.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 58.

<sup>25</sup> Cfr. RUIZ SALVADOR, F., "Temática de la Teología Espiritual", in *Seminarium* 26 (1974) 191-202, qui 191.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibidem*, 194. Ruiz propone un possibile schema del contenuto della natura della teologia spirituale: (I) Fondamenti vivi: Gesù Cristo (mistero e presenza), Chiesa e Spirito, l'uomo, il mondo; (II) Funzioni principali: santità cristiana, esperienza teologica, preghiera, attività apostolica; (III) Dinamica spirituale: dinamica ecclesiale, progresso individuale, azione dello Spirito Santo -mistica-, impegno del soggetto -ascetica-, collaborazione con gli altri; (IV) Diverse spiritualità: differenziazioni legittime, perfezione del laico, il sacerdote, il religioso, spiritualità non cattoliche (cfr. *Ibidem*, 198-199).

<sup>27</sup> RUIZ, F., *Caminos del Espíritu. Compendio di teología espiritual*, Madrid 1974 (trad. it. EDB, Bologna 1999).



Successivo all'ultimo articolo di Moretti del 1974, e come commento al numero della rivista *Seminarium* dedicato alla teologia spirituale, è lo scritto di G. Moioli a proposito dell'insegnamento della teologia spirituale. Commentando il numero di *Seminarium* afferma che "occorre riconoscere che il fascicolo non è di fatto privo di un'ipotesi prevalente di interpretazione della Teologia Spirituale: pur con qualche oscillazione, tale ipotesi vede nella Teologia Spirituale appunto la riflessione teologica sull'esperienza cristiana e, come tale, ne individua una specificità entro l'unità («formale») della teologia"<sup>28</sup>. In effetti, per Moioli la teologia spirituale è "una riflessione teologica sull'esperienza"<sup>29</sup>, è teologia dell'esperienza cristiana, teologia dell'esperienza spirituale o teologia della spiritualità cristiana, anche se in uno dei suoi primi articoli si era riferito al vissuto cristiano in termini di teologia della vita cristiana<sup>30</sup>. C'è differenza però tra una teologia della santità e una teologia dell'esperienza della santità, questo è il punto.

Per Moioli l'importanza della teologia spirituale per la formazione cristiana si radica nel suo particolare approccio alla Rivelazione: "Come per tutte le altre branche del sapere teologico, la Teologia Spirituale servirà *anche* al pastore d'anime solo o semplicemente *restando se stessa*: quindi introducendo alla riflessione teologica sul mondo dell'esperienza cristiana. Di qui verranno i criteri per il discernimento; di qui la prevenzione dal rischio di assolutizzare la propria esperienza, o un determinato tipo di esperienza, di qui la possibilità di guidare, di orientare consapevolmente delle esperienze cristiane"<sup>31</sup>.

Sempre Moioli, in un articolo di quattro anni dopo, approfondisce la sua linea di ricerca sostenendo che l'esperienza non si può svincolare dal comprendere "perché ciò significherebbe il suo stesso svincolarsi dalla fede oggettiva. E in tal senso ancora si può e si deve dire che il «comprendere» la fede dirige l'esperienza, ne fornisce i criteri di autenticità, e quindi la giudica"<sup>32</sup>. Non si tratta del comprendere teologico "criticamente elaborato", ma di un «comprendersi» della fede che si orienta verso l'esperienza credente: "... soltanto elaborando una «teologia», cioè producendo un modello in un certo modo rigoroso di «comprensione», viene affrontato o risolto, in un modo o nell'altro, il problema dei rapporti tra «esperienza» e teologia"<sup>33</sup>.

L'ultimo anno degli anni settanta Moioli pubblica due articoli nel *Nuovo dizionario di spiritualità*: "Teologia spirituale" ed "Esperienza cristiana", i quali danno forma alla sua proposta. In effetti, egli afferma che "...il torto della teologia si è rivelato storicamente essere quello di non aver assunto integralmente il dato da comprendere. Sicché, ciò che alla teologia scientifica (sempre come si è venuta storicamente configurando) si dovrebbe rimproverare non è tanto l'abbandono materiale della figura cosiddetta monastica del «sapere» della fede, quanto il non aver compreso che in sostanza quella

<sup>28</sup> G. MOIOLI, "A proposito di «teologia spirituale» e del suo insegnamento", in *Scuola Cattolica* 102 (1974) 624-634, qui 624.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 629.

<sup>30</sup> G. MOIOLI, "La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale", in *Scuola Cattolica* 91 (1963) 101-116.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 633.

<sup>32</sup> G. MOIOLI, "«Sapere teologico» e «sapere» proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia", in *Scuola Cattolica* 106 (1978) 569-596, qui 595.

<sup>33</sup> *Ibidem*.



figura intendeva forse anzitutto proporre o quantomeno tenere in unità l'oggetto da comprendere...<sup>34</sup>. Certamente il sapere della fede è 'l'oggetto da comprendere', ma in quanto lato oggettivo di un altro soggettivo: "La teologia ha indebitamente ristretto il campo della fede-da-comprendere al solo versante obiettivo, trascurando che l'intero della fede è invece l'obiettività cristiana *vissuta*"<sup>35</sup>. Ciò significa che per Moioli la fede è anzitutto un movimento di affidamento personale a Gesù Cristo che rende possibile, in un secondo momento, la comprensione dei contenuti della fede<sup>36</sup>. Senza quell'affidamento della/nella fede non è possibile comprendere teologicamente dall'interno il suo contenuto, perché senza il vissuto della fede le proposizioni teologiche si comprendono soltanto razionalmente. Mediante la fede, il fedele, che 'sa' qualcosa, ma non 'sa' Dio, s'introduce con quel 'non-sapere' nel 'credere', che proviene dal suo vissuto reale oggettivo vissuto come verità: 'sapere' Gesù di Nazaret si presenta come "una provocazione assolutamente radicale (quella della 'verità' appunto) da accogliere o da respingere"<sup>37</sup>.

Anche A. Queralt, come Moioli, nel 1979, dà alla luce uno studio sulla spiritualità come disciplina teologica. Concorda con i suoi colleghi nel considerare come oggetto di studio della "Espiritualidad" la 'vita cristiana', ma spiega il senso in cui egli la intende: non solo il suo progresso e i massimi gradi a cui essa arriva, ma anche tutti gli elementi che partecipano al suo inizio, sviluppo e pienezza in tutti i suoi gradi e intensità. Bisogna, però, prendere in considerazione il fatto che tutti questi elementi, di cui la persona si fa consapevole individualmente o socialmente, si fondono e si completano a vicenda. Perciò Queralt afferma che la Spiritualità ha un oggetto di studio ampio e di grandissima importanza e trascendenza per la teologia cristiana<sup>38</sup>.

L'oggetto di studio della teologia spirituale, come per la spiritualità cristiana stessa, è unico, ma si articola in modo diverso nei suoi elementi essenziali. Queralt riprende Giardini<sup>39</sup> quando afferma che i tre momenti del pensiero di san Giovanni della Croce (psicologico, dottrinale e prudenziale) non sono riconducibili ad un'unica scienza. Egli argomenta contro adducendo che i tre elementi corrispondono, insieme ad altri, all'oggetto di studio e sostiene che sono "forse eterogenei tra di loro, ma in tale modo allacciati che formano «un oggetto di studio» con unità propria"<sup>40</sup>. L'eterogeneità degli elementi non nuoce all'unità, e l'autore riporta i due modelli di scienza menzionati da Giardini:

<sup>34</sup> G. MOIOLI, "Teologia spirituale" in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 1599.

<sup>35</sup> *Ibidem* (il corsivo è dell'autore).

<sup>36</sup> Cfr. G. MOIOLI, "Esperienza cristiana", in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 536-542.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 539.

<sup>38</sup> Con vida cristiana: "se quiera decir y se abarque no sólo el progreso y grados máximos de la misma sino también todos los elementos que se entretajan en su inicio, desarrollo y plenitud. Por lo tanto forman parte del objeto de estudio de la Espiritualidad la formación y manifestaciones de la vida cristiana en sus diversos grados e intensidades. Pero siempre -como debemos aclarar luego- en cuanto todos estos elementos se fusionan, complementan y se hacen conscientes a la persona humana, individual o socialmente considerada. Con lo cual reivindicamos para la Espiritualidad un objeto de estudio especialmente amplio y de grandísima importancia y trascendencia en la concepción teológica cristiana" A. QUERALT, "La «Espiritualidad» como disciplina teológica", in *Gregorianum* 60 (1979) 321-376, qui 343-344.

<sup>39</sup> Cfr. *supra* nota 3.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 357 (virgolette dell'autore).



l'aristotelica e la moderna. Ma non nuoce neanche all'unità della teologia l'interdisciplinarietà, come dimostra l'esempio di due scienze: la cristallografia e il linguaggio<sup>41</sup>.

La giustificazione teologica dell'unità dell'oggetto è il fatto che il mistero è rivelato, ma comunicabile e si può avere consapevolezza di esso: "Questa «consapevolezza» del mistero è la proprietà che giustifica parlare di «unità» dell'oggetto di studio della Spiritualità"<sup>42</sup>. Dal momento che si comunica, può essere conosciuto, valutato e accolto, e ciò significa che si può prendere consapevolezza di esso e che s'intreccia nell'unità della vita psicologica del fedele. A questo punto Queralt riprende anche Moretti nel suo articolo del 1974, e spiega con il suo aiuto che la 'consapevolezza' di cui parla non è astratta, ma è una 'consapevolezza realizzata', nel senso che nel contatto con la Rivelazione si assumono gli elementi psicologici umani e si forma con essi uno speciale 'composito' che è l'oggetto di studio della Spiritualità: "il suo «oggetto» non si riduce al «nucleo» del divino, ma include in esso quanto di psicologico umano viene assunto da questo"<sup>43</sup>. L'oggetto della Spiritualità è il 'vissuto' della Rivelazione, non il nucleo di questa o il suo contenuto, "è la vita cristiana come il luogo privilegiato della coincidenza della rivelazione e della psicologia umana, con qualità proprie"<sup>44</sup>.

L'approccio di J. I. Ugarte al rapporto tra spiritualità e teologia spirituale è suggestivo. Per l'autore nel 1979 si può parlare già di una teologia spirituale molto sviluppata (*bastante desarrollada*), anche se ancora lontana dall'aver dato una descrizione soddisfacente della sua natura e dei suoi limiti<sup>45</sup>. Lo scopo del suo articolo è quello di andare oltre una visione antropologica dualistica per radicare una visione antropologica nella presenza dello Spirito, seguendo la Rivelazione cristiana. Questa fa sì che l'uomo sia veramente spirituale, superando in questo modo il dualismo psiche-corpo di stampo greco. Lo *pneuma* greco acquisisce un senso cristiano soltanto quando lo Spirito Santo lo trasforma inabitandolo; perciò prima dell'invio dello Spirito da parte di Gesù Cristo non si può parlare propriamente di teologia spirituale, ma soltanto di 'spiritualità'. Con questa premessa, Ugarte afferma che la spiritualità è per la teologia spirituale ciò che la religione naturale è per la religione rivelata. Su questa scia sostiene che l'oggetto mediato dalla teologia spirituale "è lo spirito umano che ha ricevuto lo Pneuma di Dio. La collocazione di questo tipo di Teologia dentro la teologia generale dipenderà in grande misura dal punto di vista che adotta questa rispetto al suo oggetto mediato [...] e dalla collocazione (o ricollocazione) degli altri piani della Teologia (Dogmatica, Morale, Pastorale, specialmente)"<sup>46</sup>. Ugarte giunge a questa 'descrizione' della teologia spirituale: "è *il piano (piano) della Teologia Generale che studia l'uomo come soggetto di una vita nello spirito*. Il suo oggetto formale è Dio che si comunica; il suo oggetto materiale è l'uomo che ha ricevuto lo Pneuma di Dio, e *il punto di vista peculiare è la libertà di quella vita nello spirito*"<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem*, 357-360.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 361.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 363 (virgolette dell'autore).

<sup>44</sup> *Ibidem*, 373.

<sup>45</sup> Cfr. J. I. UGARTE, "Espiritualidad y teología espiritual", in *Revista Teológica Limense* 13 (1979) 133-142, qui 133.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 138.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 142 (il corsivo è in grassetto nel testo).



La decade si conclude con il *Corso di spiritualità* di T. Goffi e G. Secondin, su cui ci soffermeremo brevemente. Gli autori affermano nell'introduzione generale che "l'insegnamento della spiritualità ha raggiunto ormai - in questi settant'anni di esistenza autonoma - una solida maturità, per quanto è possibile nel campo teologico, che tutti sappiamo sottoposto in questi tempi ad una revisione non indolore di linguaggi e metodologie"<sup>48</sup>. La disciplina si è adattata sia al cambiamento dei tempi, sia alla sensibilità culturale in continua trasformazione come esigenza del suo riferimento al vissuto storico. La maturità è dovuta alla sua identità propria indipendentemente fondata rispetto alla teologia dogmatica, alla teologia morale e alla teologia pastorale. La 'spiritualità' è definita da Goffi e Secondin come quella disciplina teologica "che esplora sistematicamente la presenza e l'azione del mistero rivelato, nella vita e nella coscienza della chiesa e del credente, descrivendo la sua struttura e le leggi del suo sviluppo fino al vertice, cioè alla santità, in quanto perfezione della carità"<sup>49</sup>. Metodologicamente la disciplina si costruisce in ascolto del mistero cristiano e delle provocazioni del vissuto reale. Si constata, riguardo alla sua finalità, che essa "si è andata spostando dalla preoccupazione dell'universo interiore della persona e della sua «ascesa» al divino inesprimibile, all'attenzione per l'attuarsi «ecclesiale» di ogni vita nello Spirito e alle coordinate storico-culturali che influenzano, ma anche verificano, ogni maturità"<sup>50</sup>.

## 1.2. Il secondo post-Concilio (1980-1989)

Il primo Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Spiritualità si svolge nel 1980, gli atti del quale vengono pubblicati l'anno successivo<sup>51</sup>. In essi si raccolgono gli interventi autorevoli di vari autori che hanno dato un contributo significativo allo sviluppo della disciplina. In primo luogo R. Moretti e il suo studio sulla natura e sul compito della teologia spirituale. Per l'autore non è importante tanto stabilire i limiti della sua autonomia scientifica, quanto rispondere teologicamente alla dimensione esistenziale del vissuto della Rivelazione e della fede: "Una vera teologia è rivelazione e fede fatte desiderio e luce vitale dentro l'uomo tutto aperto alla conoscenza della verità"<sup>52</sup>. Qui si trova la giustificazione e il posto della teologia spirituale secondo Moretti: "non avremo una teologia completa, cioè che scopre adeguatamente le vie, il senso, il contenuto, la finalità della storia della salvezza, se non quando e nella misura nella quale la teologia renderà intelligibile l'efficacia vitale della comunicazione di Dio all'uomo. Se Dio parla per stabilire con noi una comunione e se l'uomo nella fede accetta l'invito e crede e si

<sup>48</sup> T. GOFFI - B. SECONDIN (edd.), *Corso di spiritualità. Esperienza, sistematica, proiezioni*, Queriniana, Brescia 1979, qui 13.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 14-15.

<sup>51</sup> B. CALATI - B. SECONDIN - T. ZECCA (a cura di), *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981 (I Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Spiritualità). Sono stati pubblicati anche gli atti del II Congresso Nazionale dell' AIS: B. SECONDIN - T. ZECCA - B. CALATI (a cura di), *Parola di Dio e spiritualità*, LAS, Roma 1986.

<sup>52</sup> R. MORETTI, "Natura e compito della teologia spirituale", in *Ibidem*, 15-36, qui 25 (corsivo dell'autore).



abbandona all'amore, la teologia in tutta la sua riflessione deve illuminare proprio questa forza vitale"<sup>53</sup>.

La relazione congressuale di Moretti è commentata da due interventi critici: il primo di Ch. A. Bernard, in cui egli ribadisce come oggetto proprio della teologia spirituale quello di "studiare la *vita spirituale* nel suo sviluppo fino alla plenitudine"<sup>54</sup> e afferma: "Io preferirei ravvisare proprio in questa nozione di esperienza vissuta il campo della teologia spirituale"<sup>55</sup>. Nel secondo intervento A. Mataniæ si domanda se 'spiritualità' e 'teologia spirituale' s'identifichino e critica l'impostazione con cui Moretti presenta la natura della teologia spirituale<sup>56</sup>.

Nello stesso Congresso del 1980 G. Moiola offre la sua riflessione sulla dimensione esperienziale della spiritualità. Si mettono in evidenza due idee. Il recupero della dimensione dell'esperienza sembra all'autore non solo avvenire nell'ambito della teologia spirituale, ma anche in quello della teologia *tout court*, arrivando ad ipotizzare "che anche l'artificialità della contrapposizione tra Teologia Spirituale e Teologia Dogmatica e Morale sta per ricomporsi non dall'esterno, e neppure per la forza dell'unico habitus teologico, ma dall'interno"<sup>57</sup>. La seconda idea è che il discorso 'fondamentale' teologico diventerà un discorso 'fondamentale' sull'esperienza spirituale<sup>58</sup>.

La conclusione del Congresso è di S. de Fiores, nella quale egli sostiene che si è andati verso un consenso sull'impostazione teologica della spiritualità che ha come campo od oggetto di ricerca "l'esperienza cristiana o vissuto cristiano"<sup>59</sup>. Per l'autore è importante il confronto tra spiritualità e cultura e riconosce varie provocazioni provenienti dai gruppi ecclesiali, dal bisogno di 'fare' esperienza di Dio e dal confronto con le spiritualità orientali, nonché con la cultura popolare e il mondo dei giovani<sup>60</sup>.

Guerra pubblica, sempre nel 1980, un articolo sulla teologia spirituale, definendola come una "scienza non identificata": "La teologia spirituale è uno dei rami teologici più indifferenziato, non sapendo con certezza quello che racchiude. Forse senza colpa di nessuno, o forse un po' per colpa di tutti. Ma certo è il fatto. [...] Pensare che questa indifferenziazione possa essere superata in questi momenti, sarebbe ingenuità manifesta. È, da un'altra parte, una tentazione che sembra non abbiano molti. Neanche noi"<sup>61</sup>.

Con questo atteggiamento Guerra dedica la prima parte del suo lungo studio a come s'identifica oggi la teologia spirituale e il titolo del paragrafo è: "Una storia che non si è decantata". Riconosce che si sono realizzati studi sufficientemente ampi, seri e ben fatti

<sup>53</sup> *Ibidem*, 26. Se la teologia spirituale non si occupa del rapporto vivo con Dio, con Cristo, mediante la preghiera e la carità, chi se ne occupa?, cfr. *ibidem*, 28-32.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 39.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 41-42.

<sup>57</sup> G. MOIOLI, "Dimensione esperienziale della spiritualità", in *Ibidem*, 45-62, qui 59.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 60.

<sup>59</sup> Cfr. S. DE FIORES, "Conclusione: dati emergenti del 1° Congresso Nazionale di Spiritualità", in *Ibidem*, 247-252, qui 347-348.

<sup>60</sup> Cfr. *Ibidem*, 249-252.

<sup>61</sup> A. GUERRA, "Teología espiritual, una ciencia no identificada", in *Revista de Espiritualidad* 39 (1980) 335-414, qui 335.



che seguono la storia dell'identificazione della teologia spirituale. Così, nella prima parte, riporta ciò che di più importante è stato detto sull'oggetto della teologia spirituale e sulle sue fonti, mentre nella seconda offre la sua versione sugli stessi due punti. Conclude questa parte affermando che la definizione della teologia spirituale, negli ultimi cinquant'anni (1930-1980) "dipendeva profondamente dalle sentenze che ogni autore manteneva circa l'oggetto e le fonti [della teologia spirituale]. Incluso alcuni che confessavano, con molta chiarezza, l'impossibilità di una definizione"<sup>62</sup>. Soltanto dopo il Concilio si è potuta superare questa situazione.

Nella seconda parte Guerra non ha voluto presentare un programma di teologia spirituale, poiché non ritiene che esista isolatamente, ma soltanto all'interno di una programmazione teologica definita. L'oggetto della teologia spirituale è "l'uomo spirituale (1Cor 2,15)"<sup>63</sup>, la vita nello Spirito, cioè la vita dell'uomo che accoglie lo Spirito come maestro. Riconosce che la teologia è una, ma ammette ugualmente che è necessaria una divisione pedagogica e programmatica. La teologia spirituale "potrebbe limitarsi alla relazione diretta e immediata con la trascendenza"<sup>64</sup>. Per Guerra si tratta di una opzione 'intimista' e per questo motivo la controbilancia con una trattazione sulla teologia della liberazione. Riguardo alle fonti della teologia spirituale, tratta i metodi deduttivo e induttivo, il rapporto con le scienze umane e sociali e il problema dell'esperienza.

Sempre Guerra, in un articolo del 1989, conferma le sue posizioni affermando che la conversione dell'uomo "può essere l'elemento tipico della nostra spiritualità"<sup>65</sup>. E' vero che il Vaticano II ha dialogato con la modernità e noi siamo chiaramente nel mondo della postmodernità, ma una spiritualità che parta dalla postmodernità non conviene dal momento che il Vaticano, dialogando con la modernità, va oltre; e poiché la modernità ha più futuro della postmodernità, la religiosità postmoderna sembra piuttosto premoderna e neoconservatrice, rinchiudendo nell'intimismo la vita spirituale ed escludendo la presenza nel mondo richiesta da una fede storica<sup>66</sup>.

La questione dell'esperienza è molto studiata in questi anni data la sua importanza metodologica per la disciplina. Così G. Moiola le dedica uno studio per rapportarla alla teologia e alla spiritualità. Stabilisce una distinzione, che era già stata accennata da Queral, quando differenzia il nucleo della Rivelazione e l'esperienza di quel nucleo. Per Moiola la teologia spirituale implica certamente una 'comprensione' dell'esperienza in quanto 'vissuto' nella sua oggettività, ma è una 'comprensione' distinta da quella teologica del dato oggettivo, del contenuto oggettivo in quanto tale, cioè della dogmatica e della morale. Egli fa una distinzione tra il soggettivare la verità e affermarla: "Il «sapere-la-verità» in quanto soggettivizzazione/attualizzazione è compreso dalla Teologia in quanto cosiddet-

<sup>62</sup> *Ibidem*, 346-347.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 349.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 364.

<sup>65</sup> A. GUERRA OCD, "Una espiritualidad para nuestros días", en *Confer* 28 (1989) 207-231, qui 210.

<sup>66</sup> Cfr., *Ibidem*, 211. "Nuestro hombre es, en principio, el hombre conciliar, prolongado, y no retractado, por el desarrollo postconciliar. En este sentido, tres son los trazos *generales* que dibujan esa figura de hombre, y por este orden: dignidad de la persona humana, comunidad y actividad en el mundo. Estos tres trazos o capítulos son muy amplios, afectan esencial y profundamente al hombre, y diseñan el modelo de espiritualidad para nuestros días" *Ibidem*, 213 (corsivo dell'autore).



ta «spirituale»; il sapere-la-verità in quanto testimonianza biblico-ecclesiale ed *affermazione oggettiva* della verità, è compresa dalla Teologia in quanto dogmatica e morale”<sup>67</sup>.

In un altro articolo del 1984, Moiola tratta della fede e dell’agape per mostrare la loro mutua dipendenza: amore e intelletto vanno insieme. Su questa base si può fare una lettura della spiritualità in termini di fede perché nella *fides quae* e *fides qua* opera la stessa circolarità che c’è tra la fede e l’amore. La fede è il sapere esperienziale della verità in cui il ‘comprendere’ (teologico) è il momento intellettuale della fede in cui si comprende la propria identità: “La teologia è dunque sempre teologia *della* fede, e non soltanto *nella* fede”<sup>68</sup>. Tuttavia il ‘sapere’ della fede non si può identificare con il ‘comprendere’ della teologia.

In effetti, l’oggetto della teologia si può esprimere in termini di fede e, quindi, come tale comprenderebbe sia la *fides quae* sia la *fides qua*, senza ridurre la teologia spirituale a una teologia della fede, perché la teologia spirituale è la riflessione sul sapere fenomenologico della fede, mentre la teologia è il comprendere quello che si sa fenomenologicamente. La teologia spirituale è teologia perché cerca di comprendere il sapere fenomenologico della fede, mentre la teologia della fede (*de fide*) riflette sulla possibilità della fede, non è una riflessione sull’atto storico, esperienziale, della fede.

Nel 1983 C. Floristán fa un bilancio della spiritualità e afferma che nell’immediato post-Concilio “si rende indipendente dal «complesso mentale e istituzionale della cristianità» (M.D. Chenu)”<sup>69</sup>. Constata che negli anni Settanta si è avuto un risveglio religioso o spirituale, e a metà degli Ottanta si domanda: “Sta concludendosi l’era delle ideologie e rinascendo l’epoca delle mistagogie? L’attuale generazione è più contemplativa che attiva, più mistica che politica? La trascendenza viene recuperata a spese della società, inversamente a quanto avvenne un paio di decenni or sono?”<sup>70</sup>.

Nel 1989 D. de Pablo Maroto presenta la spiritualità emersa dal Concilio come una revisione della spiritualità tradizionale (pre-conciliare) che recupera le fonti primordiali della spiritualità cristiana, con una dimensione mondana e terrena propria, in mezzo a un mondo secolarizzato e desacralizzato. Una spiritualità che riscopre lo Spirito Santo e la dimensione trascendente della persona, operando un giro antropologico verso i poveri e verso una spiritualità del popolo e dell’uomo solitario, allontanandosi dall’individualismo e camminando verso la costruzione della comunità ecclesiale e umana<sup>71</sup>.

Riguardo alla teologia spirituale opina che durante il post-Concilio sono emerse nuove carenze nei manuali, che hanno perso credibilità, perciò

“urge rifare un cammino spirituale più coerente con la nuova situazione religiosa e con le rinnovate scienze ecclesiastiche. Le obiezioni si presentano, alcune volte, in forma di sospet-

<sup>67</sup> G. MOIOLI, “L’acquisizione del tema dell’esperienza da parte della teologia, e la teologia della «spiritualità» cristiana”, in *Teologia* 6 (1981) 145-153, qui 153. Nello stesso numero di *Teologia*: A. BERTULETTI, “Il concetto di «esperienza» e la teologia”, pp. 85-116; P. SEQUERI, “Esperienza della fede e testimonianza della rivelazione”, (117-131).

<sup>68</sup> G. MOIOLI, “Spiritualità, fede, teologia”, in *Teologia* 9 (1984) 117-129, qui 124.

<sup>69</sup> C. FLORISTÁN, “Spiritualità: bilancio e prospettive”, in *Concilium* 19 (1983) 1627-1640, qui 1627.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 1629.

<sup>71</sup> Cfr. D. DE PABLO MAROTO OCD, “La espiritualidad emergente del concilio Vaticano II”, in *Analecta Calansiana* 31 (1989) 295-343.



ti, di dubbi, altre, o come attacchi contro opere e autori, tendenze e scuole. La formulazione può essere grave perché questiona una tradizione secolare: i *mezzi* che hanno santificato generazioni, autori spirituali che furono nel loro tempo «maestri» di vita spirituale ed essi stessi sono santi. La guerra iniziò nell'immediato post-concilio. Di fatto, gli antichi *manuali* di teologia spirituale (De Guibert, Garrigou-Lagrange, Bouyer, G. Thils, Crisógno de Jesús Sacramentado, Naval, Royo Marín, ecc.) rimasero fermi negli immediati anni dopo il Concilio e non sono risuscitati. È una prova del disinteresse per la spiritualità «tradizionale»<sup>72</sup>.

Alla fine della lunga trattazione si chiede, nel 1989, cosa ci si potrebbe aspettare per il futuro e riporta un'inchiesta condotta nel 1946 dalla rivista francese *La vie spirituelle* in cui si domandava: "Verso quale santità andiamo incontro?". La risposta mostrava il desiderio di dirigersi verso una spiritualità più incarnata e una santità più mistica che morale, opera di Cristo e dello Spirito nell'amore, vissuta quotidianamente e in comunità<sup>73</sup>. E l'autore commenta, a distanza di anni, che la diagnosi e il pronostico erano esatti, nel senso che si continua su quella via dove gli schemi e le costanti si ripetono e che un'involuzione repentina è difficile. Tuttavia, guardando al futuro, "bisogna lasciare spazio all'imprevisto, perché il fenomeno attuale è impressionante e la mente umana e la Provvidenza di Dio imprevedibili"<sup>74</sup>.

G. Gozzelino pubblica, sempre nel 1989, i suoi elementi di teologia della vita spirituale "al cospetto di Dio" e affronta il problema dell'identità della teologia spirituale all'interno delle discipline teologiche. Per l'autore il suo 'oggetto materiale' è lo studio dell'esistenza cristiana considerando la sua struttura e la sua storia, così come la sua dimensione oggettiva (*fides quae*) e soggettiva (*fides qua*). Da questa prospettiva si può costruire la sua differenziazione dalla teologia dogmatica e dalla teologia morale. Così la teologia spirituale è "*la teologia dell'appropriazione singolare del dato cristiano universale; o, se si vuole, la teologia del soggetto credente*"<sup>75</sup>. Più brevemente: "la teologia spirituale non è altro che una *teologia dell'esperienza cristiana*"<sup>76</sup>.

Per J. Castellano l'interesse odierno per la teologia spirituale come scienza è dovuto alla sua "profonda riflessione teologica che collocata nell'ambito della ecclesiologia dovrebbe dare ampia ragione teorica e compiuto ordinamento mistagogico a quanto è stato proposto sinteticamente nel cap. V della *Lumen Gentium*: la vocazione universale alla santità"<sup>77</sup>. In effetti, la spiritualità ha operato un ritorno alle fonti e si è ancorata nei grandi dogmi; ha sviluppato una spiritualità quotidiana del battesimo, non più monastica. Si è democratizzata, così come la preghiera e la chiamata alla santità, acquisendo una visione più ecclesiale e comunitaria, assumendo la complessità della vita con un approccio personale globale, per mezzo del quale si sono accentuati alcuni valori come la dimensione trinitaria della spiritualità, la visione pasquale dell'esperienza cristiana, la va-

<sup>72</sup> *Ibidem*, 297-298.

<sup>73</sup> Cfr. *Ibidem*, 340.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 343.

<sup>75</sup> G. GOZZELINO, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, LDC, Leuman (TO) 1989, 15 (corsivo dell'autore).

<sup>76</sup> *Ibidem* (corsivo dell'autore).

<sup>77</sup> J. CASTELLANO OCD, "Linee emergenti della spiritualità oggi", in *Rivista di Vita Spirituale* 43 (1989) 5-31, qui 7.



lorizzazione del povero, la riscoperta dell'itinerario di crescita, l'apertura ai valori cristiani di altri cristiani e altre religioni.

Tuttavia si constata che “siamo ancora nel lento passaggio da un cristianesimo convenzionale ad un cristianesimo convinto, vissuto a partire da una personalizzazione della fede ed in una vera comunione ecclesiale nel mondo di oggi”<sup>78</sup>. Perciò i compiti più urgenti della spiritualità, oggi, sono: la personalizzazione della fede e della vita; la dimensione ecclesiale del vissuto della fede così come la ‘ecclesializzazione’ della vita spirituale, assumendo l'importanza della chiesa locale; il discernimento e la guida; e la fedeltà in situazioni difficili e contraddittorie.

Il periodo del secondo post-Concilio si chiude con l'articolo di S. Schneiders, *La spiritualità nell'Università (Academy)*. L'autrice riconosce che il termine ‘spiritualità’ ha avuto negli ultimi decenni un ampliamento di significato, perciò lo utilizza sia per designare la disciplina accademica, sia per riferirsi alla dimensione antropologica della trascendenza. Nel caso della disciplina riconosce che si è molto sviluppata negli ultimi trent'anni [1959-1989], come testimoniano la proliferazione di corsi e di programmi di specializzazione in ‘spiritualità’ e il numero impressionante di ricerche in questo campo<sup>79</sup>.

Il termine ‘spiritualità’ riferito al vissuto (*lived experience*) sembrerebbe essere l'oggetto non solo della spiritualità cristiana, ma anche di quella di altre religioni, oltre che di alcune esperienze laiche non religiose<sup>80</sup>. Per quanto riguarda la spiritualità cristiana come disciplina accademica, l'estensione del termine ‘spiritualità’ a religioni non cristiane e ad esperienze non religiose implica che la disciplina non si consideri strettamente come ‘teologia’. Nel caso la si volesse considerare come ‘teologia’ in senso stretto, “allora la spiritualità non è una disciplina teologica per la stessa ragione per cui la storia della Chiesa o la esegesi biblica non sarebbero chiamate discipline teologiche. Nonostante la spiritualità e la teologia, in senso stretto, sono mutuamente rapportate in quella teologia, questa è un momento nello studio della spiritualità e viceversa; la teologia non contiene o controlla la spiritualità. In altre parole, io ho proposto che la spiritualità non è una suddivisione né della dogmatica né della teologia morale”<sup>81</sup>. La teologia è un momento dello studio della spiritualità in quanto è essenziale per l'interpretazione dell'esperienza cristiana, d'altra parte la spiritualità è un momento integrante della teologia, in quanto solleva questioni e offre dati che quest'ultima deve prendere in considerazione per riflettere su di essi.

La spiritualità potrebbe essere definita come interdisciplinare, descrittivo-critica e non prescrittivo-normativa. Orientata in senso ecumenico, interreligioso e *cross-cultural* (antropologicamente inclusiva). È olistica, in quanto abbraccia tutte le dimensioni della

<sup>78</sup> *Ibidem*, 25-26.

<sup>79</sup> S. SCHEIDERS IHM, “Spirituality in the Academy”, in *Theological Studies* 50 (1989) 676-697, qui 678-679.

<sup>80</sup> L'autrice individua due posizioni in relazione all'approccio di quel vissuto: una dogmatica, che parte ‘dall'alto’; e l'altra antropologica, che parte ‘dal basso’. Facendo un bilancio di ambedue definisce la spiritualità come: “the experience of consciously striving to integrate one's life in terms not of isolation and self-absorption but of self-transcendence toward the ultimate value one perceives” *Ibidem*, 684.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 687.



persona e tutta la persona, con un vincolo speciale con il femminismo. Inoltre, la pratica della disciplina implica un tipo particolare di oggetto centrato sul particolare e non sul generico, come lo studio di testi. Ha uno stile metodologico speciale perché implica la partecipazione e il coinvolgimento personale; e possiede una procedura metodologica divisa in tre momenti successivi: il descrittivo, il critico-analitico e l'appropriativo-costruttivo. I particolari obiettivi che la qualificano e la distinguono sono il produrre conoscenza cumulativa, il comprendere la propria vita spirituale e l'aiutare quella degli altri<sup>82</sup>.

## 2. Il *dopo* post-Concilio (1990-2010)

Il ventennio del *dopo* post-Concilio Vaticano II si può suddividere in due decenni: quella della maturazione (1990-1999) e quella della fecondità (2000-2010). Della maturazione perché dalla pubblicazione francese del dizionario di spiritualità fino all'anno 2000, in cui si tiene il Congresso Internazionale di Teologia Spirituale organizzato dal Pontificio Istituto di Spiritualità *Teresianum*, si fa un significativo passo in avanti nello sviluppo teorico della disciplina. Tuttavia, dalla realizzazione del Congresso Internazionale all'anno 2010 si produce un vero *boom* editoriale nelle pubblicazioni, che manifestano un salto qualitativo nell'argomentazione della materia.

### 2.1. La decade della maturazione (1990-1999)

La voce 'spiritualità' del *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* si pubblica nel 1990, con due parti principali. La prima dedicata alla parola e alla sua storia, a cura di A. Solignac, e la seconda di M. Dupuy, "La notion de Spiritualité". In questa l'autore sviluppa il significato di 'vita spirituale', il rapporto tra spiritualità e teologia e dedica un paragrafo alle spiritualità, al plurale. Riguardo alla teologia spirituale, e in confronto alla teologia morale, ha un orizzonte più largo: "sviluppa l'esperienza spirituale per se stessa: non presuppone soltanto questa esperienza come la condizione di intelligibilità del suo discorso, ma la prende ancora come oggetto di studio e accoglie la diversità che fa utilizzare il plurale *spiritualità*. Rimane teologia nel senso che ricerca sulla conoscenza e l'amore di Dio, ma non lo scopre se non nello specchio della sua azione negli uomini"<sup>83</sup>. Dupuy riserva la parola 'spiritualità' al livello dell'esperienza e della sua spontanea espressione, mentre parla di 'teologia spirituale' per l'elaborazione riflessiva di quella esperienza. Tuttavia riconosce che gli autori non seguono questa divisione e che per 'spiritualità' si può intendere anche la presentazione organizzata della vita spirituale. In ogni caso "è accoglienza dell'infinito e dell'assoluto di Dio, e, quindi, di amore allo stesso tempo che volontà di andare oltre sé, di uscire di sé"<sup>84</sup>. E ancora precisa che la spiritualità implica un cammino e un'esperienza personale, oltre a una

<sup>82</sup> Cfr. *Ibidem*, 692-695.

<sup>83</sup> DUPUY, M., "La notion de spiritualité", in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Beauchesne, Paris 1988, col. 1169.

<sup>84</sup> *Ibidem*.



presa di posizione. Perciò, anche se una scienza oggettiva diviene un sapere senza soggetto, la spiritualità non può prescindere dal soggetto e dal suo rapporto con Dio.

Sempre all'inizio degli anni Novanta un autore domenicano, S. Pinckaers, definisce la spiritualità come "una dottrina sul progresso della vita interiore del cristiano nel suo rapporto con Dio, formata da un insieme di principi, di metodi e di esercizi elaborati dall'esperienza, che concernono specialmente la preghiera e l'ascesi e ha come fine la perfezione della carità"<sup>85</sup>. Seguendo la tradizione tomista, l'autore studia il rapporto con una morale delle virtù, il cui obiettivo è la perfezione nell'amore. Una virtù che ha due facce: da una parte, lo sforzo ascetico della contemplazione acquisita; e dall'altra, la grazia della contemplazione infusa (mistica). Si tratta di armonizzare la dimensione attiva e ascetica della virtù, cioè quella dello sforzo personale, con la seconda dimensione, quella della grazia ricevuta, la dimensione recettiva, passiva, della virtù. Una virtù dinamica con due dimensioni, una attiva e una passiva, che è contemporaneamente infusa e acquisita; infusa perché provoca l'azione che sviluppa la virtù, azione personale che ha bisogno di essere 'infusa' per raggiungere il livello divino e diventare meritoria<sup>86</sup>.

Sulla stessa linea tomista di Pinckaers è l'articolo di A. Huerga. La teologia spirituale deve essere autonoma o deve essere integrata nella teologia? Secondo Huerga la disciplina ha essenza ed esistenza, carattere scientifico, ma non autonomia<sup>87</sup>. La teologia è scienza, la scienza teologica è unica, ma speculativa e pratica, e la conoscenza teologica si raggiunge mediante lo studio e il vissuto [cfr. San Tommaso, *De perfectione spiritualis vitae* (Opera Omnia, XLI, 67-111; cfr. S.T. II-II, 24,9; 184,1)]. Non c'è stato un divorzio tra la teologia e la mistica, ma piuttosto un allontanamento o un raffreddamento nel rapporto. Si trovano molti esempi di autori che seguono l'ispirazione di San Tommaso: Luis de Granada, Bartolomé de los Mártires, Tomás de Vallgornera, Juan Tomás de Rocabertí, Antonin Massoulié, Vicente Contenson, André M. Meynard, J. G. Arinterro, R. Garrigou-Lagrange, Regis G. Gerest, Francisco Marín Sola, Santiago M. Ramírez.

Per l'autore il primo trattato di teologia spirituale è stato quello di San Tommaso, e, sotto la sua guida, si deve includere come dimensione propria della teologia una dimensione pratica, senza dar luogo a un'autonomia della disciplina in senso stretto e formale.

Nel 1990, presso la Sezione San Luigi della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli), nell'ambito del colloquio interdisciplinare annuale dei docenti della Facoltà, si invita Charles André Bernard S.I. come relatore principale per intervenire sulla condizione scientifica della teologia spirituale<sup>88</sup>. L'autore evidenzia alcuni dei principali problemi che si devono fronteggiare: la nozione di esperienza e dei suoi contenuti; l'insufficienza di una trattazione meramente *scientifica* della spiritualità da parte del teologo e il

<sup>85</sup> S. PINCKAERS OP, "Qu'est-ce que la spiritualité?", in *Nova et Vetera* 65 (1990/1) 7-19, qui 9.

<sup>86</sup> Cfr. *Ibidem*, 16.

<sup>87</sup> Cfr. A. HUERGA, "Il carattere scientifico della teologia spirituale", in *La spiritualità come teologia*, cit., 273-295, qui 275; apparso in spagnolo come: "El carácter científico de la teología espiritual", in *Teología Espiritual* 36 (1992) 41-63. Dello stesso autore l'articolo: "El método de la teología espiritual", in *Seminarium* 26 (1974) 231-249; qui egli proponeva l'integrazione della teologia spirituale nell'unità formale e metodologica della teologia. F. Giardini e I. Colosio hanno lo stesso orientamento.

<sup>88</sup> GIOIA, M., *Teologia spirituale. Temi e problemi. In dialogo con Charles-André Bernard*, A.V.E., Roma 1991.



bisogno di un suo *connaturale* coinvolgimento con questa esperienza; la necessità di una concezione integrale e olistica della percezione, che sia allo stesso tempo intellettuale, sapienziale, affettiva e sensibile; inoltre, la necessità di stabilire un rapporto equilibrato tra oggettività e soggettività nella trattazione teologica del vissuto cristiano. Secondo Bernard, tra i contributi recenti dati dalla teologia spirituale alla teologia, *tout court*, si possono annoverare la nozione di trasformazione, il rinnovato interesse per lo studio dell'esperienza mistica e la ricerca per approfondire la relazione tra conoscenza e amore<sup>89</sup>.

A. Valli offre nella rivista milanese *Teologia* un'ampia recensione del volume edito da M. Gioia. L'autrice propone di: "superare dall'interno la questione spesso dibattuta della molteplicità di metodi in TS [teologia spirituale] mediante l'individuazione dell'evidenza, della portata veritativa dell'E [esperienza] come recante in sé la formalità dell'intero procedimento della teologia, e della TS. Greco [presente all'incontro napoletano] terminava con accenno all'evidenza simbolica. Qui vorremmo valorizzarlo come punto catalizzatore di quel percorso della teologia che abbiamo in mente e che ora tratteggeremo in un primo paragrafo. Nel paragrafo seguente vedremo come ad esso si coordinano alcune tesi di Giovanni Moiolì, che non hanno perso la portata stimolante loro inscritta"<sup>90</sup>. Con questo programma Valli sviluppa il suo studio contribuendo a chiarire il rapporto tra 'l'esperienza' e 'l'evidenza simbolica' nella TS come teologia della «spiritualità» cristiana.

La teologia è quel sapere intenzionale e totale della verità che si manifesta e manifestandosi pone le fondamenta per le condizioni di possibilità della sua manifestazione oggettiva e della sua comunicabilità all'uomo. La fede è allora la confessione della verità in Cristo come automanifestazione e autodonazione della verità. Il teologo è colui che di riflesso esprime questo 'sapere la verità in Cristo' e "la teologia è un «sapere della fede» ove il termine «sapere» in prima battuta fa riferimento non al mero esercizio del comprendere, ma ad esso in quanto è sempre da esercitare e mai esaurito. Chi lo esercita deve trovare il modo di non compromettere, rimandandovi, l'intuitiva anticipazione simbolica (per cogliere la verità nel suo manifestarsi nascosto) e la libera decisione pratica (per affidarsi a quanto simbolicamente saputo), che sostengono ed ineriscono alla riflessione concettuale (tesa a recuperare l'unità originaria non ancora data)"<sup>91</sup>.

Nell'esperienza cristiana si confessa, mediante la fede, che la verità è Gesù Cristo ed essa edifica l'uomo in libertà: una fede che è 'sapere' che comprende e che si esprime riflessivamente, dando luogo a un linguaggio informativo (dogmatico e morale), ma anche metaforico. Nell'esperienza che è fede, la teologia spirituale, come sapere della verità nell'esperienza, diventa una teologia *della fede*, della spiritualità cristiana, ma anche un sapere teologico dei santi e un sapere della possibilità della stessa spiritualità, mettendo in rilievo le virtù teologali, la *fede* come agape, la cui evidenza è simbolica<sup>92</sup>.

Il volume di A. Mataniae si presenta, nel 1990, come un'introduzione metodologica allo studio della vita spirituale. È uno studio dettagliato e approfondito, con abbondan-

<sup>89</sup> Cfr. *Ibidem*, 280-281.

<sup>90</sup> A. VALLI, "A proposito di esperienza in «Teologia spirituale»" in *Teologia* 17 (1992) 281-302, qui 293.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 299.

<sup>92</sup> Cfr. *Ibidem*, 300.



te bibliografia che raccoglie il percorso degli ultimi settant'anni, ma con una visione storica più ampia. L'autore considera la spiritualità come scienza in questi termini: “*La spiritualità è la scienza della vita spirituale [cristiana], considerata (questa vita) sia nelle sue dimensioni teologiche sia in tutte le sue dimensioni fenomeniche*”<sup>93</sup>. Con questo presupposto stabilisce diverse distinzioni all'interno della disciplina e offre una sistematizzazione dei suoi contenuti attorno alle quattro cause classiche: finale, materiale, formale ed efficiente<sup>94</sup>.

Per quanto riguarda il problema ‘gnoseologico pratico,’ Mataniæ è dell'opinione che si tratta di una questione recente, degli ultimi settant'anni, ignorata dagli antichi: “Il problema è sorto quando, da una parte la spiritualità venne a staccarsi dalla teologia morale e diventò una scienza autonoma, mentre, simultaneamente, dall'altra parte, s'impone il problema delle fonti e del metodo ad essa propri”<sup>95</sup>. L'autore riconosce che sono vari i metodi propri della spiritualità: speculativo, storico, e pratico. Come arrivare dunque ad una conoscenza sicura a partire da questa diversità? “Lo studioso della spiritualità dovrebbe essere versato in vari metodi scientifici; oppure, se in qualcuno di essi non si sente versato, dovrebbe limitarsi nel suo studio. Così possiamo o potremo avere degli studiosi di spiritualità che saranno piuttosto teologi, altri che saranno piuttosto storici di spiritualità, altri ancora che saranno piuttosto psicologi”<sup>96</sup>. Non si può prescindere da nessun metodo e neanche circoscriversi a uno solo per rispondere al bisogno dell'uomo contemporaneo di dimostrare ogni argomento nel modo più universale possibile. In effetti, secondo Mataniæ, la scienza della spiritualità si deve rapportare in particolare con le scienze dell'uomo, positive e sperimentali, e con le scienze speculative filosofico-teologiche: “La spiritualità come scienza partecipa alla natura delle une e delle altre”<sup>97</sup>.

Nel 1991 viene organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana un simposio centrato sul tema della spiritualità come teologia. J. Struš interviene sulle esigenze didattiche nell'insegnamento della teologia spirituale nella prospettiva del Magistero ecclesiastico e arriva alla conclusione che “i dati raccolti, da una parte, lasciano perplessi e, dall'altra, ci espongono al rischio di un'ermeneutica «ammorbidente». Di conseguenza, la concezione della teologia spirituale che viene a delinarsi dagli interventi del magistero sembra piuttosto riduttiva. Ci si poteva aspettare di più”<sup>98</sup>. Sul metodo della disciplina, O. Steggink afferma che nei confronti della teologia dogmatica, della teologia morale e della liturgia l'identità della spiritualità “riguarda l'aspetto esperienziale [...]”. Sulla base di tale concetto di spiritualità come scienza nel complesso delle (sic) discipline teologiche, non si può parlare di *metodo deduttivo* e *induttivo*, ma si deve parlare di *interdisciplinarietà*, cioè di un metodo interdisciplinare o integrale, che inte-

<sup>93</sup> A. Mataniæ, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Paoline, Alba-Roma 1990, qui 42 (corsivo dell'autore).

<sup>94</sup> Cfr. *Ibidem*, 43-45.

<sup>95</sup> *Ibidem*, 90.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>97</sup> *Ibidem*, 137.

<sup>98</sup> J. STRUŠ, “Esigenze didattiche nell'insegnamento della teologia spirituale”, in CH.-A. BERNARD, *La spiritualità come teologia*, cit., 271. Cfr. G. RAMBALDI SJ, “Sollecitazioni del magistero per lo studio della teologia spirituale”, in *Seminarium* 26 (1974) 19-40.



gra appunto i diversi metodi (storico, psicologico, sociologico, linguistico, letterario e culturale-religioso) nella riflessione teologica”<sup>99</sup>.

Da parte sua, K. Waaijman analizza le generazioni successive di manuali e di trattati di teologia spirituale apparsi durante il XX° secolo. Stabilisce cinque passaggi tematici e di struttura che si alternano in progressione: dalle teologie mistiche alle teologie ascetiche, alla rilettura della tradizione, e al centramento sull’esperienza e sulla contestualità. Questo cambiamento evidenzia altrettante prospettive differenti: quella mistica, quell’ascetica, quella teologica, quella antropologica e quella socio-culturale. Come risultato del ‘percorso generazionale’ l’autore constata tre tendenze principali. Da una parte, l’orientamento verso l’integrazione dell’ascetica e della mistica il cui frutto è il concetto di ‘spiritualità’; dall’altra l’incontro tra la Rivelazione (metodo deduttivo) e l’uomo nella sua concretezza esistenziale (metodo induttivo). La terza, alla quale Waaijman aderisce, è quella che concepisce la spiritualità come trasformazione: “la guida per leggere la spiritualità non è tanto il contenuto, quanto il processo di trasformazione”<sup>100</sup>. La conclusione a cui arriva è che “questa trasformazione divina comprende la vita umana «nel suo complesso»: tutto il suo sviluppo (corso della vita, crescita, crisi, fasi della vita, ecc.), tutti i suoi livelli (cognitivo, affettivo, volitivo, psico-somatico, sociale, ecc.) e tutta la sua profondità, fino all’interno dello spirito dove l’uomo è «immagine di Dio», cioè essenzialmente e veramente coinvolto con il suo Creatore”<sup>101</sup>.

L’intervento di Ch. A. Bernard offre una riflessione sulla spiritualità come fonte dottrinale. L’autore si propone di verificare il contributo dato dalla spiritualità all’intelligenza della fede “sia del Mistero come dato intelligibile (*teologia dogmatica*) sia del Mistero compreso come legge di vita (*teologia morale*)”<sup>102</sup>. Si constatano tre vie principali d’influsso. (1) La spiritualità ricorda sempre che Dio è più grande di ogni concezione che riguarda il suo essere e la sua azione: è la dimensione negativa della teologia; (2) mediante l’esperienza di Dio l’uomo si trasforma ed è portato “a una unificazione della [sua] vita conoscitiva e dell’atteggiamento pratico: in tal modo, la spiritualità ricongiunge nei loro principi più alti la teologia dogmatica e la teologia morale”<sup>103</sup>; (3) secondo Bernard, “l’intelligenza sapienziale del Mistero non può essere frutto immediato della sagacia dialettica ma poggia sul senso esperienziale di Dio, che la ricerca teologica ha bisogno di mettersi nelle condizioni spirituali ottimali per accedere a un senso di Dio più puro, più elevato e più ricco. Solo a questa condizione l’esercizio della teologia sarà vivificante per il teologo e produrrà un discorso più impregnato di vera linfa teologica”<sup>104</sup>. Così la teologia spirituale studia tutti gli elementi che si integrano nell’esperienza spirituale: la Rivelazione e il suo contenuto (dogmatico) da una parte, e, dall’altra, la persona e il suo contesto socio-culturale.

<sup>99</sup> O. STEGGINK, “Lo studio della spiritualità e della mistica. Metodo deduttivo, metodo induttivo e interdisciplinarietà”, in *ibidem*, 296-310, qui 309-310.

<sup>100</sup> K. WAAIJMAN, “Cambiamenti nell’impostazione dei trattati di spiritualità”, in *ibidem*, 311-335, qui 333.

<sup>101</sup> *Ibidem*, 335.

<sup>102</sup> CH.-A. BERNARD, “La spiritualità come fonte dottrinale”, in *ibidem*, 336-351, qui 338.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 347.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 349.



La recensione di sei manuali di teologia spirituale<sup>105</sup> realizzata da M. Belda offre una buona sintesi per comprendere lo *status questionis* nel 1992<sup>106</sup>. Belda trova tre punti di convergenza e tre punti di divergenza tra gli autori. I punti di contatto sono: (1) il nome della disciplina, ovvero ‘teologia spirituale’, per quasi tutti, soltanto gli autori del *Corso di spiritualità* scelgono il termine ‘spiritualità’; (2) l’oggetto della disciplina: la vita spirituale vissuta o spiritualità, nel suo aspetto dinamico, progressivo; (3) il carattere teologico unico della disciplina, con alcune sfumature: integrativo (Ruiz), panoramico/interdisciplinare (Weismayer, citando Sudbrack), pratico (Dagnino, Aumann). Tuttavia le divergenze sono maggiori. (1) Per quanto riguarda il rapporto con le altre discipline teologiche la teologia spirituale è posizionata nell’ambito della morale (Rivera e Iraburu), della direzione spirituale (Aumann), del richiamo alla perfezione (Dagnino); per Weismayer è la dogmatica soggettiva, mentre Ruiz, Bernard, Gozzelino e Goffi-Secondin sostengono una specificità propria della teologia spirituale all’interno dell’unica teologia. Secondo Belda Gozzelino offre la migliore spiegazione. (2) Metodologicamente le opinioni si dividono in due poli: il deduttivo (Rivera-Iraburu), con l’appoggio di Weismayer e Aumann, e l’induttivo (Goffi-Secondin), con il sostegno di Bernard e Gozzelino, che, secondo Belda, danno la spiegazione più soddisfacente. (3) Sulle fonti le opinioni si dividono, nonostante tutti riconoscano le fonti comuni della teologia più l’esperienziale; il problema è nel rapporto tra le fonti e a quale di queste dare la priorità metodologica, non ontologica. Dagnino, Rivera-Iraburu e Aumann privilegiano le fonti teologiche; Bernard, Gozzelino e Goffi-Secondin danno la priorità alle fonti di tipo sperimentale.

Belda non trova negli autori un consenso sullo statuto epistemologico della TS, ma solo su alcuni punti concreti. La difficoltà per la configurazione della disciplina è centrata, da un lato, sul ruolo della dimensione esperienziale e del suo dinamismo nel vissuto del singolo, dall’altro, nella ricerca del metodo adeguato per lo studio dell’oggetto. Conclude l’autore: “Possiamo affermare che nell’ambito della manualistica moderna, la questione dello statuto epistemologico della Teologia spirituale rimane ancora aperta”<sup>107</sup>.

E. Pacho afferma che il “bello ideale di una definizione assunta e condivisa da tutti non si è raggiunto”<sup>108</sup> e si chiede se c’è stato qualche progresso nel definire la spiritualità, dopo aver passato in rassegna la produzione specialistica dal 1960 al 1990. Secondo Pacho porsi delle domande riguardo l’unità e la pluralità della spiritualità, a questo punto dello sviluppo disciplinare, sarebbe come tornare indietro agli anni ’20. Per l’autore non è chiaro se siano giustificati i dubbi che riguardano la definizione della spiritua-

<sup>105</sup> F. Ruiz, *Caminos del Espíritu* (1 ed. 1974, 2da. 1978, 3za. 1988); A. Dagnino: *La vita cristiana* (7<sup>a</sup> edizione reprint del 1988, riproduce la 6<sup>o</sup> edizione del 1979); J. Aumann: *Teologia spirituale* (prima edizione inglese 1980, trad. it. 1991); V. J. Rivera – J. M. Iraburu: *Espiritualidad católica* (1982); J. Weismayer: *La vita cristiana in pienezza* (or. ted. 1983; trad. it. 1989); Ch. A. Bernard: *Teologia spirituale* (terza edizione 1989); G. Gozzelino: *Al cospetto di Dio* (1989); Autori vari, a cura di B. Secondi e T. Goffi, *Corso di spiritualità* (1989).

<sup>106</sup> M. BELDA, “Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989), in *Annales teologici* 6 (1992) 431-457.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 457.

<sup>108</sup> E. PACHO, “Definición de la «espiritualidad». Respuestas y tratamientos”, in *Burgense* 34 (1993) 281-302, qui 286.



lità: “Due costatazioni risultano sicure: nell’uso corrente del termine, persistono abbondanti differenze di senso; nell’ambito della ricerca si sono raggiunte alcune convergenze fondamentali. La maggioranza degli studiosi considera la spiritualità come una dimensione pratica esistenziale che stabilisce una relazione con Dio, coinvolgendo la totalità della persona e della sua attività. Quando si è raggiunta una convergenza basica, vale la pena continuare a questionare su cosa sia la spiritualità? Soltanto a condizione di apportare qualcosa di originale nell’impostazione o nelle soluzioni. In caso contrario, si corre il rischio di continuare con «problemi topici». Come fino al momento presente”<sup>109</sup>.

C. García riflette sui nuovi tentativi di riqualificazione della teologia spirituale. Costata che nel periodo che va dal 1930 al 1965 la teologia spirituale si è consolidata<sup>110</sup>. Gli autori d’ispirazione tomista difendono l’unità formale della teologia: il mistero di Dio non si è rivelato come oggetto di conoscenza, ma come finalità dell’agire umano con lo scopo di comunicarsi all’uomo, perciò non si può staccare la dogmatica dalla morale o la morale dalla spiritualità. Ciononostante, afferma García, la maggioranza di questi autori “pur riconoscendo l’unità formale della teologia, trova ragioni oggettivamente fondate per continuare a parlare della teologia spirituale come disciplina o trattato particolare”<sup>111</sup>.

García, sulla scia di vari autori (Moretti, Guerra, Queralt, Moiola, Solignac-Dupuy), sostiene che, dal 1965 in avanti (1990), il contributo maggiore consiste nella relazione che si è stabilita tra teologia e spiritualità: “questa costituisce una dimensione intrinseca alla teologia e un compito fondamentale della medesima. Le divergenze si trovano nella forma di concepire quel compito. È un compito specifico della teologia spirituale, che così occupa un posto particolare insieme alle altre discipline teologiche? O è un compito proprio della teologia dogmatica in quanto tale? La maggioranza propende per la prima proposta, riconoscendo lo statuto proprio della «teologia spirituale». Ma c’è una tendenza a considerare quello che si assegna a questa disciplina come un compito per tutta la teologia e come una delle sue dimensioni fondamentali. Nonostante le differenze tutti concordano nel dire che questo compito è proprio della teologia spirituale, almeno per «ragioni pratiche e pragmatiche»<sup>112</sup>.

La radice del problema epistemologico si trova, per García, nel fatto che gli studi che si occupano di esso partono da un modello di teologia ormai superato, volendo risolvere il problema da quel quadro di riferimento. La forma di ‘fare’ teologia si è evoluta e con essa dovrebbe anche evolversi il modo in cui la spiritualità si definisce. Perciò l’autore propone un progetto di teologia spirituale: sviluppare l’argomento della vita nello Spirito nella Bibbia, nei Padri e nella Tradizione; allacciare la vita nello Spirito ai ‘misteri fontali’ del cristianesimo (dogmatica), con riferimento all’uomo, al mondo, alla storia (antropolo-

<sup>109</sup> *Ibidem*, 301-302.

<sup>110</sup> C. GARCÍA, “¿Qué es la «teología espiritual»? Intentos de nueva recalificación”, in *Burgense* 34 (1993) 303-319. “La relación de la teología espiritual con la teología dogmática, su distinción de la teología moral y naturaleza del propio método. Las tres cuestiones convergen en un solo tema, el de la identidad propia de la teología espiritual en relación con la dogmática y la moral. El resultado se salda con el afianzamiento o consolidación teológica de la espiritualidad” *Ibidem*, 307.

<sup>111</sup> *Ibidem*, 310.

<sup>112</sup> GARCÍA, ¿Qué es la «teología espiritual»? cit., 317.



gia teologica), rapportando l'uomo al mistero come colonna della maturazione della vita cristiana che in diversi gradi e con diversi mezzi va verso la santità/comunione con Dio (morale e scienze umane), ed è lo sviluppo concreto e storico dell'esperienza spirituale che dà luogo alle scuole di spiritualità (teologia pastorale e storia della spiritualità)<sup>113</sup>.

D. Sorrentino si occupa, nel 1995, del rinnovamento della teologia spirituale. La teologia spirituale studia l'esperienza cristiana esaminando i dati alla luce dei principi, confrontandoli, alla ricerca di una sintesi per presentare un quadro generale. Un aspetto analitico-positivo (studio specifico di qualcuno) e un ambito sistematico. C'è bisogno di relazione e circolarità tra i due livelli e si riferisce al testo di Goffi-Secondin come quello che ha raggiunto meglio la sintesi tra i due livelli.

Per quanto riguarda il rapporto tra disciplina spirituale ed esperienza, Sorrentino è dell'opinione che: "In senso oggettivo, l'esperienza spirituale è la realtà vissuta stessa, in quanto distinta da quella «non vissuta». Parlare di *esperienza* in questo senso significa parlare della vita cristiana nella misura in cui è realizzata di fatto. Esperienza in senso soggettivo è questa stessa vita vissuta, in quanto, in modo più o meno esplicito, diventa anche consapevolezza, coscienza, dato mentale e psicologico"<sup>114</sup>. Il mutuo rapporto tra esperienza e teologia ha tre livelli: una sollecitazione critica nella "reciproca «allerta» critica"; una sinergia profetica, cfr. *Dei Verbum* 8; una provocazione contemplativa. La teologia spirituale è vista come il grande magazzino dell'esperienza cristiana che pone a servizio di tutte le discipline teologiche le sollecitazioni dell'esperienza. Il suo compito sarebbe quello di sviluppare un 'itinerario circolare' da modello a modello: dall'esperienza biblica all'esperienza del vissuto attuale per poi riformulare la prima con la seconda<sup>115</sup>.

Sorrentino definisce la teologia spirituale come "*la specializzazione teologica che studia con metodo fenomenologico, in chiave analitica e sistematica, l'esperienza «spirituale» (più precisamente ancora: l'esperienza di Dio) nel vissuto di santità, in ordine alle esigenze conoscitive e pratiche della vita cristiana*"<sup>116</sup>.

Chr. Theobald scrive sulla teologia spirituale considerandola come punto critico della teologia dogmatica. La frizione tra le due modalità di teologia si concentra sul rapporto tra la Chiesa e i credenti, e tra Cristo e gli stessi credenti. L'autore si domanda: "Cosa ha precedenza nel credere: il riferimento ecclesiale o il soggetto che dice 'io credo?'"; cristologicamente la stessa domanda si formula così: "Cosa ha la precedenza nel credere cristiano, il riferimento oggettivo alla figura del Cristo o l'accoglienza e il discernimento degli effetti della sua opera sul credente?"<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> *Ibidem*, 318-319.

<sup>114</sup> D. SORRENTINO, "Sul rinnovamento della teologia spirituale", in *Asprenas* 41 (1995) 511-532, qui 522. "L'effettiva indagine sull'esperienza spirituale è ciò che dà alla TS la sua specificità" *Ibidem*, 528.

<sup>115</sup> Cfr. *Ibidem*, 526.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 531 (corsivo dell'autore).

<sup>117</sup> Cfr. CHR. THEOBALD, "La «théologie spirituelle». Point critique pour la théologie dogmatique", in *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) 178-198, qui 182-185; cfr. lo stesso articolo in: ID., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*. I. Cerf, Paris 2007, 389-411. "Quand on pose la question centrale de toute théologie: «Qui est Dieu?», la «dogmatique» répondra: «C'est à Dieu lui-même de nous le dire», et elle se référera à la Révélation du «nom» dans l'Exode et dans le Nouveau Testament, faisant de la réception de ce nom par le Christ et dans l'Esprit le critère ultime d'une



Theobald ricorda che San Tommaso (S.T. I, q. 1, a. 6) presenta due modi di giudicare: per inclinazione o per scienza. La prima è saggezza, la seconda è scienza, senza dare fondamento in alcun modo all'attuale divisione tra dogmatica e spiritualità. Tuttavia, l'autore è del parere che oggi la teologia spirituale, con il suo riferimento all'esperienza della fede, ha raggiunto uno stato tale che può non solo rivelare un aspetto essenziale del credere cristiano, ma segnare anche la dogmatica. Il mancato sostegno sociologico alla fede fa sì che il riferimento all'esperienza spirituale abbia una funzione nuova: dare un fondamento al credere in una società dove la verifica conta. Soltanto a partire dall'esperienza si può rendere conto della fede a se stessi e agli altri. In questo modo si possono formulare i parametri di una nuova teologia spirituale che abbia nella fede nuda il fondamento del credere<sup>118</sup>.

La grande svolta operata dai teologi dogmatici nel Concilio è stata quella di dare fondamento alla fede concreta nell'esperienza. Perciò, sostiene Theobald, l'unità della teologia dogmatica e della fondamentale, difesa da von Balthasar e da Rahner, non si può realizzare se non tramite la teologia spirituale “che è per loro il «luogo pratico» dove si forma, e si trasforma senza sosta, l'atto spirituale della vita umana e l'intelligenza della quale forma parte. Bisogna tornare, in ultima istanza, a una teologia spirituale, sensibile non soltanto alle grandi strutture della vita nello Spirito, ma anche alle necessità dell'uomo moderno, di dare fondamento al suo credere in riferimento alla propria esperienza, di lavorare risolutamente al rinnovamento dogmatico”<sup>119</sup>.

B. Secondin considera che alla fine del secolo “la spiritualità ormai è ben consolidata nella sua articolazione di scienza che studia il dinamismo di realizzazione del mistero cristiano nelle strutture della coscienza e secondo criteri di gradualità e di integrazione fino alla piena maturità di una vita di Cristo e nello Spirito. Impostata così si capisce bene che la ‘spiritualità’ più che versante pratico della dogmatica o forma cosciente e dinamica delle norme morali, o anche spazio personale del mistero celebrato ecc., risulta essere una scienza ‘trasversale’: in quanto tiene insieme e provoca un’unità vitale empirica e teorica, oggettività e soggettività, esteriorità e interiorità”<sup>120</sup>. E’ da questo punto di partenza che l'autore avanza, alle soglie del nuovo secolo, delle prospettive per la teologia spirituale, che, secondo lui, diverranno tendenze: il primato dell'esperienza, l'ascolto del cuore dell'uomo, l'interloquire con il bisogno di trascendenza, il ruolo terapeutico della spiritualità. Questo accanto alle nuove urgenze da fronteggiare: i nuovi linguaggi di trascendenza, l'incorporazione della corporeità, l'inculturazione, il ruolo della libertà, il dialogo con le altre tradizioni religiose.

Del 1999 è la traduzione italiana del libro di F. Ruiz, *Caminos del Espíritu. Compendio di teología espiritual*. La prima edizione spagnola è del 1974 e l'ultima del 1998 (su

expérience authentique de Dieu. Or il me semble que la «théologie spirituelle» suit la démarche exactement inverse : étant donné sa conscience aiguë de l'impossibilité de nommer Dieu, elle partira plutôt (si je puis dire) de l'expérience du sujet et de son «sentiment océanique» pour donner sens au terme même de Dieu et pour repérer dans le langage spirituel le travail de ce qui le dépasse infiniment” *Ibidem*, 186.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibidem*, 192-193.

<sup>119</sup> *Ibidem*, 196.

<sup>120</sup> B. SECONDIN, “Tendenze e urgenze della spiritualità”, in *Rivista di Pastorale* 37 (1999) 12-18, qui 12-13. Cfr. dello stesso autore: *Per una fedeltà creativa*, Paoline, Roma 1995; *La spiritualità nei ritmi del tempo*, Borla, Roma 1997; *Spiritualità in dialogo*, Paoline, Roma 1997.



cui si è fatta la traduzione italiana). Lo schema presentato 25 anni prima nel suo articolo “Temática de la Teología Espiritual”<sup>121</sup> ha subito notevoli variazioni, ma l’indirizzo è chiaro. Nonostante l’autore riconosca, alla fine del XX secolo, che “l’elaborazione concettuale di questa disciplina non è ancora all’altezza dei suoi contenuti e delle funzioni che di fatto esercita già nella chiesa e nella teologia”<sup>122</sup>, ne presenta un sostanzioso sviluppo, in dialogo con i lavori di altri autori.

Tre sono le linee di sviluppo complementari: (I) l’oggetto della disciplina è il “mistero rivelato, ecclesiale e dogmatico, che presenta luci nuove di senso e di efficacia, quando si analizza nella sua proiezione di comunione personale, di vita e di esperienza. Questo si può provare facilmente analizzando concretamente alcuni misteri o temi, come la ss. Trinità, la preghiera, la carità, la croce, ecc.”<sup>123</sup>. Questa prospettiva collega Ruiz, esplicitamente, al lavoro di R. Moretti sulla natura e sul compito della teologia spirituale<sup>124</sup>; (II) il vissuto cristiano, meglio che la vita cristiana, come punto di partenza della disciplina in quanto riflessione sull’appropriazione della fede: “il mistero non solamente ascoltato e accettato, ma anche convertito in sostanza della vita della persona ed ecclesiale. È la spiegazione che offre G. Moiola”<sup>125</sup>; (III) l’agiografia come teologia, seguendo la linea di H. U. von Balthasar presentata da Moiola nell’articolo citato. Si tratta di considerare il vissuto cristiano a partire dalla sua forma più compiuta, quella dei santi.

Per Ruiz la teologia spirituale è: “la disciplina teologica che studia sistematicamente, a partire dalla rivelazione e dall’esperienza qualificata, l’assimilazione crescente del mistero di Cristo nella vita del cristiano e della chiesa, in processo costante e graduale fino alla perfezione”<sup>126</sup>. Lo stesso autore paragona la sua definizione con quella di De Guibert, Gabriele di S. Maria Maddalena, Royo Marín, Bernard, affermando che tutte convergono nel carattere teologico e nell’attribuire valore all’esperienza e alla dinamica di crescita.

Interessante l’affermazione di Ruiz secondo la quale la ‘spiritualizzazione’ della teologia “rende più necessaria la sua coltivazione intensa a vantaggio di tutti”<sup>127</sup> e ricorda il caso delle dimensioni biblica, pastorale e liturgica sviluppate sia come dimensioni della teologia, sia come specializzazioni.

## 2.2. La decade feconda (2000-2010)

L’anno 2000 costituisce uno spartiacque rispetto alla produzione precedente e a quella successiva. Tre esempi a riguardo: a Roma si realizza il Congresso Internazionale di Teologia Spirituale organizzato dal Pontificio Istituto di Spiritualità *Teresianum*; si pubblica, prima in olandese e poi in inglese e in italiano, il libro di K. Waaijman *Spirituali-*

<sup>121</sup> Cfr. *supra* nota 25.

<sup>122</sup> F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*. EDB, Bologna 1999, 22.

<sup>123</sup> *Ibidem*, 24-25.

<sup>124</sup> Cfr. R. MORETTI, “Natura e compito della teologia spirituale” in CALATI, B. - SECONDIN, B. - ZECCA, T. P., *Spiritualità: fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981, pp. 45-62.

<sup>125</sup> Cfr. G. MOIOLI, “Teologia spirituale”, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, I, 36-66.

<sup>126</sup> F. RUIZ, *Le vie dello Spirito Ibidem*, cit., 25.

<sup>127</sup> *Ibidem*, 29.



*teit. Vormen, gronddslagen, methoden*, dove è raccolto il suo pensiero apparso in diversi articoli durante la decade precedente; e viene alla luce il *Grundkurs Spiritualität* dell'Istituto di Spiritualità della *Philosophisch-Theologische Hochschule* di Münster.

Gli atti del Congresso Internazionale si presentano divisi in cinque parti principali, con uno sguardo al passato, dal presente, per avanzare prospettive di sviluppo futuro<sup>128</sup>: La lunga storia della teologia spirituale<sup>129</sup>; Verso il rinnovamento della teologia spirituale<sup>130</sup>; Principi fondamentali della teologia spirituale<sup>131</sup>; Struttura tematica della teologia spirituale<sup>132</sup>; Il futuro della teologia spirituale: opera aperta e scienza viva dello Spirito<sup>133</sup>.

Nella sua relazione al Congresso<sup>134</sup>, C. García si mostra a favore della teologia spirituale come di una disciplina teologica che tratta dell'esperienza, della santità/affettività

<sup>128</sup> AA. VV., *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Ed. OCD del *Teresianum*, Roma 2001.

<sup>129</sup> A. GUERRA, "Proceso histórico en la formación de la Teología Espiritual" (pp. 23-68); E. BOAGA, "Dal secolo XII al secolo XVI: La Teologia Spirituale alle origini della tradizione carmelitana" (pp. 69-94); E. PACHO, "Del siglo XVI al siglo XIX: Místicos y Teología Mística" (pp. 95-111); D. DE PABLO MAROTO, "Siglo XX: De la Teología Ascética y Mística a la Teología Espiritual" (pp. 113-140); C. GARCÍA, "La cuestión mística y la escuela carmelitana" (pp. 141-168); J. SCHIETTECATTE, "Teologia Spirituale e Psicologia: La controversia fra Anselmo Stolz e Gabriele di Santa Maria Maddalena" (pp.169-182); J. GOGOLA, "Primi manuali del secolo XX: A. Tanquerey, J. Brenninger, J. De Guibert" (pp. 183-190); J. CASTELLANO CERVERA, "Intentos de renovación en la Teología Espiritual antes del Concilio Vaticano II: L. Bouyer, G. Thils, H. Urs von Balthasar" (pp. 191-202).

<sup>130</sup> J. M. GARCÍA, "La teologia spirituale oggi. Verso una descrizione del suo statuto epistemologico"; G. FURIONI, "Manuali in lingua italiana: Dagnino, Moioli e Gozzelino" (pp. 205-238); A. ALVAREZ SUÁREZ, "Manuales de Teología Espiritual en español" (pp. 239-358); S. M. MORGAIN, "Le Traité de théologie spirituelle de Charles-André Bernard" (pp. 279-288); R. KÖRNER, "Geistliche Theologie" (pp. 289-302); ROS, S., "Definiciones de la Teología Espiritual en el siglo XX" (pp. 303-317); S. PAYNE, "The Teaching of Spiritual Theology in the United States of America" (pp. 319- 329); J. MIRANDA - P. SCIADINI, "La enseñanza de la teología espiritual en Latinoamérica" (pp. 331- 356); G. D'SOUZA, "Spiritual Theology in Indian Thought" (pp. 357-379); A. M. ZACHARIE IGIRUKWAYO, "L'enseignement de la Théologie Spirituelle en Afrique" (pp. 381-444); R. TRIA TIRONA (Mons.), "Christianity and the Challenge of the Modernization in the Philippines" (pp. 445-456).

<sup>131</sup> C. GARCÍA, "La Teología Espiritual. Autonomía e interdisciplinariedad" (pp. 459-487); V. PASQUETTO, "Fonti della Teologia Spirituale. Il criterio normativo della S. Scrittura" (pp. 489-500); S. CANNISTRA, "Teologia Spirituale e Teologia Dogmatica" (pp. 501-512); J. CASTELLANO CERVERA, J., "Liturgia, Teologia Spirituale e Spiritualità" (pp. 513- 533); M. VIDAL, "Teología Espiritual y Teología Moral" (pp. 535-562); R. CHECA, "Teología Espiritual y Teología Pastoral" (pp. 563-592); L. BORRIELLO, "L'esperienza" (pp. 593-611); F.-M. LÉTHEL, "I santi come teologi" (pp. 613-621); J. MAMLÆ, "Il metodo induttivo e deduttivo nella Teologia Spirituale" (pp. 623- 638); J. H. FLORES BUSTAMANTE, "La investigación de la Espiritualidad pilar indispensable de la acción pastoral" (pp. 639-653).

<sup>132</sup> F. RUIZ, "Funciones y dinámica de la Teología Espiritual"; S. GUERRA, "El misterio trinitario"; C. LAUDAZI, "L'uomo in via di trasformazione"; T. ALVAREZ, "Mística y mistagogía"; M. HERRAÍZ GARCÍA, "Oración - Contemplación"; J.-D. GAITÁN, "Crecimiento espiritual y ascesis"; L. J. GONZÁLEZ, "Acompañamiento espiritual".

<sup>133</sup> J. CASTELLANO CERVERA, "La Teologia Spirituale nella Chiesa e nel mondo di oggi"; A. CAZZAGO, "Spiritualità ed ecumenismo"; A. OKUMURA, "Il pluralismo nella società moderna e le religioni"; B. SECONDIN, "Teologia Spirituale e culture"; C. MACCISE, "Teología Espiritual y liberación"; A. M. SICARI, "Il teologo spirituale".

<sup>134</sup> C. GARCÍA, "La Teología Espiritual. Autonomía e interdisciplinariedad", in *La teología spirituale*, cit., 459-487.



e della trasformazione interiore, aperta contemporaneamente allo Spirito e all'uomo. In questo senso propone un doppio progetto: uno per la teologia spirituale e un altro per la teologia mistica. Nel primo, di taglio più esperienziale, si cerca un accordo con le discipline teologiche più affini, come la dogmatica e la morale. Invece il progetto mistico è concepito come un approccio mistagogico per approfondire il vissuto del mistero divino, sigillando le differenze con le altre discipline teologiche, includendo la teologia spirituale. In effetti, il contributo originale dei mistici "consiste nell'indicare il cammino per arrivare all'esperienza del mistero, spiegato dalla teologia"<sup>135</sup>. Mediante l'unità di questo approccio doppio si può ripensare il compito e la natura della teologia spirituale, e favorire in questo modo il dialogo interdisciplinare.

In una pubblicazione successiva García riprende l'argomento dei due progetti<sup>136</sup>. Per quanto riguarda l'identità della teologia spirituale, è più difficile precisarla rispetto alla teologia dogmatica e a quella morale, mentre la teologia mistica non presenta queste difficoltà giacché "comprende una tematica più ristretta e più facile da identificare, all'interno del quadro delle discipline teologiche, con un'autonomia più definita e, allo stesso tempo, con una maggiore consistenza per il dialogo tra la teologia e la mistica, postulato fondamentale del 'che-fare' (*qué-hacer*) teologico attuale. In ogni caso, è necessaria una rivalutazione dell'esperienza nella teologia spirituale, prendendo in considerazione il processo del suo sviluppo nelle ultime decadi come il passaggio 'dalla teologia spirituale alla teologia dell'esperienza spirituale cristiana'"<sup>137</sup>.

Nel suo intervento al Congresso Internazionale di Mistica, tenutosi in Germania (2003), García sostiene la necessità di ripensare la mistica cristiana e di rielaborare la teologia da una prospettiva mistico-sapientiale: "è necessaria una inversione della prospettiva antropologica della teologia; il fatto non è che l'uomo cerchi o pensi Dio, ma al contrario, che Dio cerca e pensa nell'uomo"<sup>138</sup>. E, in occasione della sua relazione all'apertura dell'anno accademico nella Facoltà di Teologia del Nord della Spagna, a Burgos, egli approfondisce ancora lo statuto della mistica cristiana, il rapporto tra mistica e spiritualità e quello tra mistica e teologia. Conclude il suo intervento con queste parole:

«La mistica, considerata in tutta la sua ricchezza, è il nucleo centrale della fede cristiana, della spiritualità e della teologia. Nessuna raggiunge la sua pienezza, né può darsi in forma significativa, ai margini della prospettiva mistica che appare nell'orizzonte di ognuna di esse. In questo senso abbiamo sostenuto che la fede cristiana è mistica; la spiritualità è mistica, la teologia è mistica.

<sup>135</sup> *Ibidem*, 484.

<sup>136</sup> C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Monte Carmelo, Burgos 2002. I titoli dei capitoli sono: (I) El 'Movimiento místico'; (II) La teología espiritual; (III) Fuentes y método de la teología espiritual; (IV) Itinerario espiritual y temática de teología espiritual; (V) Corrientes nuevas de espiritualidad y problemática de la teología espiritual; (VI) La espiritualidad del Concilio Vaticano II - Conciliar y posconciliar -; (VII) Nuevas orientaciones de la teología espiritual.

<sup>137</sup> *Ibidem*, 371.

<sup>138</sup> C. GARCÍA, *Escuelas místicas y principales corrientes*, in AA. VV., *Sentieri illuminati dallo Spirito. Atti del Congresso Internazionale di Mistica*. OCD, Roma 2006, 199-217, qui 213-214. Esiste una traduzione spagnola abbreviata: C. GARCÍA, *Mística en diálogo*. Congreso Internacional de Mística. Selección y síntesis, Burgos, Monte Carmelo 2004.



La mistica, in più, è il punto di convergenza della fede cristiana, della spiritualità e della teologia, per il suo essenziale riferimento al ‘Mistero’ fondante, accolto per la fede, contemplato nella storia, sperimentato nella vita e riflettuto nella teologia. In essa si assicura la circolarità tra la *fides quae* e la *fides qua*, nella quale il mistero rivelato raggiunge la sua piena espressione. Questo orientamento risponde non solo alla dinamica interna della fede, della spiritualità e della teologia, ma anche a quella *diffusa esigenza di spiritualità* che l’uomo contemporaneo sperimenta e si concretizza in una profonda *aspirazione mistica*, chiamata a caratterizzare il cristianesimo del futuro»<sup>139</sup>.

S. Ros, nel suo intervento, divide in tre parti l’esposizione sulle definizioni della teologia spirituale nel XX° secolo: quella preconciliare (1920-1960), la postconciliare (1960-1980) e il ventennio che lui definisce delle nuove proposte (1980-2000). Arriva alla conclusione che c’è una convergenza di base, tra i teologi riportati, sulla identità della teologia spirituale e si chiede se vale la pena ancora continuare a domandarsi cosa sia la teologia spirituale<sup>140</sup>.

Juan Manuel García riflette sullo statuto epistemologico della teologia spirituale<sup>141</sup>. Il suo intento è presentare le linee essenziali dell’articolazione del discorso sulla teologia spirituale come disciplina scientifica nei manuali e negli studi monografici sull’argomento nel post-concilio. L’autore asserisce che non si tratta solo di un problema interno alla teologia spirituale, ma afferma che riguarda la teologia. In effetti, la teologia spirituale deve precisare la sua relazione con l’intero discorso teologico e si deve chiarire se questo è possibile dalla proposta settoriale della teologia spirituale.

Il percorso che l’autore sceglie è in primo luogo quello di trovare un punto d’incontro tra le diverse discipline teologiche, ed è quello dell’esperienza spirituale. In seguito definisce la teologia spirituale come *teologia dell’esperienza spirituale cristiana*: “Ciò che diventa specifico per la spiritualità non è tanto il suo doveroso riferimento alla Verità cristiana, ma l’appropriazione che il soggetto fa di quella Verità, cioè, il vissuto cristiano”<sup>142</sup>. Il contributo della teologia spirituale alla teologia è propriamente ciò che l’identifica: la riflessione sul vissuto cristiano. Il suo scopo non è accrescere il sapere teologico “ma penetrare nella realtà del Mistero di salvezza, ricavandone un *gusto* interiore. [...] Il teologo deve offrire al credente non tanto un cumulo di conoscenze particolari, bensì una integrazione delle verità parziali in una proposta unitaria e feconda per la vita spirituale”<sup>143</sup>. García trova che non ha senso alimentare il contrasto tra la teologia spirituale e le altre discipline teologiche, specialmente con la dogmatica e la morale, ma che si deve cercare piuttosto la complementarità reciproca “tra «oggettività della fede cristiana» e «vissuto cristiano della stessa fede»”<sup>144</sup>.

<sup>139</sup> C. GARCÍA, *Mística, Misterio y Teología. Historiografía y criteriología de la mística*. Lección Inaugural del curso académico 2003-2004. Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos), Burgos 2003, 46.

<sup>140</sup> Cfr. S. ROS, “Definiciones de la teología espiritual en el siglo XX”, in *La teología espiritual*, cit., 303-317, qui 316-317.

<sup>141</sup> J. M. GARCÍA, “La teología espiritual oggi. Verso una descrizione del suo statuto epistemologico”, in *La teología espiritual*, cit., 205-238.

<sup>142</sup> *Ibidem*, 232.

<sup>143</sup> *Ibidem*, 236.

<sup>144</sup> *Ibidem*, 238.



Nella relazione di F. Ruiz sulle funzioni e sulle dinamiche della teologia spirituale, l'autore pensa che la teologia spirituale "ha avuto negli ultimi decenni una dilatazione sovrabbondante. Ha bisogno di coerenza e di coscienza unitaria, per non convertirsi in enciclopedia di conoscenze e di ricette"<sup>145</sup>. Così divide il suo intervento in due grandi parti: le funzioni della teologia spirituale e la dinamica spirituale. Le funzioni, ovvero i principali obiettivi e compiti della teologia spirituale, sono il rapporto con la teologia, con la vita e l'azione, la mistagogia e la pastorale, nonché con le antinomie spirituali produttrici di tensioni e fonti di conflitti. Per quanto riguarda la dinamica della crescita spirituale Ruiz accenna al divenire adulti in Cristo, nella Chiesa, coesistendo con una pluralità di spiritualità e con un senso comunitario della spiritualità.

Nel Congresso L. Borriello espone il tema dell'esperienza e alla fine della decade propone una pubblicazione sull'esperienza mistica e la teologia mistica<sup>146</sup>. L'impegno dell'autore è volto a far comprendere l'esperienza cristiana come esperienza dell'evento Cristo nella fede, proponendo in essa un percorso finalizzato all'unione con Dio dal quale si evince una teologia mistica che ha il suo proprio linguaggio e che sviluppa una concreta proposta mistagogica per avviare i fedeli nel cammino verso il mistero dell'esperienza della santità.

La ricerca teologica di K. Waaijman, sviluppata nella decade precedente, è offerta in una ampia sintesi nel suo libro sulla spiritualità<sup>147</sup>. Ha un vasto orizzonte di riferimento grazie al suo approccio interdisciplinare e interreligioso. Come prova il fatto che l'indice del libro occupa, nella versione italiana, ben 21 pagine. Il contenuto si divide in tre parti, come indica il sottotitolo<sup>148</sup>: forme, ricerca fondazionale e metodi di ricerca. Nella sua proposta è particolarmente importante la nozione di trasformazione. In effetti, per l'autore la spiritualità è un processo relazionale divino-umano che può essere studiato come un processo di trasformazione: "il processo di prendere forma (*form*) reciprocamente che si attua tra il polo divino e il polo umano (-azione), in cui il momento di transizione (*trans*) è particolarmente importante (oggetto formale)"<sup>149</sup>. È di particolare interesse notare come Waaijman giustifichi l'utilizzo della parola 'trasformazione' anche per il fatto che è usata frequentemente da autori contemporanei, tutti di provenienza anglosassone: Schneiders, McGinn, Frohlich.

<sup>145</sup> F. RUIZ, "Funciones y dinámica de la teología espiritual", in *La teologia spirituale*, cit., 657-694, qui 657.

<sup>146</sup> L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*. LEV, Città del Vaticano 2009.

<sup>147</sup> Cfr. K. WAAIJMAN, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Kok-Carmelitana, Kampen-Gent 2000; tradotto in inglese come *Spirituality: forms, foundations, methods*, Peeters, Leuven-Paris. Dudley (Mass) 2002; in tedesco (*Formen*, 2004; *Grundlagen*, 2005; *Methoden*, 2007), in italiano: *La spiritualità. Forme, Fondamenti, Metodi*. Queriniana, Brescia 2007, e in spagnolo: *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*, 2011.

<sup>148</sup> Più dettagliatamente: (I) Forme di Spiritualità: Spiritualità laica; Scuole di spiritualità; Contromovimenti; (II) Ricerca fondazionale: La Spiritualità intesa alla luce della sua prassi; La Spiritualità vista alla luce della sua scienza; La trasformazione divino-umana: l'oggetto della ricerca; Il discernimento: una traccia di base per il metodo; Uno schema per la disciplina della Spiritualità; (III); Metodi di ricerca in Spiritualità: Ricerca descrittiva della forma; Ricerca ermeneutica; Ricerca sistematica; Ricerca mistagogica.

<sup>149</sup> K. WAAIJMAN, *La spiritualità*, cit., 496.



Nel processo trasformativo, l'autore distingue cinque stadi: dal non essere all'essere nella creazione divina; dall'essere senza forma, in-forme, all'essere ri-formato nella ri-creazione divina dell'uomo; la conformazione a un modello di trasformazione umano-divino; la trasformazione amorosa: l'uomo in Dio e Dio nell'uomo; la trasformazione gloriosa<sup>150</sup>.

Risulta allo stesso modo interessante l'elenco delle forme in cui Waaijman concepisce il rapporto della spiritualità con le altre discipline teologiche<sup>151</sup>: (1) la spiritualità si può concepire come una suddivisione della teologia morale; (2) o come un aspetto della teologia sistematica; (3) o si può considerare la teologia sistematica come una funzione della spiritualità; (4) o piuttosto la spiritualità come una funzione trasversale della teologia; (5) o considerare, più semplicemente, la spiritualità come una disciplina indipendente. L'autore aderisce a quest'ultima formulazione e la legittima in questi termini:

1) la spiritualità si basa su un complesso specifico di testi e forme di espressione che giustificano un suo proprio *status*; 2) dal XII secolo in poi la spiritualità ha sviluppato la propria forma di riflessione, che dall'inizio del XX secolo è stata rafforzata dalla creazione delle proprie cattedre accademiche, dei propri programmi di dottorato, dei propri istituti scientifici e dei propri organi di stampa. Il vantaggio dell'esistenza di un tale settore specifico è che lo studio della spiritualità può consolidarsi riflettendo a fondo sul suo oggetto e sul suo metodo alla luce della propria tradizione. Questa gli dà un fondamento dotato di principi sulla base del quale procedere «come una disciplina autonoma [...] in *partnership* e mutualità con la teologia»<sup>152</sup>. Questa opzione non richiede che venga completamente chiarito il rapporto tra spiritualità e teologia<sup>153</sup>.

Il terzo volume accennato nell'introduzione del presente paragrafo, con cui si apre il nuovo millennio, è il *Grundkurs Spiritualität* dell'Istituto di Spiritualità, frutto della collaborazione di vari docenti dell'Istituto che appartiene alla *Philosophisch-Theologische Hochschule* di Münster. Il fatto che si presenti come un 'corso fondamentale' (*Grundkurs*), evidenzia il livello raggiunto dalla disciplina anche in ambito germanofono<sup>154</sup>.

L'approccio scelto da Th. Dienberg per presentare la vita spirituale è simbolico: utilizza la via come mezzo per spiegare che si tratta di una trasformazione che si attua vita natural durante. In essa non si può distinguere tra vita spirituale e vita umana poiché sono le esperienze della vita che mettono in cammino verso la trascendenza per raggiungere l'unione con Dio. L'autore distingue tra esperienza (*erfahrung*) e vissuto (*erlebnis*): la prima consiste in un processo di conoscenza che inizia con la percezione e prosegue nella riflessione per dare senso, e si potrebbe aggiungere che è finalizzata a una decisione; inve-

<sup>150</sup> *Ibidem*, 530.

<sup>151</sup> Cfr. WAAIJMAN, *La Spiritualità*, cit., 459-462.

<sup>152</sup> SCHNEIDERS, S., *Spirituality in the Academy*, in *Modern Christiana Spirituality*, ed. B. Hanson, Atlanta (GA), 1990, 29.

<sup>153</sup> WAAIJMAN, *La Spiritualità*, cit., 462; cfr. p. 396 ed. ingl. L'originale dell'ultima frase è: «This option does not demand that the relation between spirituality and theology be totally cleared up».

<sup>154</sup> *Grundkurs Spiritualität*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000; tradotto in italiano come *Corso fondamentale di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006. La versione italiana presenta cinque parti principali: (I) Vivere la vita spiritualmente, di Th. Dienberg; (II) Faccia a faccia, di E. Hense e M. Hense; (III) Vivere in dialogo con Dio, di P. Menting; (IV) Guidati dallo Spirito di Dio, di M. Plattig; (V) Non del mondo, ma mandati nel mondo, di G. Fuchs; Appendice: Antologia di testi per ogni capitolo.



ce il vissuto si riferisce all'incontro immediato con un determinato ambito della realtà. Per l'autore i concetti di trascendenza e trasformazione sono fondamentali per comprendere la via della vita cristiana: la persona umana è aperta alla trascendenza nella quotidianità e non solo in momenti 'magici' e, precisamente, in tale apertura essa è trasformata<sup>155</sup>.

A continuazione si riportano alcune tra le più significative pubblicazioni apparse durante questa decade. Certamente è impossibile citarle tutte<sup>156</sup>. In questo senso sono da rilevare gli atti di due convegni commemorativi tenuti per festeggiare i 50 anni di esistenza degli Istituti di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)<sup>157</sup> e della Pontificia Università Comillas (Madrid)<sup>158</sup>. Per quanto riguarda il primo dei due menzionati, nonostante abbia una marcata impostazione ignaziana, è di particolare interesse per i fini di questo studio il contributo di R. García Mateo<sup>159</sup> sullo studio della spiritualità nella teologia e quello di L. Borriello sul rapporto tra teologia mistica e teologia della mistica<sup>160</sup>.

García Mateo, nella prima parte, tratta dell'origine e dello sviluppo della teologia spirituale, mentre nella seconda espone gli influssi ricevuti alla luce del Concilio Vaticano, concludendo con una considerazione sui santi come i migliori interpreti di Dio. La seconda parte è particolarmente interessante perché mostra come i documenti del Vaticano II, anche se non esplicitamente, contribuiscano al rinnovamento della teologia spirituale.

Borriello, a cui si è già accennato in precedenza, continua sviluppando il suo pensiero. In questo caso si domanda se sia necessario scegliere tra uno dei due termini: teologia mistica o teologia della mistica. Egli formula un'apologia ben fondata della teologia mistica in quanto "non v'è distinzione alcuna tra la teologia mistica e la mistica intesa come la vita stessa di Dio. Purtroppo, la «teologia mistica» è stata spesso compresa in termini di distinzione tra vissuto esperienziale e riflessione teologica su di essa, cosa che non rende giustizia né agli scritti dei mistici né alla complessità delle relazioni tra esperienza e speculazione, messe in evidenza dalle moderne teorie cognitive ed epistemolo-

<sup>155</sup> Cfr. TH. DIENBERG, "Vivere la vita spiritualmente. Trasformare la vita per vivere in pienezza", in *Corso fondamentale di Spiritualità*, cit., 14-16; 22-32.

<sup>156</sup> Anche se non direttamente vincolati all'argomento della teologia spirituale, tuttavia durante questa decade si sono svolti tre convegni importanti che non si possono omettere: due promossi dai carmelitani scalzi, il primo in Germania (*Sentieri illuminati dallo Spirito*. Atti del Congresso Internazionale di Mistica, Abbazia di Münsterschwarzach. OCD, Roma 2006) e il secondo in Bosnia-Erzegovina (*The experience of God today and Carmelite mysticism: mystagogy and inter-religious and cultural dialog*. Acts of the International Seminar (Zidine, Bosnia and Herzegovina, September 17-22, 2007), Karmelska izdanja, Zagreb 2009). Il terzo è stato organizzato dai docenti dell'*Opus Dei* all'Università della Santa Croce (*La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*. Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia, Roma 10-11 marzo 2005. A cura di L. TOUZE, LEV, Città del Vaticano 2007).

<sup>157</sup> *Spiritualità e Teologia*. Simposio in occasione del 50° Anniversario dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008). A cura di M. SZENTMÁRTONI e F. PIERI. GBP, Roma 2010.

<sup>158</sup> P. CEBOLLADA (ed.), *Experiencia y misterio de Dios*, Comillas, Madrid 2009.

<sup>159</sup> R. GARCÍA MATEO, "Lo studio della spiritualità nella teologia", in *Spiritualità e Teologia*, cit., 165-185.

<sup>160</sup> L. BORRIELLO, "Dire Dio - Teologia mistica o teologia della mistica?", in *Spiritualità e Teologia*, cit., 187-206.



giche. La teologia mistica non è un epifenomeno che cambia la struttura stessa della teologia mistica o vita mistica, di cui l'esperienza è solo un segmento"<sup>161</sup>. E più avanti l'autore afferma: "A conclusione di queste considerazioni si può affermare che nella teologia mistica, così come intesa sopra, c'è, per così dire, una circolarità tra la *fides quae* e la *fides qua*, ossia l'esperienza delle verità di fede, che vengono poi tramutate in *fides qua*, in fede vissuta, che è esperienza di comunione e conoscenza"<sup>162</sup>. La prospettiva dell'autore è molto vasta e sembra abbracciare il campo della teologia spirituale, perciò sorge spontanea la domanda: "Con questa impostazione della teologia mistica, qual è il rapporto con la teologia spirituale? In altre parole, questa teologia mistica in realtà non prende il posto della teologia spirituale?".

Il secondo convegno segnalato, quello dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Comillas, si presenta in tre parti, dopo tre interventi introduttivi e storici sull'Istituto. La prima parte versa sull'esperienza di Dio nel dibattito moderno, la seconda sull'incontro con il volto del prossimo e la trascendenza, e l'ultima sulla teologia mistica della croce e il mistero di Dio. Accenniamo brevemente alla relazione di J. Martín Velasco<sup>163</sup>.

Nella prima parte l'autore cerca le ragioni per le quali c'è tanta confusione intorno alla nozione di 'esperienza di Dio'; nella seconda offre un saggio della fenomenologia di tale esperienza. In questa parte riflette sul significato della parola 'Dio' e predilige la nozione rahneriana di 'Mistero santo' perché esprime l'assoluta trascendenza di Dio, ma contemporaneamente mostra la sua totale immanenza rispetto all'uomo, e si manifesta come Presenza. Così l'esperienza di Dio è l'esperienza di una Presenza trascendente e immanente della quale il fedele diviene consapevole facendo attenzione agli indizi che sono intelligibili soltanto *del alma en el más profundo centro* (Giovanni della Croce) e disponendosi ad accoglierla liberamente. Martín Velasco concepisce tale disposizione come un atteggiamento teologale mediante il quale il fedele si riconosce anticipato dall'amore di Dio nella caducità della storia umana e della sua esistenza personale e questa consapevolezza lo spinge ad accettare la presenza del Mistero santo come fonte del suo essere e come orizzonte di riferimento esistenziale per il suo presente e il suo futuro. Si tratta della conversione e della trasformazione interiore che porta ad un atteggiamento fondamentale di fiducia verso il Mistero santo, una fiducia *salvatrice* dal male in tutte le sue forme.

È importante segnalare, nella seconda metà della decade, il volume di Domenico Sorrentino, che propone una prospettiva metodologica nuova per studiare l'esperienza, consapevole che "è importante individuare un metodo atto ad esplorare l'esperienza spirituale in modo ordinato e tale da consentire osservazioni critico-comparative"<sup>164</sup>. Considerando il fedele come un'unità che vive in tensione vitale con diversi poli di attrazione<sup>165</sup> egli identifica quattro polarità "per comprendere l'esperienza di Dio nelle sue

<sup>161</sup> *Ibidem*, 196.

<sup>162</sup> *Ibidem*, 203.

<sup>163</sup> J. MARTÍN VELASCO, "Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios", in P. CEBOLLADA, *Experiencia y misterio de Dios*, cit., 63-104.

<sup>164</sup> D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Cittadella, Assisi 2007, 117.

<sup>165</sup> Cfr. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivere*, Morcelliana, Brescia 1997 (or. ted. del 1925), citato in SORRENTINO, *L'esperienza di Dio*, cit., 117.



dinamiche fondamentali”<sup>166</sup>: grazia-natura, Parola/Spirito-Chiesa, storia-escathon, Dio-uomo nella dinamica unitiva.

La polarità grazia-natura esprime la tensione esistente tra la grazia divina che ‘divinizza’ e il fedele, in quanto aperto alla rivelazione e portatore di una personale storia biopsicologica. La seconda polarità si ha tra la Rivelazione/Scrittura/Tradizione e la Chiesa, in quanto Popolo di Dio, che vive la dinamica trasformatrice della grazia a tutti i suoi livelli (gerarchico, comunitario, liturgico, ecc.). La polarità tra storia ed *escathon* rispecchia la condizione umana temporale posta storicamente tra passato, presente e futuro, ma, tuttavia, progettata cristianamente per una realizzazione oltre la storia. La quarta ed ultima polarità si esprime nella dinamica unitiva, che “è il cuore dell’esperienza spirituale cristiana, in cui tutte le altre prospettive convergono e sono sintetizzate”<sup>167</sup>. Si tratta dell’incontro amoroso tra Dio, che viene ad abitare nel fedele, e il fedele che tende verso Dio. Nella dinamica dei quattro poli, che si sviluppa nel tempo, matura la vita cristiana, cioè il rapporto personale con Dio che trasforma il fedele in Dio in modo unico e personale.

Inoltre Sorrentino propone non solo i quattro assi, che esprimono la struttura di fondo dell’esperienza cristiana, ma anche sei ‘registri’ nei quali gli assi si esprimono: narrativo (storico), eucologico (preghiera), estetico, affettivo, dialogico e pratico<sup>168</sup>. L’esperienza di Dio (assi) si esprime in diverse forme (registri). Il contributo metodologico di Sorrentino può essere sintetizzato nell’affermazione che l’interazione dei sei registri esprime l’esperienza dei quattro assi. In effetti, la proposta di Sorrentino consente di pensare al rapporto del fedele, in quanto uomo, con la sua natura, nella Chiesa e nella storia, con Dio e la sua rivelazione escatologica orientata all’unione trasformante, come ad una continuità tra il mondo sensibile umano e quello invisibile dove abita il Mistero di Dio.

Alla fine della decade appaiono le pubblicazioni di F. Asti sulla teologia della vita mistica e quella di R. Zas Friz De Col sulla teologia della vita cristiana. Trattandosi degli autori di questo libro, una sommaria presentazione basterebbe, se non altro, per contestualizzare la presente ricerca nel percorso tracciato dagli autori.

Asti propone, già nel titolo del primo paragrafo del primo capitolo, il suo programma: “Per rinnovare la teologia spirituale”. La sua proposta tende a superare vecchie dispute di scuola: “La volontà di ricomposizione della divisione ci interroga sull’opportunità o meno di continuare con l’espressione *teologia spirituale* o, invece, di proporre una *teologia della vita mistica* che abbia presente il mistero di Dio nella concreta esistenza del credente. Il saggio ha come scopo il rinnovamento della teologia spirituale dalle sue fondamenta, riscoprendo la freschezza dell’origine patristica, la solidità del pensiero dei

<sup>166</sup> *Ibidem*, cit., 118. “Gli «assi» sono dunque la struttura portante, le coordinate vitali, sulle quali l’esistenza cristiana assume tutto il suo significato. L’analisi del vissuto spirituale non può che partire da esse, ed anzi, è misurandosi attentamente con esse che si può comprendere e discernere il carattere cristiano di una esistenza” *Ibidem*, 129-130.

<sup>167</sup> *Ibidem*, 121.

<sup>168</sup> “Il quadro dei «registri», da questo punto di vista fondamentale e sostanziale, ha minore importanza. Esso infatti attiene alla «modalità» antropologica con cui gli «assi», nel loro contenuto teologico-spirituale, si esprimono. Siamo dunque nell’ordine del linguaggio, dell’espressione, più che della realtà del sé” *Ibidem*, 130.



mistici e la centralità della vita dei santi. Forse si pecca di azzardo, ma la ricerca teologica ha bisogno sempre dell'audacia della fede per entrare nel mondo degli spirituali"<sup>169</sup>.

Da parte sua, Zas Friz De Col afferma che lemmi come contemplazione, mistica, vissuto teologale, trasformazione "sono concetti che offrono le basi a una teologia della vita cristiana che illumini non solo le ambiguità del momento presente, ma anche i problemi metodologici dei diversi approcci teologici, integrandoli in un'unità maggiore, quella della vita"<sup>170</sup>. Evidentemente anche qui c'è una proposta di rinnovamento della tradizionale teologia spirituale, come si afferma nella conclusione. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione "costituiscono la base di una teologia della vita cristiana che vuole rispondere a una attuale necessità premiante il dialogare con il mondo post-moderno e post-cristiano per orientare il vissuto cristiano all'intero della millenaria tradizione cristiana. Tuttavia questo non sarebbe possibile se simultaneamente non si allargasse il quadro di riferimento teologico incorporando nella riflessione critica la categoria di vissuto e costituendo così una teologia diversa, erede della teologia mistica di Dionigi l'Areopagita, di San Giovanni della Croce e di Karl Rahner, rivitalizzando così responsabilmente una concezione plurale della teologia"<sup>171</sup>.

### 3. Sintesi conclusiva: "Quale via inseguire?"

L'impressione che si può avere dopo la rassegna degli autori riportati è quella di trovarsi dinanzi ad un labirinto di opinioni disconnesse. Ad un primo approccio questa idea si può confermare. Tuttavia, affinando lo sguardo, si può scorgere un *fil rouge* che aiuti a trarre alcune conclusioni dalle quali ripartire.

In effetti, non si può dubitare del fatto che, da una parte, praticamente sia vivo in tutti gli autori il desiderio di collaborare allo sviluppo della teologia spirituale, ognuno con il suo contributo, mentre, dall'altra, è anche vero che gli autori sono stati selezionati seguendo un criterio che determina la scelta. Ma una tale scelta è obbligata poiché risulta impossibile analizzare *tutta* la produzione e nessun ricercatore può svincolarsi dai suoi propri presupposti. In questo caso, il presupposto metodologico che ha orientato la cernita è, innanzitutto, linguistico, restringendo il campo all'ambito italo-spagnolo, anche se non esclusivamente (Schneiders, Waaijman, Dienberg). Una scelta giustificata non solo dalla quantità della produzione, ma anche dalla qualità, e dal fatto che l'attenzione va rivolta prima a quelli di casa (Italia) e poi ai vicini più prossimi (ambito ispanico). Un interesse speciale è rivolto al mondo anglosassone, sia per l'influsso dell'inglese, sia per il particolare approccio che sviluppa per rispondere alle richieste della sua realtà, diversa da quella del mondo latinoeuropeo.

Riguardo al *fil rouge* da trarre si possono individuare tre aspetti. Il primo è l'originalità della teologia spirituale radicata nel suo punto di partenza: l'esperienza/vissuto. Su

<sup>169</sup> F. ASTI, *Teologia della vita mistica*. LEV, Città del Vaticano 2010, 16.

<sup>170</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 6-7.

<sup>171</sup> *Ibidem*, 187.



questo tutti i teologi spirituali sono concordi, anche se non c'è un accordo metodologico nel modo di affrontarlo. Il secondo aspetto è la constatazione che tra gli specialisti della materia si considera l'interdisciplinarietà come un passaggio necessario per lo sviluppo della disciplina. E il terzo aspetto evidenzia che c'è praticamente un consenso generale nell'affermare che la teologia spirituale sia una disciplina teologica e, tuttavia, si condivide, più o meno esplicitamente, l'opinione che questa affermazione non danneggi l'unità della teologia. Ma come aspirare a un'unità quando i teologi spirituali rivendicano l'esperienza/vissuto come proprio approccio, ma non sono d'accordo tra loro nel metodo da seguire e i loro colleghi teologi trovano l'esperienza/vissuto molto problematica come 'fonte' del fare teologia, percependola come una minaccia per l'unità della teologia stessa?

Di fronte a questo panorama, quale via seguire per avviare una ricerca che porti il fiume di questa problematica, con le sue correnti contrastanti, verso il mare pacifico di una (probabile) soluzione? La ricerca si potrebbe sviluppare su tre livelli. Il primo consiste nel cercare la maggiore sintonia/unità possibile all'interno degli approcci personali dei teologi spirituali in modo da arrivare ad una definizione che contenga gli aspetti basilari irrinunciabili. Servirebbe come minimo comune denominatore a tutte le definizioni della teologia spirituale, in modo che poi ogni teologo possa sviluppare i suoi particolari punti di vista.

Al secondo livello, la ricerca si potrebbe circoscrivere, sulla base dei risultati del livello precedente, al rapporto interdisciplinare tra teologia spirituale e scienze non teologiche. In effetti, con una 'definizione minima' della teologia spirituale, con maggiore facilità si possono collegare le scienze non teologiche con la spiritualità, specificando su questa base il loro rapporto reciproco e contribuendo così anche all'articolazione di una visione unitaria interdisciplinare minima, in quanto possibile.

Il terzo livello si occupa, in parallelo con il precedente, di ricercare in quale modo la teologia spirituale può contribuire all'unità della teologia, *tout court*. Se è possibile arrivare a una definizione 'minima' della teologia spirituale che serva da punto di riferimento per il rapporto con le discipline non teologiche, questa contribuirà necessariamente anche a stabilire il rapporto con le altre discipline teologiche.

Tre pluralità in cerca di unità: quella disciplinare, tra i teologi spirituali; quella tra la teologia spirituale e le scienze non teologiche (interdisciplinare); e quella tra la teologia spirituale e le altre discipline teologiche (intradisciplinare). Un progetto da sviluppare.



# Indice

<b>Presentazione</b> .....	47
<b>Lo statuto epistemologico della Teologia spirituale in contesto interdisciplinare</b>	
di <i>Jesús Manuel García</i> .....	48
<b>1. La teologia spirituale nei manuali e studi monografici</b> .....	49
<b>2. Verso una descrizione della teologia spirituale</b> .....	53
<b>3. Metodo della teologia spirituale</b> .....	61
3.1. Parte storico-fenomenologica: l'accoglienza della verità rivelata trasmessa nella storia .....	62
3.2. Parte ermeneutico-teologica: l'intelligenza del vissuto cristiano .....	64
3.3. Parte mistagogica: la funzione pedagogica e direttiva del vissuto cristiano .	65
<b>4. Teologia spirituale in contesto interdisciplinare</b> .....	67
4.1. Il carattere interdisciplinare dello studio dell'esperienza cristiana.....	67
4.2. Prospettive per un dialogo tra la teologia spirituale e la teologia dogmatica	68
4.3. Prospettive per un dialogo tra la teologia spirituale e la teologia morale .	70
4.4. Prospettive per un dialogo tra la teologia spirituale e la teologia pastorale .	70
4.5. Prospettive per un dialogo tra la teologia spirituale e la storia della spiritualità .....	71
4.6. Prospettive per un dialogo tra la teologia spirituale e le scienze umane ...	72
<b>5. Compito aperto</b> .....	75
<b>Teologia spirituale ed esperienza spirituale cristiana</b>	
di <i>Francesco Asti</i> .....	76
<b>Introduzione</b> .....	76
<b>1. La crisi dell'esperienza e/o l'esperienza della crisi?</b> .....	77
1.1. La crisi del racconto .....	77
1.2. La crisi della memoria .....	78
1.3. La crisi dell'intelligenza .....	79
1.4. La crisi dei sentimenti.....	80
1.5. La crisi della comunicazione .....	80
1.6. La crisi dell'esperienza come esperienza della crisi .....	81
<b>2. L'esperienza spirituale cristiana nell'oggi del digitale</b> .....	82
2.1. Esperienza spirituale e nuove tecnologie .....	83
2.2. Esperienza spirituale e <i>social network</i> .....	83
2.3. Esperienza spirituale comunitaria: reale e virtuale .....	85
2.4. Conclusione .....	86
<b>3. Esperienza, vita o vissuto spirituale?</b> .....	86
3.1. La tradizione recente della teologia spirituale .....	87
3.1.1. Ch. A. Bernard .....	88



3.1.2. K. Waaijman .....	88
3.1.3. D. Sorrentino .....	89
3.1.4. M. Belda .....	90
3.1.5. Istituto di Spiritualità di Münster .....	91
3.2. Nuovi orientamenti .....	91
3.2.1. J. Mouroux .....	91
3.2.2. Ch. Theobald .....	92
3.2.3. F. Asti .....	93
3.2.4. R. Zas Friz De Col .....	93
3.2.5. J.M. García .....	94
3.2.6. L. Borriello .....	95
3.2.7. B. Secondin .....	97
<b>4. Per una vita secondo lo Spirito .....</b>	<b>97</b>
4.1. Teologia Spirituale e vita secondo lo Spirito .....	98
4.2. Vita secondo lo Spirito e mondo virtuale .....	99
4.3. Maturità spirituale e affettiva .....	100
4.4. Vita spirituale e vita mistica .....	102
<b>Conclusioni .....</b>	<b>102</b>

PRIMO FORUM NAZIONALE DI DOCENTI DI TEOLOGIA SPIRITUALE

*La Teologia spirituale nel contesto teologico italiano*

**Presentazione di diversi programmi di Teologia spirituale in Italia .....** 103

PONTIFICIA UNIVERSITÀ ANTONIANUM - Istituto Franciscano di Spiritualità

**La licenza in teologia con specializzazione in spiritualità:**

**struttura e caratteristiche**

di *Paolo Martinelli, OFM<sup>Cap</sup>* .....

**Breve notizia storica** .....

**L'attuale offerta formativa per la licenza in teologia**

**con specializzazione in spiritualità .....**

L'offerta formativa .....

Le cattedre e docenze fondamentali .....

a) area di teologia spirituale generale .....

b) area di francescanesimo: fonti, storia e spiritualità .....

c) area psicopedagogica .....

d) Spiritualità e dialogo interreligioso .....

**Conclusione .....**

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA - ROMA

**L'Istituto di Spiritualità**

di *Donna Orsuto* .....

**1. Breve panoramica storica .....**

**2. La Situazione Attuale .....**

**3. Il Futuro .....**



FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE - Sede di Milano

**Presentazione della Licenza in Spiritualità**

di <i>Antonio Montanari</i> .....	118
<b>1. Una prospettiva storica</b> .....	118
<b>2. L'attuale piano di studi dell'indirizzo di Teologia spirituale</b> .....	119
<b>3. Considerazioni conclusive</b> .....	121

ATENEEO PONTIFICIO REGINA APOSTOLORUM - Roma

**Presentazione del Programma di Licenza**

di <i>Antonio Izquierdo</i> .....	123
<b>Finalità e specificità del programma</b> .....	123
<b>Curriculum</b> .....	124
<b>Struttura</b> .....	124
<b>I professori</b> .....	125
<b>Prospettive future</b> .....	125

UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA - Istituto di Teologia spirituale

**L'Istituto di Teologia spirituale dell'UPS**

di <i>Jesús Manuel García</i> .....	126
<b>1. La nascita e lo sviluppo dell'Istituto di teologia spirituale dell'UPS</b> .....	126
<b>2. La configurazione attuale dell'Istituto di Teologia spirituale</b> .....	128
2.1. Licenza in teologia spirituale con particolare attenzione ai giovani .....	128
2.2. Licenza in teologia spirituale con specializzazione in «formazione dei formatori e animatori vocazionali» .....	129
2.3. Licenza in teologia spirituale con indirizzo «Studi salesiani» .....	131
<b>3. Competenze</b> .....	132
<b>4. Criteri generali</b> .....	132
<b>5. Alcune pubblicazioni recenti</b> .....	133

STUDIO TEOLOGICO S. PAOLO - Catania

**Sulla Licenza in Teologia, indirizzo in Teologia Spirituale**

di <i>Mario Torcivia</i> .....	134
<b>Breve storia della Licenza in Teologia, indirizzo in Teologia Spirituale</b> .....	134
Docenti col Dottorato in TS .....	134
Altri Docenti .....	134
Corsi .....	135
Alunnato .....	135
Giorni di lezione .....	135
Conclusione .....	135

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE - Dipartimento di Teologia Spirituale

**Presentazione del programma di Licenza in Teologia Spirituale**

di <i>Laurent Touze</i> .....	141
<b>A. Aspetti concettuali della Licenza: il Dipartimento di Teologia Spirituale         all'interno della Facoltà e dell'Università</b> .....	141



<b>B. La struttura del Dipartimento e le aree del piano degli studi .....</b>	<b>142</b>
<b>C. L'organizzazione del piano degli studi della Licenza .....</b>	<b>143</b>

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA TERESIANUM - Pontificio Istituto di Spiritualità

### **L'Istituto di Spiritualità del Teresianum**

di <i>Bruno Moriconi</i> .....	147
<b>L'Istituto di Spiritualità</b> .....	<b>147</b>
<b>Statistiche e programma di base</b> .....	<b>148</b>
Corsi prescritti .....	148
Corsi opzionali e seminari previsti per quest'anno 2012-13 .....	149
Seminari .....	149
<b>Corso in Teologia Spirituale</b>	
<b>Corso di Diploma</b> .....	<b>150</b>
Corsi prescritti .....	150
Corsi opzionali .....	150
<b>Contributi dell'Istituto di Spiritualità del Teresianum alla Teologia Spirituale ...</b>	<b>151</b>

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO - Istituto Francescano di Spiritualità

### **La Licenza in Teologia spirituale**

di <i>Andrea Vaona ofmconv e Luciano Bertazzo ofmconv</i> .....	153
Aree in cui si struttura il ciclo di studi .....	156

### **La teologia spirituale dopo il Concilio Vaticano II (1965-2010)**

*Interpretazione di uno sviluppo*

di <i>Rossano Zas Friz De Col</i> .....	158
<b>1. Il 'post-Concilio' (1965-1989)</b> .....	<b>159</b>
1.1. L'immediato post-Concilio (1966-1979) .....	159
1.2. Il secondo post-Concilio (1980-1989) .....	167
<b>2. Il dopo post-Concilio (1990-2010)</b> .....	<b>173</b>
2.1. La decade della maturazione (1990-1999) .....	173
2.2. La decade feconda (2000-2010) .....	182
<b>3. Sintesi conclusiva: "Quale via inseguire?"</b> .....	<b>191</b>

<b>Indice</b> .....	<b>193</b>
---------------------	------------

*www.mysterion.it*

ANNO 5 NUMERO 2 (2012)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

*Direttore responsabile:* Rossano Zas Friz De Col S.I.

*Caporedattore:* Francesco Asti

Piazza della Pilotta 4 - 00187 Roma - *e-mail:* [info@mysterion.it](mailto:info@mysterion.it)

