www.mysterion.it

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 12 NUMERO 2 (2019)

The Study of Christian Spirituality e la Teologia Spirituale

JOINT CONFERENCE

SOCIETY FOR THE STUDY OF CHRISTIAN SPIRITUALITY (SSCS)

FORUM DEI PROFESSORI DI TEOLOGIA SPIRITUALE IN ITALIA (FPTSI)

Metodologie in evoluzione
Evolving Methodologies

Ņikita ANDREJEVS – Debbie ARMENTA – Francesco ASTI – Tibor BARTÓK – Giuseppe BUFFON – Emma CAROLEO – Gilberto CAVAZOS-GONZÁLEZ – John DUPUCHE – Bernadette FLANAGAN – Mary FROHLICH – Jesús M. GARCÍA – Denise GOODWIN – Elisabeth HENSE – J. August HIGGINS – Daniel P. HORAN – Cindy LEE – Jan Krzysztof MICZYŃSKI – Bernadette MILES – Noelia MOLINA – Michael O'SULLIVAN – Lluis OVIEDO – Annie PAN YI JUNG – Lícia PEREIRA DE OLIVEIRA – David B. PERRIN – Yvonne DOHNA SCHLOBITTEN – Glen G. SCORGIE – Raymond STUDZINSKI – Valdis TĒRAUDKALNS – Sibylle TRAWÖGER – David VOLGGER – Matthew WICKMAN – Rossano ZAS FRIZ DE COL

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

www.mysterion.it
MYSTERION
Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale
ANNO 12 NUMERO 2 (2019)

Sommario

125 *Presentazione*

127 *Presentation*

Conferenze di apertura / Key notes

129 Mary Frohlich, *Spirit, Spirituality, and Contemplative Method*

140 Jesús Manuel García Gutiérrez, *Evoluzione del metodo della teologia del vissuto cristiano in Occidente*

Approcci alla spiritualità di comunità religiose / Approaches to the Spiritualtiy of Religious communittes

173 Giuseppe Buffon, *Dal corpo alla mente. Metamorfosi della spiritualità missionaria nell'era dei grandi viaggi*

181 Tibor Bartók, *Metodi monovalenti e polivalenti nello studio della spiritualità gesuitica*

Approcci teorici / *Theoretical approaches*

188 David B. Perrin, *La mimesi come terreno comune per la spiritualità e la teologia spirituale*

203 J. August Higgins, *Sandra Schneiders and the Question of Normativity: Spirituality Studies and the Postmodern Situation*

216 Matthew Wickman, *From "Transcendentals" to "Absolutes"? The Study of Spirituality after Spirituality Studies*

Tre nuovi metodi della teologia spirituale / *Spiritual Theology: three new methods*

222 Lícia Pereira de Oliveira, *Il metodo teologico-decisionale*

242 Lluis Oviedo, *Introducendo i metodi empirici e nuovi quadri teorici nello studio della teologia spirituale*

248 Jan Krzysztof Miczyński, *Il metodo personalistico nella teologia spirituale*

Metodi letterari e performativi / *Literary and performative methods*

257 Elisabeth Hense, *The Nijmegen Titus Brandsma Edition – A Comparative and Contextualized Approach, Based on New Philology Insights*

263 Sibylle Trawöger, *Relating the Practice of Christian Contemplation and "Aesthetics of Performativity"*

271 Michael O'Sullivan, *Authentic Subjectivity as a Methodology for Studying Spirituality*

Etnografia, soggettività e mistagogia come metodi / *Ethnography, subjectivity and mystagogy as methods*

279 Bernadette Miles, *Ethnographic Spiritual Direction: A Methodology for Researching Spiritual Experience in Leadership and Organizational Development*

Studi interdisciplinari / *Interdisciplinary studies*

289 Denise Goodwin, *Qualitative Studies in Theology: the Spirituality of War-Affected Children, Social Science Research Design and the Mutual Critical Correlational Method*

299 Glen G. Scorgie, Kate Scorgie, Alexander Chow, Nicholas Hsieh, *Exploring Chinese Christian Spiritual Experience: Reflections on a Qualitative Research Methodology*

310 Cindy S. Lee, *Mapping the Sacred Spaces of the City*

Metodi di ricerca per la formazione / *Research methods for formation*

317 Daniel P. Horan, *The Dialogical Formation of Spiritual Texts: an Approach to Studying the Spirituality of Correspondence*

324 Deborah Armenta, *Praktikos to Pedagogy: Rethinking Seminary Formation Through the Lens of Evagrian Spirituality and Formation Processes*

333 Raymond Studzinski, *Spiritual Formation in a Postsecular Age: a Constructive-Relational Perpsective*

Emozioni e arte, approcci interdisciplinari / *Emotions and arts: interdisciplinary approaches*

341 David Volgger, *Sentimenti ed emozioni nella Sacra Scrittura: un metodo storico-critico per lo studio della spiritualità*

348 Yvonne Dohna Schlobitten, *Estetica della conversione. La purezza dello sguardo (*Lauterkeit des Blicks*) della Weltanschauung estetica di Romano Guardini come fondamento del discorso metodologico transdisciplinare*

Trasformazione e pratica come metodi – *Transformation and practice as methods*

363 Annie Pan Yi Jung, *Transforming Christian Spirituality: Hermeneutical Method and Methodology*

374 Bernadette Flanagan, *Research as Spiritual Practice*

380 Noelia Molina, *Blending Organic and Intuitive Research Methods: Spiritual Transformation*

Metodologie interreligiose / *Interreligious methodologies*

388 John R. Dupuche, *A Spirituality of Pleasure, and Its Methodologies*

397 Valdis Tēraudkalns and Ņikita Andrejevs, *Marketing Spiritualities in contemporary Latvia*

Concilio Vaticano II: contributo alla metodologia in teologia spirituale / *Vatican II: contribution to methodology in spiritual theology*

405 Francesco Asti, *La teologia spirituale al tempo della* Veritatis Gaudium

427 Emma Caroleo, *Il contributo di Bruno Secondin allo Sviluppo metodologico della Teologia Spirituale dopo il Concilio Vaticano II*

Conferenze di chiusura / *Key notes (Enlaces)*

438 Rossano Zas Friz De Col, *Il futuro del metodo nello studio dell'esperienza cristiana*

446 Gilberto Cavazos-González, *Enlace Keynote: the Theological Study of Christian Spirituality*

456 *Indice*

Presentazione

Dal 25 al 28 settembre 2019 si è svolto a Roma, nella Pontificia Università *Antonianum*, un Convegno Internazionale nel quale, per la prima volta, si son radunati i teologi della Spiritualità dell'area anglofona con quelli dell'area latino-europea. All'incirca 150 studiosi, appartenenti alla *Society for the Study of Christian Spirituality* (SSCS) e al *Forum dei Professori di Teologia Spirituale in Italia* (FPTSI) hanno riflettuto insieme, durante quattro intense giornate, sul tema *Metodologie in evoluzione* (*Evolving methodologies*).

Il presente numero di *Mysterion* offre tutte le relazioni del Convegno: le due prime, quelle di Mary Frohlich (Catholic Theological Union-Stati Uniti[1]) e di Jesús Manuel García Gutiérrez (Università Pontificia Salesiana-Spagna), essendo state le due relazioni di apertura, hanno più spazio; nello stesso modo anche le due ultime relazioni di chiusura, quelle di Rossano Zas Friz De Col (Pontificia Università Gregoriana-Perù) e quella di Gilberto Cavazos-González (Pontificia Università *Antonianum*-Stati Uniti). Tra le due introduttive e quelle di verifica conclusiva, il lettore troverà, in ordine di intervento, una trentina di contributi di docenti provenienti dalle diverse aree culturali del mondo: Giuseppe Buffon (Pontificia Università *Antonianum*-Italia), Tibor Bartók (Pontificia Università Gregoriana-Ungheria), David Perrin (Saint Jerome's University-Canada), J. August Higgins (Oblate School of Theology-Stati Uniti), Matthew Wickman (Brigham Young University-Stati Uniti), Lícia Pereira de Oliveira (Pontificia Università Gregoriana-Brasile), Luis Oviedo (Pontificia Università *Antonianum*-Spagna), Jan Krzysztof Miczyński (Università Cattolica di Lublino Giovanni Paolo II-Polonia), Elisabeth Hense (Radboud University-Olanda), Sibylle Trawöger (Catholic Private University-Austria), Michael O'Sullivan (Spirituality Institute for Research and Education-Irlanda), Bernadette Miles (University of Divinity-Australia), Denise Goodwin (Catholic Theological College-Australia), Glen G. Scorgie (Bethel University-Canada) in collaborazione con i proff. Kate Scorgie (Azusa Pacific University-Stati Uniti) - Alexander Chow (Edinburgh University-Stati Uniti) e Nicholas Hsieh (Biola University-Stati Uniti), Celia Kourie (University of South Africa-UK), Cindy S. Lee (Fuller Theological Seminary-Stati Uniti), Daniel Horan (Catholic Theological Union-Stati Uniti), Debbie Armenta (University of St. Mary of the Lake-Stati Uniti), Raymond Studzinski (Catholic University of America-Stati Uniti), David Volgger (Pontificia Università *Antonianum*-Austria), Yvonne Dohna Schlobitten (Pontificia Università Gregoriana-Germania), Annie

[1] Si menziona prima l'istituzione di appartenenza e poi la nazionalità del relatore.

Pan Yi Jung (China Graduate School of Theology-Hong Kong), Bernadette Flanagan (Spirituality Institute for Research and Education-Irlanda), Noelia Molina (Waterford Institute of Technology-Spagna), John Dupuche (Catholic Theological College within the College of Divinity-Australia), Valdis Tēraudkalns e Ņikita Andrejevs (University of Latvia-Lettonia), Francesco Asti (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale-Italia), Emma Caroleo (Pontificia Università Gregoriana-Italia).

Le giornate sono state moderate dal Pavulraj Michael (Pontificia Università Gregoriana-India), Paul Decock (University of Kwazulu-Natal-Belgio), Vicente Bosch (Pontificia Università della Santa Croce-Spagna), Beverly Lanzetta (Theologian, Spiritual Teacher and Author-Stati Uniti), David Crawley (Laidlaw College-Nuova Zelanda), Carter Haynes (Dignity Health Medical Foundation-Stati Uniti), Rachel Wheeler (University of Portland-Stati Uniti), Annamaria Valli (Istituto Teologico San Pietro-Italia), Vanessa White (Catholic Theological Union-Stati Uniti), Ronald Rolheiser (Oblate School of Theology-Canada), Luca Bianchi (Pontificia Università *Antonianum*-Italia).

Dopo il saluto di benvenuto rivolto ai partecipanti dal Rettore Magnifico, P. Agustín Hernández, e dal Decano della Facoltà di Teologia, P. Giuseppe Buffon, dell'Università Pontificia *Antonianum*, i docenti hanno avuto l'occasione di condividere conoscenze e scambiare opinioni sul metodo in Spiritualità.

A conclusione del Convegno i partecipanti hanno avuto la possibilità di valutare ciò che era emerso durante le quattro giornate di studio e di proporre eventuali suggerimenti in vista di una auspicata maggiore conoscenza tra le due aree culturali: anglofona e latino-europea.

Anche la rivista *Mysterion* vuole unirsi al coro di ringraziamenti ai quattro membri del Comitato che hanno reso possibile questo originale e significativo incontro: Diana Villegas, Bernadette Flanagan, Rossano Zas Friz De Col e Gilberto Cavazos-González. Nel ringraziare quest'ultimo, Gilberto, esprimiamo la nostra gratitudine all'Università Pontificia *Antonianum* per la magnifica accoglienza e la disponibilità per rendere piacevole ed attraente il soggiorno a Roma durante i giorni del Convegno. Grazie!

Concludiamo con una raccomandazione: chiediamo al lettore di non pretendere di trovare in questo numero di *Mysterion* lo spartito di una sinfonia compiuta, ma piuttosto il suono di tanti strumenti che possono essere raggruppati in due sinfonie, quella dell'ambito anglofono e quella del ambito latino-europeo, ma tutte e due ancora incompiute. Vi troverà però elementi sufficienti per elaborare la sua sinfonia completa con correttezza, tenendo conto degli sviluppi recenti della spiritualità nell'ambito epistemologico.

Presentation

From September 25-28, 2019, an International Congress was held in Rome in the Pontifical University *Antonianum*, in which, for the first time, both English-speaking and Latin-European theologians of spirituality met. Around 150 scholars, members of *the Society for the Study of Christian Spirituality* (SSCS) and of the *Forum dei Professori di Teologia Spirituale in Italia* (FPTSI) have reflected together over the course of four intense workdays on the theme of *Evolving methodologies* (*Metodologie in evoluzione*).

The present volume of *Mysterion* places all the contributions of the Congress at the reader's disposal: the two opening talks, that of Mary Frohlich (Catholic Theological Union-U.S.A.[1]) and of Jesús Manuel García Gutiérrez (Università Pontificia Salesiana-Spain), have been given ample space; as well as the two closing conferences given by Rossano Zas Friz De Col (Pontificia Università Gregoriana-Peru) and Gilberto Cavazos-González (Pontificia Università *Antonianum*-U.S.A.). In the middle, between the opening and closing conferences, the reader will find, in the order they were delivered, about thirty contributions of professors from every cultural area of the world: Giuseppe Buffon (Pontificia Università *Antonianum*-Italy), Tibor Bartók (Pontificia Università Gregoriana-Hungary), David Perrin (Saint Jerome's University-Canada), J. August Higgins (Oblate School of Theology-U.S.A.), Matthew Wickman (Brigham Young University-U.S.A.), Lícia Pereira de Oliveira (Pontificia Università Gregoriana-Brazil), Luis Oviedo (Pontificia Università *Antonianum*-Spain), Jan Krzysztof Miczyński (Università Cattolica di Lublino Giovanni Paolo II-Poland), Elisabeth Hense (Radboud University-Holland), Sibylle Trawöger (Catholic Private University-Austria), Michael O'Sullivan (Spirituality Institute for Research and Education-Ireland), Bernadette Miles (University of Divinity-Australia), Denise Goodwin (Catholic Theological College-Australia), Glen G. Scorgie (Bethel University-Canada) in collaboration with Kate Scorgie (Azusa Pacific University-U.S.A.) - Alexander Chow (Edinburgh University-U.S.A.) e Nicholas Hsieh (Biola University-U.S.A.), Celia Kourie (University of South Africa-UK), Cindy S. Lee (Fuller Theological Seminary-U.S.A.), Daniel Horan (Catholic Theological Union-U.S.A.), Debbie Armenta (University of St. Mary of the Lake-U.S.A.), Raymond Studzinski (Catholic University of America-U.S.A.), David Volgger (Pontificia Università *Antonianum*-Austria), Yvonne Dohna Schlobitten (Pontificia Università Gregoriana-Germany), Annie Pan Yi Jung (China Graduate School of Theology-Hong Kong), Bernadette

[1] First mention is the institution of belonging and then the nationality of the speaker.

Flanagan (Spirituality Institute for Research and Education-Ireland), Noelia Molina (Waterford Institute of Technology-Spain), John Dupuche (Catholic Theological College within the College of Divinity-Australia), Valdis Tēraudkalns e Ņikita Andrejevs (University of Latvia-Latvia), Francesco Asti (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale-Italy), Emma Caroleo (Pontificia Università Gregoriana-Italy).

The work sessions were moderated by Pavulraj Michael (Pontificia Università Gregoriana-India), Paul Decock (University of Kwazulu-Natal-Belgium), Vicente Bosch (Pontificia Università della Santa Croce-Spain), Beverly Lanzetta (Theologian, Spiritual Teacher and Author-U.S.A.), David Crawley (Laidlaw College-New Zealand), Carter Haynes (Dignity Health Medical Foundation-U.S.A.), Rachel Wheeler (University of Portland-U.S.A.), Annamaria Valli (Istituto Teologico San Pietro-Italy), Vanessa White (Catholic Theological Union-U.S.A.), Ronald Rolheiser (Oblate School of Theology-Canada), Luca Bianchi (Pontificia Università *Antonianum*-Italy).

Following the greeting given by the Magnificent Rector, Fr. Agustín Hernández, and by the Dean of the Faculty of Theology, Fr. Giuseppe Buffon, of the Pontifical University *Antonianum*, the professors had the opportunity to share their knowledge and exchange opinions about methods in Spirituality.

Upon concluding the Congress, the participants could evaluate the findings of the four days of study and formulate suggestions for continued mutual exchanges between English-speaking and Western cultural ambits.

The journal *Mysterion* would like to thank heartily the four members of the Committee who have made possible this original and meaningful encounter: Diana Villegas, Bernadette Flanagan, Rossano Zas Friz De Col and Gilberto Cavazos-González. In our recognition of Cavazos-González, we would also like to express our gratitude to the Pontifical University *Antonianum* for the outstanding welcome and kindness which made our stay in Rome during the Congress so pleasant and enjoyable. Thank you!

One final recommendation as we conclude: we ask our readers not to expect to find the score of a completed symphony in this volume of *Mysterion,* but rather the sound of many instruments that can be brought together in two symphonies: that of the English-speaking world and that of the Western world, both of which are still in the making. You will find, nonetheless, sufficient elements to elaborate your own full symphony beautifully, as you reap the benefits of recent epistemological developments in spirituality.

Spirit, Spirituality, and Contemplative Method

by Mary Frohlich [*]

The goal of the "Evolving Methodologies in the Study of spirituality" conference, held at the Antonianum in Rome in September 2019, was for spirituality scholars from both Latin (that is, Italian or Spanish speakers) and English-speaking worlds to converse and to learn from one another. In view of that goal, I begin by briefly identifying a few points of difference and convergence between the approaches to the study of spirituality that have developed in these two contexts, and then address those points as I present an overview of my own current approach to the study and teaching of spirituality.

In regard to differences and convergences, I generally agree with the assessments recently offered by Rossano Zas Friz de Col.[1] First, there is a definite convergence around the insistence that the study of spirituality begins from experience. In this regard, the difference between the more Latin language of "spiritual theology" and the more English usage of "spirituality" does not seem to be as great as it may first appear. However (second point), the choice of "spiritual theology" as the discipline's title in Latin contexts is an indicator that the conversation remains more firmly situated within the world of Christian theology, while the preference in the English-speaking world for referring to the discipline as "spirituality" indicates a choice to be situated within a much broader conversation of the humanities as a prelude to Christian theology. Thirdly, as Zas Friz has noted, the question of spirituality as self-implicating has received much more attention in the English conversation than in the Latin one.[2]

Meanwhile, in the United States another new academic discipline that calls itself "Contemplative Studies"[3] has come on the scene and has, I think, taken some of the wind out of the sails of efforts to establish spirituality as an academic discipline. Contemplative studies emerged primarily from those studying Buddhist and Vedic meditation practices, but from the beginning has also included some scholars of Christian contemplative practice. The contemplative studies movement has been more adept than we spirituality schol-

[*] Mary FROHLICH, RSCJ, is Professor of Spirituality at Catholic Theological Union in Chicago (USA).

[1] Rossano Zas Friz de Col, "Latin-European Scholarship in Spiritual Theology (1954-2013)," *Studies in spirituality* 25 (2015): 1–19; Rossano Zas Friz de Col, "Christian spirituality and Spiritual Theology in a Globalized World," *Spiritus* 16, no. 2A (2016): A118–35.

[2] Zas Friz de Col, "Christian spirituality and Spiritual Theology in a Globalized World," 131; Gilberto Cavazos-González, "Piñata spirituality: A Reflection on The Evangelical Mobility of the Spiritual Classics," *Spiritus* 16, no. 2A (2016): A10, however, has emphasized "socio-implications" — a term to which I will return at the end of my presentation.

ars have been in establishing itself in major secular universities, and it also has outstripped us in exploring the use of a range of first-person methodologies for studying spiritual practices and experiences. I will argue that we have much to learn from them.

Based on this background and the conference theme of "Evolving Methodologies," the first part of this essay will discuss the relationship between spirituality and theology through development of an experienced-based perspective on human spirit and divine Spirit. The second part will directly address the question, "Why and how is spirituality self-implicating?" The third part will briefly examine the challenges of employing first-person and second-person research in spirituality, and then present an approach that I call "Contemplative Method."

1. Human Spirit, Divine Spirit, Spirituality, and Theology

My goal in this first section is to describe an approach to the academic discipline of spirituality that begins with the exploration of spiritual experience, proceeds in a second step to a universalistic theology of the divine Spirit, and only in a third step (and in certain circumstances) may employ the full range of Christian doctrinal terminology. Thus, this approach does affirm a link between spirituality and theology, but does so while retaining a significant level of independence of spirituality as an academic discipline from Christian theology as an academic discipline.

The context of this approach is a world in which the global trend is for younger people to be less and less likely to identify with a religious group. In the U.S., at least a third of those ages 18-29 reject affiliation with any religious group, and a far higher percentage do not participate in religious practice.[4] Many regard Christian theology and church practice as systems of strange, antiquated, and fundamentally oppressive concepts. Yet many of the same people still remain attracted to "spirituality." Thus, they are ripe for conversation and dialogue with those of us who claim spirituality as our field of study. Yet to engage them with any hope that they may grow in respect for the river of deep spirituality that flows within Christianity, our starting point must be respect for the authenticity of their own spiritual experience, followed by a willingness to find mediating constructs that make sense beyond the "in-group" of devout Christians.

I begin, then, with an anthropological approach to the questions of "spirit" and "spiritual experience." Since our field is entitled "spirituality," it is evident that a central question for defining it is the meaning of "spirit." Many erudite articles and books have been written on the numerous meanings of the term. Indeed, it may be that some of the differences between English-speaking and Latin approaches have roots in the different

[3] See Louis Komjathy, *Introducing Contemplative Studies* (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2017); Daniel Barbezat and Mirabai Bush, *Contemplative Practices in Higher Education: Powerful Methods to Transform Teaching and Learning*, The Jossey-Bass Higher and Adult Education Series (San Francisco: Jossey-Bass, 2014).

[4] https://www.quora.com/Will-the-number-of-religious-individuals-decline-over-the-next-century

nuances of "spirit" in our different languages. The approach I believe is most appropriate for our field, however, is to rely fundamentally on an inductive approach that begins with experience. For many years I have done an informal kind of research by asking students in my classes to write short essays describing a "spiritual experience." I explain to them that I will give them no additional guidelines because I want *their own* sense of what constitutes a "spiritual experience" to guide them.

In a recent book entitled *Breathed into Wholeness: Catholicity and Life in the Spirit*,[5] I reviewed some of what I have learned from this exercise. I found that the general pattern of what this sample of people call "spiritual experiences" is that one is taken by surprise by a sudden expansive joy in being embraced and included within a vastly greater reality than the everyday self. This inner response engages the whole person, including body, mind, feelings, and the most intimate center of the will. Its fruit is healing, liberation, and empowerment. Such experiences occur in an extraordinarily wide range of circumstances, the majority of which are not explicit times of prayer. While the immediate experience of wholeness, peace, and joy usually dissipates over the next hours or days, the memory and its meaning do not. The person's self-story has changed, and other changes – affective, behavioral, relational, vocational – typically follow.

The approach of this research is clearly rudimentary, and it begs to be supplemented by the far more sophisticated level of research on religious and spiritual experience that is being conducted by other scholars.[6] Nonetheless, even this simple inductive method enables us to make a pre-theological definition of human "spirit" as the inner dynamism that urges toward the fulfillment of being interconnected, whole, and in harmony, in relation to oneself and all that is beyond oneself. Even more simply stated, spirit is the inner urgency toward the fullness of life. Of course, not every spiritual event is as intense and life changing as the "once in a lifetime" events that often are selected by my students to recount. Yet my sense is that when people speak of spirituality, even in its more everyday manifestations, they are referring to the effort to build into their lives the elements necessary to foster that movement toward a fulfilled sense of inner stability, wholeness, and communion.

This brief discussion does not, of course, adequately address the innumerable philosophical and methodological issues raised by such an approach from experience. The scholars already footnoted, as well as philosophers such as William Alston[7] and Louis Roy,[8] are examples of those who offer in-depth discussion of these complex issues. My purpose here, however, is simply to argue that this experience-based, pre-theological

[5] Mary Frohlich, *Breathed into Wholeness: Catholicity and Life in the Spirit*, Catholicity in an Evolving Universe (New York: Orbis Books, 2019), chap. 2.

[6] Wesley J. Wildman, *Religious and Spiritual Experiences* (Cambridge: Cambridge University, 2011); Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2011); Patrick McNamara, *The Neuroscience of Religious Experience* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014).

[7] William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1993).

[8] Louis Roy, *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique* (Toronto: University of Toronto Press, 2009).

definition of "spirit" is what enables us to define "spirituality." I identify spirituality as an academic discipline as intrinsically pre-theological because its central object of study is the experience of being an embodied human spirit in dynamic movement toward the fullness of life. This approach to defining spirituality does not require bringing into play the terminology or assumptions of Christian theology. Thus, it makes it possible to study and dialogue with the spiritual experiences of all human beings, regardless of their religious background – or lack thereof.

The next step in my argument, then, will be to move into a middle ground between this initial anthropological definition of "spirit" and more explicitly Christian reflection by developing a universalistic concept of divine Spirit. In terms of our inductive method, justification for this step is found in the way many accounts of spiritual experiences strongly affirm a sense of being taken beyond oneself into oneness with the infinite, the cosmic, or (for some) divine love. In some cases, this awareness subsequently permeates daily life, and grounds the conviction that this transcendent reality is present and at work in one's life whether one is immediately aware of it or not. This conviction can be articulated in terms of a universalistic theology of divine Spirit – that is, a theology of divine Spirit as at work always and everywhere, creating, fueling, guiding, and consummating the urgent dynamism of human spirit toward the fullness of life.

In my book I have developed this as what I call "Spirit anthropology."[9] I propose envisioning human persons as created within a nonmaterial and nonlocal Spirit-field that always and everywhere animates, unites, and draws toward consummation. In its own divine integrity the Spirit-field is, of course, infinitely more than a mere part or dimension of the human person. Yet the human person has no existence apart from the power of that animating, uniting, consummating field, so from the point of view of the created person the Spirit is the most utterly foundational dimension of one's existence. A weak analogy might be the dynamic pattern of iron filings that comes into existence when a magnet is held under the paper upon which they lie. As long as the magnetic field is there, the charged pattern of relationships among the various filings holds steady even while the magnet moves around under the paper. Take away the magnet, and the pattern – and all its inherent relationships – ceases to exist. Similarly, the Spirit brings human persons into existence, dynamically holds them in the midst of all their activities, and guides them with its non-material orientation toward consummation.

Of course, not everyone who describes "spiritual experiences" will identify with use of the terminology of "divine Spirit." It will quickly be pointed out that in doing so, I am already leaning toward my own heritage of assumptions based in biblical and Judeo-Christian thought. Nonetheless, this universalistic theology of divine Spirit makes it possible to stand in the middle and have sincere dialogue about spirituality that engages *both* those who are outside of my own religious tradition, and those who are within it.

In the study of spirituality, it is only as a third step that I see us being justified in moving fully into the world of Christian doctrine and terminology. I say this despite that fact that I live my daily life in this Christian world, both in my personal spiritual practice

[9] Frohlich, *Breathed into Wholeness*, chap. 6.

and in my locale of teaching at Catholic Theological Union in Chicago. So, in many ways I am most at home when I can draw on all the resources and discernment criteria of the Bible, the spiritual classics, and our rich theological traditions. Nonetheless, I believe that in the context of today's world the academic study of spirituality needs to begin elsewhere, in close attention to the living experience of human spirit.

2. How and Why Is Spirituality Self-Implicating?

The question of whether the academic discipline of spirituality is intrinsically self-implicating has been somewhat controversial, since until recently the standards for acceptance as an academic discipline affirmed objectivity and verifiability of data as non-negotiable values. This demand has softened somewhat with the postmodern realization that everyone, without exception, has a standpoint and biases that inevitably affect one's research. However, the question for our discipline goes deeper than this. Our question is whether it is possible to study spirituality at all without a significant engagement of one's own spiritual life in the process. The claim that I have made previously is that studying spirituality is constitutively self-implicating; that is, one cannot even recognize the "data" of our field except by awareness of how they resonate in one's own spirit.[10]

There are many caveats that must be made to this statement. First, I am not saying that we must personally practice all the spiritualities that we study. Nor am I saying that we can simply present our personal experience of a spiritual phenomenon as academic data, *tout court*. Finally, I am not saying that personal experience is infallible, as if our experiential intuitions were always accurate. What I am saying is that to study spirituality is more than just studying the history, or the literary character, or the theological terminology, or the psychology, or the neurobiological profile of a phenomenon. Even though we probably need to study all those things, it isn't the study of *spirituality* unless the core focus is on the lived experience of the dynamism of the human spirit in its urgency toward the fullness of life. It is only possible to recognize and assess this by its resonance with that lived experience in our own life.

I realize that the word "resonance" is rather vague, but it is intended to convey a sort of intuitive "going-with" to a glimpse of the fulfilled experience of what is ultimately beyond language. Again, as stated before, this does not mean that we can claim to accurately intuit all aspects of another's experience, nor that our research is completed by such an intuition. As Francisco Varela, one of the pioneers in using first and second person methodologies to study contemplative experiences, put it, the researcher must be "an empathic resonator with experiences that are familiar to him [sic] and which find in himself a resonant chord."[11] Our resonance does not actually put us inside an-

[10] Mary Frohlich, "Spiritual Discipline, Discipline of spirituality: Revisiting Questions of Definition and Method," *Spiritus* 1, no. 1 (March 1, 2001): 65–78.

[11] See Francisco J. Varela and Jonathan Shear, "First-Person Methodologies: What, Why, How?," *Journal of Consciousness Studies* 6, no. 2–3 (1999): 10.

other's experience, but it at least gets us into the same room, so to speak. The "room" is spiritual experience as the root of spirituality.

What this means is that the difference can fairly easily be detected between a scholarly study of a great spiritual classic – for example, Augustine's *Confessions* or Teresa's *Interior Castle* – that confines itself to the historical or the literary or the doctrinal level, versus a scholarly work that intimately engages with how the classic depicts the movements of the human spirit as it is being progressively transformed. The former may be a very important research project that is essential for us spirituality scholars to use as a resource, but, in my view, such scholarship is not studying spirituality *per se*. Moreover, we, as spirituality scholars, are only able to grasp something of the experiential process of transformation that is being depicted in these classics on the basis of engagement in our own experiential spiritual process of transformation. Again, this does not require that our own spiritual experience fully encompass everything being described, but it does mean that our questions and reflection about what is being described derive from a basis of lived experience rather than simply from theoretical analysis.

I have found important grounding for this claim in the work of Canadian Jesuit theologian Bernard Lonergan (1904-1984). Lonergan put conversion at the center of theology. For him, conversion is basically the progressive self-appropriation of the truth of who we are, culminating in what he called unconditional being-in-love with God which reveals and fulfills our loved creatureliness. Conversion, then, has both an active and progressive aspect, and a receptive or "grace" aspect. He called the former intellectual and moral conversion, and the latter religious conversion. He sees all of these conversions as grounded in what he called "the subject as subject,"[12] that is, the self-presence or "experience in the strict sense" that underlies any presence to, or experience of, an object. The subject as subject can *never* be grasped as an object of knowledge; it is an apophatic reality that it is "known" *only* in its dynamic self-transcendence into knowing and loving. In the language of the present paper, it is the dynamism of the human spirit that he is describing.

Lonergan himself actually devoted much of his effort to describing the active process by which we intellectually and morally appropriate the truth of who we are.[13] He found that the human spirit instinctively follows the path of expansion of consciousness through four levels, from having experiences, to seeking understanding, to critically evaluating that understanding in order to verify it, and finally to asking, "What should I do about this?" Lonergan used the term "interiority analysis" to describe the converted ability to identify and appropriate the operations involved in the dynamic unfolding of one's cognitive process through these four levels. The active intellectual and moral conversion that Lonergan places at the center of theology, then, is the personal realization that it is not enough simply to have an experience of God; nor simply to understand

[12] Bernard J. F. Lonergan, *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, ed. Philip McShane, vol. 18, Collected Works of Bernard Lonergan (Toronto: University of Toronto Press, 2018), 314–17.

[13] See especially Bernard J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, ed. Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, vol. 3, Collected Works of Bernard Lonergan (Toronto: University of Toronto Press, 1988).

doctrines; nor simply to apply critical thinking to these data. Rather, theologizing implicates one's whole being. That means that an authentic theologian must learn how to employ all of these operations to the full in the appropriate way, while also bringing them to culmination in a personal, socially situated act of responsible commitment. Stated thus, this conversion may sound simple enough, but that may be because it is far easier to understand the analysis than to fully enact it in critical evaluation and commitment – that is, by full intellectual and moral conversion.

For Lonergan, then, all theology ought to be constitutively self-implicating. However, a return to Lonergan's phenomenology of the spirit reveals an even more profound way in which spirituality, as the study of the life of the spirit specifically in its urgency toward fullness of life, is uniquely self-implicating. As I mentioned before, Lonergan postulated the "subject as subject" as the ground from which conscious acts of knowledge emerge. Yet in itself, the subject as subject is apophatic – it cannot be known or even experienced in the normal, object-focused form of knowledge. It is only in what he calls "religious conversion" or "being in love with God ... without limits or qualifications or conditions or reservations" that a different kind of "knowing" – which the mystics call "unknowing" – comes to fruition.[14]

This dynamic state of being in love in an unrestricted manner, says Lonergan, occurs on the level of the subject as subject or "experience in the strict sense"; that is, it is a modification of the infrastructure of consciousness, prior (in the formal, not temporal, sense) to the activation of the superstructure of operations leading to knowledge.[15] Lonergan himself did not fully integrate this dimension into his interiority analysis of the four levels of consciousness. Subsequent to Lonergan's death, many other scholars have written about the question of a "fifth level" constituted by unrestricted being in love.[16] The discussion is complex, but the current consensus seems to be that Lonergan did come to the realization that even though this fifth level did not have operations in the same sense as the others, it did have an "operator" in that the state of unrestricted being in love itself functions as an "upwardly directed dynamism" or "finality."[17]

What I am heading for in this rather technical discussion is the affirmation that what was called "spiritual experience" in the first section of this paper is a manifestation of what Lonergan calls "being-in-love without restriction," and that it is an intimation of the potential fulfillment of the desire for radical communion that fundamentally is the

[14] Bernard J. F. Lonergan, *Method in Theology*, ed. Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, vol. 14, Collected Works of Bernard Lonergan (Toronto: Published by University of Toronto Press for Lonergan Research Institute of Regis College, 1988), 101–4.

[15] Bernard J. F. Lonergan, *A Third Collection*, ed. Robert M. Doran, John D. Dadosky, and Frederick E. Crowe, 2nd edition, rev.augm., vol. 16, Collected Works of Bernard Lonergan (Toronto: University of Toronto Press, 2017), 54–55, 121; "Philosophy of God, and Theology," in Bernard J. F. Lonergan, *Philosophical and Theological Papers, 1965-1980*, ed. Robert C. Croken and Robert M. Doran, vol. 17, Collected Works of Bernard Lonergan (Toronto: University of Toronto Press, 2004), 159–218.

[16] The entire discussion is reviewed in Jeremy W. Blackwood, *And Hope Does Not Disappoint: Love, Grace, and Subjectivity in the Work of Bernard J. F. Lonergan, S.J*, vol. 88, Marquette Studies in Theology (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2017).

[17] This definition of "operator" is found in Lonergan, *Insight*, 3:490–91.

human spirit. Such spiritual experiences, as manifestations of the wholeness of the spirit, are always both apophatic and cataphatic; that is, they profoundly engage the unknowable ground of our personhood and mediate it into images, words, and acts. When we study spirituality, we are studying spiritual experience in this entire range, even though, in reality, much of what we actually do is study the images, words, and acts that mediate it to us. My assertion is that if we *only* study the mediating images, words, and acts, however, we are not actually studying spirituality.

This is what I mean when I say that even though spirituality scholars cannot do without the resources of such fields as history, literary studies, psychology, neuroscience, aesthetics, etc., there is necessarily something else that defines the research as "spirituality." To study spirituality requires being attuned to the whole dynamism of the spirit, and in particular to those occasions when the spirit glimpses its own wholeness – the events of "being in love in an unrestricted manner." Because they are beyond language, however, we cannot recognize these unless we resonate with them.

Spirituality is self-implicating, then, firstly because we have to have, and be aware of, our own spiritual experience in order to resonate with that of others. We cannot study spirituality without the constitutive resource of our own spiritual experience. There is yet another step, however. When we resonate with another's spiritual experience, this also engages us on the level of our own spiritual experience. This can, of course, have various levels of intensity and significance for us. In some cases, we may recognize the authentic character of another's spiritual experience while nevertheless not being drawn to engage with it very deeply. Still, to study spirituality is necessarily to expose our imagination, prayer, and practice to significant influence from those we study. Thus, the study of spirituality is doubly self-implicating.

3. Contemplative Method

It has been almost twenty years since I published the essay entitled "Spiritual Discipline, Discipline of spirituality," in which I asserted that the practice of spirituality as an academic discipline is in some sense a spiritual discipline in itself.[18] What I realize much more clearly now is that what still remains underdeveloped in the academic discipline of spirituality is intensive thought about what is actually involved in accessing lived experience not just randomly or naively, but as a resource that can credibly contribute to academic scholarship. This is the realm of "first-person" and "second-person" methodologies – that is, procedures and skills for systematically accessing lived experience and validating it in a way that is academically credible.[19]

[18] Frohlich, "Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality."

[19] Varela and Shear, "First-Person Methodologies"; Tom Froese, Cassandra Gould, and Adam Barrett, "Re-Viewing from Within: A Commentary on First- and Second-Person Methods in the Science of Consciousness," *Constructivist Foundations: An Interdisciplinary Journal* 6, no. 2 (March 1, 2011): 254–69; Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008).

In the last thirty years, a great deal of important work has been done in this area by scholars studying such topics as consciousness, cognitive process, and contemplative practices. I am aware that in the European context, both Rossano Zas Friz de Col and Jesús García-Gutiérrez have worked on developing methods based in the phenomenological school of philosophy.[20] I believe, however, that we also need to become conversant with the range of other first- and second-person methodologies that are being developed, and explore which of them may be uniquely valuable for our field. A recent book edited by neurophenomenologist Claire Petitmengin reviews six different approaches, including: 1) the Explicitation Interview; 2) meditation and mindfulness; 3) the technique of focusing and thinking at the edge; 4) Descriptive Experience Sampling; 5) Neuro-Linguistic Programming; and 6) empathy and deduction.[21] This is by no means an exhaustive list, but it demonstrates how the field of academic research employing lived experience as a source is burgeoning.

Petitmengin's book proposes that the challenge of accessing lived experience is "to get a clear description of the actual experience that the subject is living through, and not of their ideas, beliefs, judgments or other indirect assessments about the experience."[22] This is a lot harder than it may sound. One of the major pioneers in first-person research, Francisco Varela, stated very clearly: "first person methodologies are not quick and easy."[23] If I were a young scholar of spirituality today, a major priority in the early years of my career would be to be trained in some of these methodologies and to work on sorting out the difficult issues surrounding their employment in the study of spiritual experience.

As is evident, I am not a "young scholar," and my career has focused much more on the theoretical issues of self-implication than on the practical methods. However, in a recent essay, I proposed a more generalized "Contemplative Method" that makes an attempt to describe how to combine the first-person element of contemplative interiority with third-person research.[24] The gist of my proposal is that as we approach our scholarly endeavors we need to consciously move through three phases, which I call "Presence, Search, and Emergence."[25] These phases correlate both with the dynamism of the human spirit in its urgency toward fullness of life, and with deep principles of cosmic process.

[20] Rossano Zas Friz de Col, *The Transforming Presence of Mystery: A Perspective of Spiritual Theology*, Titus Brandsma Institute. Studies in spirituality. Supplement 32 (Leuven: Peeters, 2019); Jesús Manuel García Gutiérrez, "Il Metodo 'teologico Esperientiale' Della Teologia Spirituale," *Mysterion* 9, no. 1 (2016): 5–17.

[21] Claire Petitmengin, ed., *Ten Years of Viewing from within: The Legacy of Francisco Varela* (Exeter: Imprint Academic, 2009).

[22] Froese, Gould, and Barrett, "Re-Viewing from Within: A Commentary on First- and Second-Person Methods in the Science of Consciousness," 257.

[23] Varela and Shear, "First-Person Methodologies," 11.

[24] Mary Frohlich, "Contemplative Method and the Spiritual Core of Higher Education," in *The Soul of Higher Education: Contemplative Pedagogy, Research and Institutional Life for the Twenty-First Century*, ed. Margaret Benefiel and Bo Karen Lee, Advances in Workplace spirituality: Theory, Research and Application (Charlotte, NC: Information Age Publishing, 2019), 13–27.

[25] Decades ago, Evelyn and James Whitehead developed a very popular three-phase method of "Attention, Assertion, and Response." While recognizing that their method has been extremely useful

In his book *The Dream of the Earth*, Thomas Berry argued that the principles of subjectivity, differentiation, and communion shape every created being and process, and that the direction of cosmic process is toward increasing them.[26] This is how the cosmos, in micro- and macro-dimensions, moves toward communities of increasing complexity and consciousness. Each of the three phases of a contemplative approach to method corresponds to one of these three basic principles of cosmic process. Phase one, *Presence*, affirms contemplative subjectivity as our foundation. Phase two, *Search*, affirms the struggle of differentiation as the path to renewed life. Phase three, *Emergence*, affirms emergent communion as our goal.

In reality, each of the three "phases" is actually a stance that permeates the entire process, yet emerges into more concentrated focus sequentially. In addition, each of the three phases has two sub-phases that are essential to completing it. Like breathing in and breathing out, the phases and subphases flow between a more inward, still, observant presence and a more outward, active, engaged awareness. This chart describes the full movement of a contemplative approach to method:

Presence
- Interiority: enhanced self-presence
- Praxis: active and localized participation

Search
- Research: data collection
- Discernment: evaluation and choice in relation to data

Emergence
- Genesis: birthing an articulated insight
- Enactment: renewed participation in public forums

for many, my fundamental critique of it is that it does not push the researcher far enough toward confronting the questions of identity, vocation, and discernment that ground and shape her or his scholarly activity. See Evelyn Eaton Whitehead and James D. Whitehead, *Method in Ministry: Theological Reflection and Christian Ministry*, Revised and updated (Kansas City, Mo: Sheed & Ward, 1995).

[26] Thomas Berry, *The Dream of the Earth*, reprint (Berkeley, CA: Counterpoint, 2015), 44–46. These three principles appear to have roots in Pierre Teilhard de Chardin's *Le phénomène humain* (Seuil 1955), but were developed in this form by Berry and Brian Swimme based on a wide variety of sources. See Glenys Livingstone, "Cosmogenesis and Its Three Creative Dynamics," http://pagaian.org/2015/08/29/cosmogenesis-and-its-three-creative-dynamics/#_ednref7 (accessed April 15, 2017).

Thus, contemplative method is an articulation of the innate dynamism that has shaped the cosmos and, within it, ourselves. Consciously affirming and enhancing our participation in this innate dynamism is essential not only for our personal wellbeing but, at this critical juncture in humanity's relationship with our Earth habitat, for the wellbeing of the entire Earth community. Contemplative method explicitly acknowledges that awareness of one's self-implication, as well as what Gilberto Cavazos-González has called "socio-implication,"[27] is essential to any good scholarship. While I propose that scholars in all fields would benefit from the development of skills such as attentiveness to interiority, praxis, discernment, and emergence, the academic study of spirituality is unique in that we literally cannot do any aspect of our research apart from this awareness. If we are to be scholars of the dynamism of the human spirit on its urgent journey to the fullness of life in communion with the divine Spirit and the cosmos, we cannot do so without living that contemplative journey to the full.

[27] Gilberto Cavazos-González, "Il Metodo Socio-Spirituale per Lo Studio Teologico Dei Classici Spirituali Cristiani," *Mysterion* 8, no. 2 (2015): 206–16; Gilberto Cavazos-González, "The Study of spirituality," in *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology*, ed. Orlando O. Espín, The Wiley Blackwell Companions to Religion (Hoboken: John Wiley and Sons, 2015), 434.

Evoluzione del metodo della teologia del vissuto cristiano in Occidente

di Jesús Manuel García Gutiérrez[*]

Ritengo opportuno fare alcune premesse. Non si può affrontare il problema del metodo scientifico di una disciplina che non sia in stretto rapporto con la sua natura (principi, criteri e fine): natura che dipende dal contesto culturale che l'ha visto sorgere e svilupparsi.

Se si vuole rendere fattivo il dialogo «intra» e «interdisciplinare», richiesto oggi dall'intera comunità scientifica,[1] è opportuno chiarire e giustificare anzitutto il proprio assetto epistemologico.

Un'altra premessa riguarda la questione terminologica, che diventa determinante per definire lo «status quaestionis». In queste pagine userò inizialmente la terminologia «spiritualità»/«teologia spirituale»,[2] per concentrarmi poi su quella di «teologia del vissuto cristiano». Non intendo soffermarmi sull'accezione di «spiritualità» considerata nel senso ampio del termine, cioè quella che indica la sfera razionale-volitiva dell'uomo che è, per definizione, spirituale rispetto alla sfera biologico-materiale, e potrebbe essere descritta come un modo di affrontare questioni e preoccupazioni per arrivare ad una vita sempre più ricca e più autenticamente umana: «una vita degna di essere vissuta»;[3] in pratica una sorta di «filosofia di vita» che ognuno decide concedersi per affrontare la vita.[4] Non è neanche mia intenzione entrare nell'ambito delle varie esperienze religiose,[5]

[*] Jesús Manuel García Gutiérrez s.d.b., docente di Teologia spirituale presso la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana; *garcia@unisal.it*

[1] Si veda il proemio del recente documento pontificio di Papa Francesco: Costituzione apostolica *Veritatis Gaudium* circa le Università e le Facoltà Ecclesiastiche, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018.

[2] «In realtà, nonostante il termine *spiritualità* e il termine *teologia spirituale,* nell'ambito delle discipline teologiche, siano espressioni, il più delle volte, interscambiabili, non mancano ragioni per un loro uso differenziato: la prima, infatti, per il suo carattere generico, sembra più adatta a denotare l'orizzonte complessivo del *vissuto* religioso e, sul piano *disciplinare*, un'area che comprenda i diversi approcci possibili a tale vissuto; l'altra invece si presta a mettere a fuoco un punto di vista più specifico all'interno dell'analisi teologica»: S. Sorrentino, *Sulla teologia spirituale*, in «Asprenas» 41 (1994) 512; Id., *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale,* Assisi, Cittadella, 2007, 28-29.

[3] Cf. A.R. Damasio – S. Ferraresi, *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, Milano, Adelphi, 2018.

[4] Cf. S.M. Schneiders, *Spirituality in the Academy,* in «Theological Studies» 50 (1989) 676-697.

[5] Si veda la recente pubblicazione di G. Morotti, *Per una nuova spiritualità. Una spiritualità comunionale, interreligiosa e cosmica*, Roma, Appunti di Viaggio/La Parola, 2019.

oppure nel rapporto della spiritualità con il mondo di quanti si dichiarano agnostici o addirittura atei.[6] Se ci soffermassimo in quest'area dovremmo parlare di spiritualità come di un insieme di procedimenti e di atteggiamenti metodici e controllabili di tutta la persona per orientare la vita all'unione con la Realtà suprema.[7] Oppure, con le parole della Schneiders: «l'esperienza di un coinvolgimento (*involvement*) consapevole nel progetto di integrazione della vita attraverso l'autotrascendimento verso il valore ultimo che ognuno percepisce».[8] Sulla scia di queste affermazioni, la vita spirituale indica «un modo di affrontare le questioni/preoccupazioni antropologiche per giungere ad una vita di qualità sempre migliore, sempre più autenticamente umana. Questa ricerca di una vita vera, aperta a un'eventuale relazione con un Assoluto, si realizza in tutte le dimensioni della vita».[9]

Nonostante l'importanza e significatività della descrizione della spiritualità nel senso ampio del termine, – in quanto crea una piattaforma comune che facilita il dialogo e la condivisione "con tutti" –, voglio concentrare il mio studio piuttosto sulla spiritualità cristiana e su ciò che caratterizza lo specifico spirituale cristiano: il riferimento alla vita nuova in Cristo, sotto la guida ed il dinamismo trasformante del suo Spirito, che ha messo la sua dimora in noi. In questo senso, la spiritualità cristiana può essere intesa come «appropriazione personale della fede» (W. Kasper) o come «parola di Dio accolta nell'atto di svilupparsi» (von Balthasar). Distinto da questo livello esperienziale è lo studio accademico della spiritualità. Tra questi due livelli però – quello della vita spirituale come esperienza concretamente vissuta e quello della spiritualità in quanto conoscenza organizzata e metodica della vita spirituale stessa –, è necessario che ci sia un'interazione reciproca per evitare il devozionismo da una parte, e l'intellettualismo dall'altra.

Nell'ambito preciso della spiritualità cristiana come scienza, il termine «spiritualità» indica una vasta area specializzata all'interno del quadro delle discipline teologiche, il più delle volte interscambiabile con l'espressione «teologia spirituale» o «studio della

[6] Cf. M. Buber, *L' eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Firenze, Passigli Editori, 2001; B. Forte, *La guerra e il silenzio di Dio. Commento teologico all'ora presente*, Brescia, Morcelliana, 2003; A. Comte- Sponville, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Milano, 2007; R. Dworkin, *Religione senza Dio*, Bologna, Il Mulino, 2013; V. Vide, *Senderos de transcendencia en tiempos de increencia*, in «Revista de Espiritualidad» 72 (2013) 343-363; L. Berzano, *Spiritualità senza Dio?*, Milano, Mimesis, 2014; Id., *Spiritualità. Moltiplicazione delle forme nella società secolare*, Milano, Editrice Bibliografica, 2017; G. Villagrán, *Teología pública*, Madrid, PPC, 2017; F. Sánchez Leyva (ed.), *Credere e non credere a confronto. Per un'apologetica originale*, Roma, LAS, 2018; J.A. Estrada, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*, Madrid, Editorial Trotta, 2018; R. Spaemann - H. Joas, *Pregare nella nebbia. La fede ha un futuro?*, a cura di Lenoardo Allodi, Brescia, Morcelliana, 2019.

[7] Cf. J.-A. Cuttat, *L'esperienza cristiana può assumere la spiritualità orientale?*, in A. Ravier (ed.), *La mistica e le mistiche. Il nucleo delle grandi religioni e discipline spirituali*, prefazione di Henri de Lubac, presentazione dell'edizione italiana di Charles André Bernard, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, in particolare pp. 634-637: *Il contrasto spirituale, condizione del dialogo tra i due «emisferi». La spiritualità tra esclusivismo e sincretismo*.

[8] S.M. Schneiders, *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in «Studies in Spirituality» 8 (1998) 39-40.

[9] J.-C. Breton, *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, in «Studies in Religion/ Sciences Religieuses» 17 (1988) 1, 101.

spiritualità». Viene inteso con esso sia l'oggetto, la vita nello Spirito nella sua dimensione ontologica e fenomenologica, sia la scienza che studia questo oggetto. Lo studio del vissuto della trasformazione interiore del fedele viene realizzato alla luce della tradizione della rivelazione cristiana e, come si chiarirà più avanti, presuppone la fede, che illumina l'intelligenza ed interpreta il proprio vissuto.[10]

Inizio tratteggiando brevemente il percorso realizzato dalla «spiritualità»/«teologia spirituale» fino a diventare scienza teologica. Durante questo percorso diventa evidente che l'assunzione di determinate metodologie condiziona la formulazione della propria identità. Servendomi dal percorso storico, farò emergere, in un secondo momento, quei tratti identitari che sono stati sempre presenti, con modulazioni diverse, in ogni epoca della storia della letteratura teologico-spirituale in occidente e che devono costituire la base per la descrizione della «spiritualità»/«teologia spirituale» che voglia essere coerentemente radicata nel solco della propria tradizione religiosa e culturale. Sarà poi il momento di proporre un metodo di studio e di ricerca che risponda sia al percorso fatto come anche alle esigenze della concezione odierna di scienza. Nella conclusione, che vuole essere l'inizio di una condivisione, si presenteranno alcune sfide o suggestioni che la recente Costituzione *Veritatis gaudium* offre anche per la «spiritualità»/«teologia spirituale», perché continui ad essere una scienza che, come occorreva nel passato, diventi coronamento logico dell'intera riflessione teologica e non solo.

1. La questione del metodo lungo il percorso della letteratura teologico spirituale in occidente

La risposta odierna al problema del metodo in «spiritualità»/«teologia spirituale» non può ignorare gli esiti della discussione secolare avvenuta nell'occidente cristiano tra due modi di concepire «il sapere della fede»: quello della teologia scolastica e quello della teologia mistica. Non di rado, decisioni del passato illuminano le risposte ai problemi del presente. Ecco, in sintesi, gli episodi più significativi di questo lungo percorso.

1.1. Coincidenza tra epistemologia teologica e metodo esegetico nell'epoca patristica

Durante tutta l'epoca patristica e per buona parte del Medioevo la teologia, intesa nel senso ampio di riflessione credente sulla Rivelazione, non si distingue adeguatamente dalla Scrittura.[11] In questa ottica si costituisce un quadro nel quale la teologia concentra in se stessa e si organizza dottrinalmente senza la pretesa di proporsi accademicamente. Si sviluppa una struttura epistemologica che viene a coincidere con la meditazione sulla Sacra Scrittura: la spiegazione globale e assoluta della storia è teologica.[12] L'uni-

[10] Cf. R. Zas Friz De Col, *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma, G&BP Press, 2015, 110.

[11] Cf. Y.M.-J. Congar, *Théologie*, in *DTC*, XV, 341-354.

[12] Cf. H. de Lubac, *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Milano, Jaca Book, 1978, 117.

tà della teologia, rispetto alla quale è possibile stabilire la nascita del binomio teologia mistica-teologia scolastica, deve essere caratterizzata ricorrendo all'elaborazione metodologica, divenuta poi classica presso i padri della Chiesa e gli autori medievali, relativa al quadruplice livello di interpretazione del testo biblico.[13] Il rapporto dinamico tra i diversi livelli interpretativi del testo sacro (letterale, allegorico, tropologico e anagogico) favorisce l'unità della riflessione teologica, che trova il suo coronamento e il suo momento finalizzante nel livello anagogico o mistico. Proprio questa circolarità nel quadro epistemologico dei *quattro sensi* e questo dinamismo spirituale venne perduto nel Medioevo nel corso della costruzione delle grandi somme di teologia e produsse la frammentazione del sapere teologico.[14]

1.2. Due epistemologie e due metodologie a confronto nel medioevo

Con il costituirsi delle *Università* e la nascita della cosiddetta *Scuola,* nasce, anche nell'ambito della riflessione cristiana, una nuova istanza *critica* riguardo al sapere teologico: si passa da una riflessione radicata nel commento della *sacra pagina,* seguendo la metodologia del quadruplice senso, ad una *sacra dottrina* che si sviluppa seguendo inizialmente il metodo aristotelico e da corpo alla cosiddetta *theologia*,[15] i cui principi di organizzazione dottrinale non sono più quelli del quadro esegetico-spirituale.[16] Espressione di questa riflessione ragionata della fede sono le somme teologiche del secolo XIII che presentano il sapere in modo sistematizzato. Come dice de Lubac, «a partire dalla questione seconda della *Somma* [di San Tommaso]*,* tutto viene chiarito; la "diversificazione metodologica" appare completa. Ma per la prima questione si tratta della Scrittura, seguendo le concezioni tradizionali. Dopo questo atrio romanico, l'architetto ha co-

[13] Su quest'argomento rimane fondamentale l'opera di H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura,* 2 voll., Roma, Paoline, 1972. Si veda anche G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *NDS*, 1598; J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali*, Introduzione di I. Biffi, Milano, Jaca Book, 1990, 56; C. VAGAGGINI, *Teologia*, in *NDT,* coll. 1607-1620.

[14] In realtà nella frammentazione dell'unico sapere teologico non ci sono stati soltanto svantaggi. Secondo H. de Lubac, «quando si considera l'ampiezza dei risultati ottenuti, dapprima in teologia e più tardi in esegesi, come pure i tesori di psicologia dovuti a secoli di analisi spirituale, diventa impossibile contestare che lo smembramento della scienza sacra non abbia comportato immensi vantaggi». In realtà, continua de Lubac, «l'antica formula aveva fatto il suo tempo o piuttosto ciò ch'era stato pensato diveniva formula. L'allegoria si sclerotizzava. La tropologia s'era resa insipida. I frutti raccolti non dovevano perdersi, a condizione che si effettuasse un rinnovamento»: LUBAC, *Esegesi medievale*, I, 757-758.

[15] Il termine *theologia* è presente nella riflessione dei Padri e degli autori medievali, però sarà solo nel secolo XIII, quando la *sacra doctrina* si costituirà come disciplina specifica nel quadro di una facoltà conquistando autonomia e supremazia nel corpo universitario, che assumerà il senso moderno dell'esposizione ragionata «di ciò che concerne la religione cristiana». Per la storia del termine si veda A. SOLIGNAC, *Théologie*, in *DSp*, XV, coll. 463-487; Y.M.J. CONGAR, *Théologie*, in *DTC*, XV, 341-502.

[16] Cf. M.D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Vrin, [2]1954; *La Théologie au douzième siècle*, Préface d'Étienne Gilson, «Études de philosophie médiévale» 45, Paris, J. Vrin, 1957 (trad. it.: *La Teologia nel XII secolo*, Milano, Jaca Book, 1986); *La Théologie comme science au XIIIe siècle*, «Bibliothèque thomiste» 33, Paris, J. Vrin, [3]1957 (trad. it.: *La Teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano, Jaca Book, [2]1985).

struito un'immensa navata gotica; ma l'atrio è tutto romanico».[17] Di conseguenza, il modello tradizionale di approccio alla Scrittura sussiste, ma, di fatto, non costituisce più un quadro epistemologico. La teologia si edifica ormai come *sacra dottrina*. La teorizzazione del quadruplice senso viene accolta, ma le si nega definitivamente la capacità di organizzare la dottrina teologica.[18]

Nell'ambito della riflessione cristiana nascono così due quadri epistemologici diversi, perché diversa è la procedura metodologica per la loro elaborazione: una, sostenuta soprattutto dallo strumento speculativo-razionale, e si denominerà *teologia scolastica*; l'altra, farà prevalere la dimensione mistico-esperienziale e sarà chiamata *teologia mistica*. Come referenti di questi due quadri epistemologici ormai diversi vengono citati generalmente Abelardo († 1142) e Bernardo († 1153).[19] Il primo svilupperà preferenzialmente il versante storico-allegorico-'dogmatico' nella *Scuola*. Il secondo svilupperà prevalentemente il versante morale-anagogico-'spirituale' nel *Chiostro*.[20] L'unità del sapere «sapienziale» cederà il passo ad un altro tipo di sapere chiamato «scientifico» perché costruito sulla base dei principi universali. Sarà così che la riflessione scolastica del sapere teologico, elaborata seguendo una metodologia aristotelico-tomista, sarà considerata «scienza teologica», mentre la riflessione esperienziale-mistica, fondata sulla conoscenza "per amore", sarà considerata *sapientia christianorum*[21] oppure il *sapere più nobile del cristiano*, non però scienza teologica perché non corrispondente ai criteri scientifici dell'epoca.[22]

[17] Lubac, *Esegesi medievale*, II, 1501.

[18] Cf. *Summa theologiae*, I, q. 1-2. Cf. Chenu, *La teologia come scienza*, 56-76. Per lo spazio che la Scrittura conserva nella teologia scolastica si veda Lubac, *Esegesi medievale*, II, 1435-1613.

[19] «Se san Bernardo e Abelardo sono dei simboli, lo sono non di dottrine o di metodi diversi, ma di due *atteggiamenti spirituali* di fronte alle verità di fede, e quindi di fronte a Colui che è il loro oggetto: Dio rivelato, comunicato, nei suoi misteri»: J. Leclercq, *L'uomo medievale tra «sapienza» e «scientia»: Abelardo e Bernardo*, in Id., *Esperienza spirituale e Teologia*, 148.

[20] Cf. C. Stercal, *Il divorzio tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica*, in «Annali di Scienze Religiose» 4 (1999) 403-415.

[21] *Mystica Teologia* di Ugo di Balma nella traduzione italiana: *Scrittori di religione del trecento. Volgarizzamenti,* vol. 3, a cura di Don Giuseppe De Luca, Torino, Einaudi, 1977, 467-485. Il testo latino si può trovare in *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, t. VII, Roma, 1596, (la «quaestio unica» è alle pagine 726-739).

[22] Inos Biffi, nell'Introduzione al libro di J. Leclercq, *Esperienza spirituale e Teologia. Alla scuola dei monaci medievali*, Milano, Jaca Book, 1990, 9-23, fa una riflessione critica riguardo il concetto di «scienza» che assume la teologia nella cristianità occidentale: «Se è vero che non tutti i prodotti letterari del chiostro sono connotabili della qualità e del valore teologico – come non lo sono tutti i frutti della scolastica e soprattutto della prescolastica –, sarebbe la conseguenza di un puro pregiudizio decidere che gli scritti monastici vanno disposti nella categoria della «spiritualità» o della pietà, o della prassi ascetica e devozionale, comunque non nella categoria della teologia, perché privi di «scientificità». Intanto, in una simile decisione si riscontrano se non due confusioni, due mancanze di rigorosa chiarificazione relative rispettivamente al concetto di «spiritualità» nel suo rapporto con la teologia, e al concetto di «scientificità», che non può essere precostituito in assoluto e che, segnato com'è dalla storia, e quindi datato, non ha il diritto di valere indiscutibilmente con identico contenuto tematico in ogni epoca culturale e teologica. Il concetto di «scientificità» è un concetto «aperto» […]. Nella storia della teologia, e quindi nella teologia stessa, questo «fantasma» della «scientificità», immediatamente sorto con l'ingresso della *logica nova* di Aristotele nella cristianità occidentale, e in particolare nella teologia, non manca di essere responsabile di una teologia ripetitiva e inefficace»: Leclercq, *Esperienza spirituale*, 10-11.

Questa dialettica o dibattito tra due modi legittimi di affrontare il sapere della fede è emblematico, come emblematici sono i risvolti successivi di questa tensione tra la teologia scolastica e la teologia mistica, per comprendere la problematica odierna e dare una risposta coerente, radicata nel solco del cammino fatto dalla teologia spirituale fino a diventare scienza teologica.

Come conseguenza dal confronto tra un ordine della conoscenza, che verrà supportato dalla metodologia della *scientia* aristotelico-tomista,[23] e l'esegesi biblica, che vedeva nell'anagogia il suo ultimo criterio di verifica esistenziale,[24] la teologia scolastica tenderà a concentrarsi sull'aspetto oggettivo della Rivelazione, mentre la dottrina spirituale si protenderà verso l'articolazione di un corpo autonomo. Si formano quindi 'due mondi', quello della teologia scolastica e quello della teologia mistica, con due metodologie diverse, entrambe progressivamente indipendenti dal quadro dell'esegesi spirituale.[25]

1.3. Un episodio emblematico: La polemica tra Jean Gerson (1363-1429) e Jean de Schoonhoeven (1356-1432) a proposito dell'opera di Ruusbroec (1293-1381)

La posizione di Gerson[26] nei confronti dell'opera di Ruusbroec risulta emblematica nel nostro percorso epistemologico: con lui la «teologia mistica» diventa per la prima volta oggetto di una riflessione metodologica da parte della teologia scolastica.

Appoggiandosi sulla meditazione dell'opera dionisiana,[27] e soprattutto seguendo il percorso indicato nell'*Itinerarium* di Bonaventura,[28] il cancelliere di Parigi è consapevole che la «mystica theologia» è il più alto ed universale tipo di «sapere Dio» che possa essere dato ad un cristiano, in quanto esso gli sembra legato non tanto ad una «experientia» di Dio esteriore all'uomo (come nel caso della teologia «simbolica» e di quella

[23] Modello tipico di questo nuovo ordine della conoscenza nell'ambito della riflessione teologica cristiana di occidente sono le *Sententiae* di Pietro Lombardo.

[24] Cf. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*; Id., *La Théologie comme science au XIIIe siècle*; J. Leclercq, *La Théologie comme science dans la littérature quodlibétique*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 11 (1939) 351-374.

[25] F. Vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in «Nouvelle Revue Théologique» 82 (1950) 372-389. Una rilettura critica sullo studio di Vandenbrouche si trova in C. Stercal, *Il "divorzio" tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica*, in «Annali di Scienze Religiose» 4 (1999) 403-415.

[26] Il progetto teologico di Jean Gerson (1363-1429) è fondato, da una parte, su un'adesione alla filosofia nominalistica, in cui numerose questioni sono liquidate come puramente verbali, dall'altra su una ripresa della tradizione dionisiana (Dionigi l'Areopagita, Bernardo di Clairvaux, Riccardo di S. Vittore, Bonaventura), riletta originalmente come studio sperimentale dell'esperienza mistica. In questo quadro si pone il suo trattato sulla *Teologia mistica*.

Per l'opera di Gerson si veda il lavoro monografico di V. Lazzeri, *Teologia mistica e Teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, «Dissertatio. Series Romana» 8, Milano, Glossa, 1994.

[27] Dionigi Areopagita, *De mystica theologia*, in *PG,* 3, coll. 997-1064. La traduzione italiana si trova in: Id., *Tutte le opere*, Milano, Rusconi, ³1997, 399-414.

[28] Bonaventura (S.), *Itinerario della mente in Dio. Riconduzione delle arti alla teologia*. Traduzione di Silvana Martignoni e Orlando Todisco; introduzione di Letterio Mauro, Roma, Città Nuova, 1995.

«propria», cioè speculativo-scolastica), ma alla «experientia interior», ultimamente di natura affettiva. E, tuttavia, ciò non rende vana la figura della teologia speculativa che ha una funzione normativa anche nei confronti della stessa «mystica theologia». Ed è proprio qui che si colloca la fatica di Gerson: giungere ad elaborare una comprensione teologica speculativa della «teologia mistica».[29]

La risposta di Schoonhoeven,[30] a proposito del *De ornatu* di Ruusbroec,[31] è di forte contrasto. Pur accettando che l'esperienza spirituale e la sua espressione sono coerenti con la fede della Chiesa, non accetta che il linguaggio mistico deva essere ricondotto al linguaggio dogmatico, né la teologia mistica alla teologia scolastica. L'esperienza del mistico, secondo Schoonhoeven, è originale sia in ciò che egli sperimenta, sia nel come egli la comunica. «Stando così le cose, – scrisse Ruusbroec –, prego tutti coloro, a conoscenza dei quali verranno queste cose, che, se non le comprendono e non ne fanno esperienza nella fruitiva unione del loro spirito con Dio, non ne traggano scandalo, ma lascino le cose come sono».[32]

Gerson preannuncia, in un certo senso, la discussione odierna: dopo di lui la teologia mistica non sarà più il coronamento logico della riflessione teologica, ma diventerà un trattato nel quale la teologia scolastica elaborerà teologicamente i contenuti "spirituali": «mistica» designerà la *res* del discorso qualificato col medesimo termine[33] e «teologia mistica», così diventata già nel corso del XVII secolo per differenziarsi dalla teologia ascetica, ma soprattutto all'inizio del XX secolo, diventerà l'espressione caratteristica dell'occuparsi teologico della stessa realtà.

1.4. La necessaria complementarietà tra teologia scolastica e teologia mistica nei mistici spagnoli del secolo XVI

La tensione ermeneutica tra un tipo di sapere altamente speculativo ed un altro più esperienziale sarà presente anche in altri noti episodi della letteratura teologico spirituale: l'autore dell'*Imitatio Christi* (circa 1418-1427)[34] sottolinea la tensione tra la «scienza

[29] Cf. Lazzeri, *Teologia mistica*, 78-79; M. Vannini, *Saggio introduttivo*, in J. Gerson, *Teologia Mistica,* traduzione dal latino, saggio introduttivo, apparati e commento di M. Vannini, Cinisello Balsamo, Paoline 1992, 5-37; F. Scalvini, *Lo scrittore mistico Giovanni Gersone (1363-1429)*, in «Rivista di Ascetica e Mistica» 8 (1963) 1, 40-60.

[30] Giovanni di Schoonhoven (Gouda, 1335 circa - Groenendael 1431) teologo mistico dei canonici regolari di S. Agostino a Groenendael ove fu anche priore (dal 1410). I suoi scritti ascetici, che risentono molto dell'influenza del suo padre spirituale G. Ruusbroec, sono soprattutto guida pratica a una più intensa vita dello spirito. Il nome di Schoonhoven è in particolare legato alla difesa dell'ortodossia di Ruusbroec contro le accuse di Gerson.

[31] Giovanni Ruusbroec, *Lo splendore delle nozze spirituali*, Roma, Città Nuova, 1992.

[32] Ruusbroec, *Lo splendore delle nozze spirituali*, 184.

[33] 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, 285-286.

[34] Cf. A. Ampe, «*Imitatio Christi*», in *DSp*, VII/2, coll. 2338-2355; J. Hujben - P. Debognie, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, Louvain, Bibliothèque de l'Université-Publ. Universitaires, 1957; P.G. Bonardi - T. Lupo, *L'Imitazione di Cristo e il suo Autore*, 2 voll., Torino, SEI, 1964.

vana» e addirittura «dannosa» e la l'unica scienza «utile» per il cristiano, che altra non è che quella di conoscere e imitare il Verbo Cristo;[35] l'anonimo di *La nube della non conoscenza* (seconda metà del XIV secolo),[36] fedele al pensiero di Dionigi Areopagita, dichiara che, a causa della limitatezza del ragionamento umano, solo l'amore ci permette di arrivare ad una esperienza di Dio; Nicolò Cusano (1401-1464), nei confronti del «Tractatus de Mystica Theologia» di Nicolas Kempf (ca. 1397-1497), difende che l'intelletto conosce tanto più perfettamente il mistero quanto più esso è conosciuto come «ignoto»…[37] Saranno però i mistici del secolo d'oro spagnolo a dichiarare con chiarezza la complementarietà tra «scienza» ed «esperienza»: teologia scolastica e teologia mistica, sia pure in direzioni diverse e svolgendo ruoli diversi, sono due modi complementari di comunicare l'esperienza di Dio.[38]

Per Giovanni della Croce il linguaggio dell'esperienza non è e non può essere il linguaggio scolastico; esso crea dei simboli e, nel caso concreto del nostro mistico, prende forma anzitutto nella poesia: «Anche se a Vostra Reverenza – scriverà ad Anna di Gesù, priora di Beas, nel *Prologo* al *Cantico spirituale* – manca l'esercizio della teologia scolastica, tramite la quale si comprendono le verità divine, tuttavia non manca quello della mistica, per cui conosciamo tramite l'amore, nel quale le cose non vengono solo conosciute ma anche gustate».[39] Per il mistico castigliano non si ha esperienza quando si ha il concetto, anche scolasticamente elaborato, della unione con Dio. Senza sottovalutare l'importanza dell'intendere, è tuttavia ad un altro livello che "la verità" viene "saputa", quando cioè di essa si fa esperienza: là dove le verità si conoscono «per amore, e insieme si gustano».

Senza pretendere di trovare negli scritti di Teresa di Gesù la profondità di pensiero del mistico di Fontiveros, anche per lei, immersa in piena polemica domestica tra le esperienze degli "spiritualisti" e le teorie dei "teologi", non basta la sola teologia: è necessaria l'esperienza. Gli scritti teresiani infatti hanno la caratteristica di presentarsi

[35] P.E. Puyol, *De Imitatione Christi*. Libri Quatuor, Codex Aronensis, Lutetiae Parisiorum, Victor Retaux, 1898.

[36] *La nube della non-conoscenza*, tr. di G. Brivio con intr. e note di A.M. Gentili, Milano, Ancora, [6]1997. Una buona edizione critica: P. Hogdson, *The Cloud of Unknowing and Other Works*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

[37] N. Cusano, *La dotta ignoranza*, in Id., *Opere filosofiche,* a cura di G. Federici-Vescovini, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1972, 55-202; N. Kempf, *Tractatus de Mystica Theologia*, 2 voll., «Analecta Cartusiana» 9, Salzburg, Analecta Cartusiana, 1973.

[38] In modo poetico, Giovanni della Croce descrive la tensione tra il sapere scolastico e quello mistico: «Oltre al fatto che queste creature mi feriscono con le infinite grazie che di te mi fanno conoscere, rimane sempre *un non so che*, qualcosa che resta ancora da dire, qualcosa che si riconosce ancora inespresso. È una sublime impronta di Dio che si svela all'anima, che dev'essere ancora indagata. È una altissima conoscenza di Dio che non si sa esprimere e che l'anima chiama *un non so che*. Se ciò che comprendo mi piaga e mi ferisce d'amore, quello che non riesco a comprendere, ma che avverto in modo così sublime, mi uccide»: *CB* VII, 9. [Adopero l'edizione: San Giovanni della Croce, *Opere complete*, presentazione di Camilo Maccise, introduzione e note di Luigi Borriello e Giovanna della Croce, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001].

[39] *CB* prologo 3.

come testimonianza di vita,[40] una esperienza personale[41] offerta come sintesi dottrinale e convinta di ciò che è la verità della sua vita, una verità esistenziale o fenomenologica, cioè non semplicemente intellettuale, bensì verità che riempie l'essere.[42]

Santa Teresa, mistica e spirituale, vuole così operare un doveroso e fecondo dialogo tra spiritualità e teologia, tra esperienza e dottrina, perché la vita cristiana sia vissuta secondo la verità della Parola, ma anche perché la dottrina abbia l'afflato spirituale e conduca verso Colui che dona la vita in abbondanza.

1.5. La teologia ascetica e la teologia mistica nei secoli XVII-XIX

La problematica suscitata nei secoli XII-XVII, darà vita, nel periodo che va dal XVII alla seconda metà del secolo XIX, ad un'abbondante letteratura spirituale che tuttavia è quasi priva di interesse particolare per quanto riguarda il discorso epistemologico e metodologico.

Verso la fine del secolo XVII la mentalità razionalista, strettamente legata alla metodologia delle scienze umane, crea una certa sfiducia nei confronti dell'esperienza mistica, sfiducia che va addirittura accentuandosi a motivo delle condanne del quietismo da parte di Innocenzo XII (1699) e del giansenismo (1708) da parte di Clemente XI. La loro condanna genera, da una parte, un diffuso timore ad avventurarsi nell'ambito della mistica, dall'altra favorisce un vissuto spirituale marcato da un evidente carattere psicologico inteso soprattutto come pratica virtuosa alla portata di tutti i fedeli.[43]

La letteratura teologico-spirituale assumerà soprattutto forme catechetiche, devozionali e pedagogiche. I numerosi manuali di teologia spirituale[44] affrontano la problematica della vita spirituale con evidente mancanza di uno specifico metodo spirituale. Chi scrive, sarà il teologo di professione o il direttore d'anime che si preoccuperà non tanto dell'approfondimento e della ricerca teologica, quanto piuttosto di tramandare l'eredità del passato, riferendosi quasi sempre all'autorità dei grandi maestri di spiritualità.

I temi spirituali si organizzano assumendo la metodologia positivo-scolastica tipica dell'epoca, dando vita ai trattati organici e autonomi di «teologia mistica».[45] Esempio di

[40] «Non dirò nulla che non sia frutto di esperienza, o per averla provata in me o per averla osservata in altre anime»: *C* prologo 3. [Adopero l'edizione: Teresa d'Avila, *Opere complete*, a cura di Luigi Borriello e Giovanna della Croce, Milano, Paoline, ²2000].

[41] «Posso dire soltanto quello di cui ho fatto esperienza»: *V* 8,5.

[42] J. Castellano, *Spiritualità teresiana: esperienza e dottrina*, in A. Barrientos (ed.), *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù. Ambiente storico e lettura teresiana*, Roma, OCD, 2004, 124-25.

[43] Già nella seconda metà del '600 si prende coscienza dell'opportunità di rendere possibile la pratica spirituale mistica presso i fedeli che vivono nel mondo. San Francesco di Sales († 1622) afferma nell'*Introduzione alla vita devota*: «È una eresia voler bandire la vita devota dalla compagnie di soldati, dalle botteghe artigiane, dalla corte dei principi, dall'ambiente matrimoniale. Dovunque noi siamo, possiamo e dobbiamo aspirare alla vita perfetta».

[44] Cf. Una rassegna di questi manuali la si può trovare in T. Goffi, *Vissuto e dottrina spirituali dal 1650 al 1800*, in T. Goffi - P. Zovatto, *La Spiritualità del Settecento. Crisi di identità e nuovi percorsi (1650-1800)*, «Storia della Spiritualità» 6, Bologna, Edizioni Dehoniane 1990, 105, nota 44.

[45] «Au 17e siècle, la théologie mystique ne se réduit pas généralement à ce que nous appelons aujourd'hui "mystique". Elle s'étend à l'ensemble de la vie spirituelle depuis ses commencements mê-

questa nuova impostazione dei contenuti dottrinali della teologia spirituale sarà il trattato del Rossignoli, *Disciplina christianae perfectionis pro triplici statu.*[46] Il trattato di «teologia mistica» (questa la denominazione che prevale sugli altri titoli)[47] avrà come finalità non tanto l'analisi dell'esperienza mistica e dei suoi riflessi nel vissuto cristiano, quanto piuttosto lo studio teorico e lo sviluppo della vita spirituale, privilegiandone l'orientamento pratico. In realtà gli autori non fanno altro che applicare la teologia teorica scolastica alla mistica che diviene, in questo modo, oggetto di studio non come «vissuto» ma come «scienza». La problematica relativa alla vita spirituale comincia ad essere trattata come corpo teologico separato dalla dogmatica e dalla morale. Anche se si adotta lo stesso metodo scolastico-positivo, in realtà la speculazione teologica ignorerà i problemi proposti dalla *mistica sperimentale*. Questo allontanamento della mistica dal tronco comune della teologia produrrà un impoverimento sia per la teologia dogmatica, che sarà priva della sua linfa spirituale, sia per la teologia morale, che si orienterà verso la casistica, come anche per la stessa «teologia mistica», che organizzata sempre intorno allo schema delle tre vie o dei tre stati, perderà il suo carattere teologico, indebolendosi così nella sua fisionomia.

Nel tentativo di organizzare la problematica sulla vita spirituale in modo omogeneo, le scuole di spiritualità si divisero in due tendenze: la prima optò per limitare la tematica sviluppata, riducendola alle pratiche ascetiche; preferì denominarla «teologia ascetica»,[48] «dottrina ascetica» o con espressioni similari;[49] la seconda mantenne intatta la

mes, et l'embrasse dans une synthèse plus ou moins complète qu'oriente et finalise la notion de contemplation, examinée jusque dans ses sommets. Elle offre ainsi une vision unitaire, intégrale et spéculativement structurée de tout le spirituel»: P. Adnes, *Mystique*, in *DSp*, X, col. 1926.

[46] B. Rossignoli, *Disciplina christianae perfectionis pro triplici statu. Incipientium, proficientium et perfectorum, ex sacris Scripturis et Patribus libri quinque*, Ingolstadt, 1600. L'opera si completa con il trattato *De actionibus virtutis*, Venetiae, 1603. Altri esempi li possiamo trovare in Tomás de Jesús, *Maestro della contemplazione*; Francisco de Santa María, *Quid sit theologia mystica secundum Dionysii mentem*, 1603; Juan de Jesús María (Calagurritano) con la sua *Theologia mystica*, 1607, radicata nella dottrina dello Pseudo-Dionigi e nella sapienza esperienziale di Teresa d'Avila; Diego Alvarez De Paz, considerato da alcuni come il primo autore di una sintesi completa di teologia ascetica e mistica.

[47] Altre diciture frequenti saranno «vita spirituale», «perfezione cristiana»: D. Alvarez, *De vita spirituali eiusque perfectione,* Lyon, 1608; P. Blasco, *Tratado de la vida espiritual*, 1612; L. la Puente, *De la perfección cristiana en todos sus estados*, Valladolid, 1612; J. van Combeeck, *De studio perfectionis,* Amberes, 1613; A. Le Gaudier, *De natura et statibus perfectionis,* Paris, 1643; K. Kazemberg, *Scientia salutis seu instructio de perfectione christiana,* 1727.

[48] Schorrer nel suo *Theologia ascetica sive doctrina spiritualis universa,*1658, a p. 3 descrive la *theologia ascetica* come «la scienza che studia l'azione in conformità con il suo fine ultimo; la virtù corrispondente nella volontà è generalmente una disposizione (*habitus*), ossia una incrollabile e perseverante volontà di agire in linea con il suo fine».

[49] Primo trattato di ascetica si considera l'opera del francescano riformato polacco C. Dobrosielski, *Summarium asceticae et mysticae theologiae ad mentem D. Bonaventurae,* 1655. Altri autori faranno riferimento esplicito all'ascetica come C. Schorrer, *Theologia ascetica sive doctrina spiritualis universa,* 1658; Id., *Synopsis seu textus theologiae asceticae*, 1662; J. Pignat, *Principia asceseos*, 1792; K. Choiecki, *Theses asceticae ad mentem S. P. Ignatii*, 1756; F. Neumayr, *Idea theologiae asceticae scientiam sanctorum exhibens*, 1781; F. Jaroszewicz, *Principia theologiae asceticae*, 1752; anche il benedettino B. Pezt preferì l'ascesi per definire la sua famosa antologia *Bibliotheca ascetica antiquo nova,* 1721 1729. Questa prospettiva ascetica sarà predominante nel corso dei secoli XVIII e XIX e persisterà fino al XX secolo.

materia trattata e tentò di far combaciare i termini di «ascetica» e di «mistica», sia nei contenuti come anche nei titoli.[50]

Fino alla metà del secolo XVIII convissero, non senza evidente confusione, l'ascetica e la mistica. Era inevitabile che gli autori di spiritualità cercassero di fare coincidere almeno il contenuto trattato con i titoli proposti e in questo contesto si impose la separazione tra il trattato della mistica e quello dell'ascetica. Anche le scuole di spiritualità, soprattutto quella gesuitica, insistettero sull'esistenza di due strade per arrivare alla perfezione: la prima ordinaria, e quindi proprio dell'ascetica; la seconda straordinaria, riservata ai mistici. Sembrò logico a questo punto trattare separatamente lo specifico di ognuno di loro. La proposta ebbe una accoglienza generalizzata che si manifestò nella produzione letteraria spirituale del secolo XVIII e di buona parte del XIX.[51]

1.6. Dalla diffidenza verso la mistica alla nascita del «movimento mistico»

Fino alla seconda metà del secolo XIX ci fu una vera e grave diffidenza verso la mistica: gli studi di medici, antropologi e poi anche di psichiatri vedevano nei fenomeni mistici una vera isteria, stati alterati di psiche malata, patologie varie. La mistica lasciò lo spazio nella vita spirituale alla dottrina ascetica, rimanendo praticamente oggetto di studio per proposte devozionali, non proposte per vivere. Soltanto all'inizio del secolo XX, proprio per reazione a queste interpretazioni, si cominciò a studiare con nuova attenzione e nuove categorie interpretative il patrimonio storico e le nuove esperienze in campo mistico.[52]

[50] Tra le opere che cercarono un'armonia tra ascetica e mistica si deve citare l'opera del benedettino G. Erhard, *Amica unio theologiae scholasticae cum ascetica, seu dissertationes ascetico scholasticae de septem perfectionibus divinis ubi ... sacrae asceseos documenta exponuntur*, 1719.

[51] Il *Direttorio ascetico mistico per i confessori di terre e villaggi* del cappuccino B. De Castelvetere, pubblicato nel 1746, ebbe una straordinaria accoglienza con più di 18 edizioni. Più successo ebbe ancora il dittico di G.B. Scaramelli, *Direttorio ascetico*, 1753 e *Direttorio mistico*, 1754. Alcuni manuali di successo del XIX secolo: F. Simplex Lacki, *Theologia spiritualis fundamentalis*, 1867; J.C. Vives y Tutó, *Compendium theologiae ascetico mysticae*, 1886; A. Ighina, *Istituzioni di teologia ascetica e mistica*, 1892; H. Aguiló López, *Teología ascético mística*, 1903. Nella stessa linea si muovono i due volumi di J. Ribet, La *mystique divine*, 1879-1883 e *Ascétique chrétienne*, 1887. Pure i tre volumi di Lejeune, *Manuel de théologie mystique,* 1897; *Introduction à la vie mystique*, 1899 e *L'oraison rendue facile*, 1904. Le prime grandi opere di spiritualità del secolo XX raccoglieranno le istanze del secolo precedente senza definire apertamente la loro posizione. È il caso dell'opera di A.A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 2 voll., 1923-1924 e la *Spiritualité chrétienne* di P. Pourrat, 1917 1928.

[52] Esempio emblematico di questo periodo è l'opera del domenicano A.-M. Meynard, *Traité de la vie intérieure*. Il titolo continua *Petite somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1885. Indirizzata soprattutto ai membri del suo ordine religioso, intendeva proporre una spiritualità rinnovata ma ancora una volta ricorrendo alla separazione tra la parte ascetica e la parte mistica. L'accoglienza dell'opera fu buona, ma limitata nel tempo anche perché all'orizzonte soffiavano ormai venti nuovi, più vicini al rinnovamento che alla restaurazione.

[53] Sul «movimento mistico» la pubblicazione più completa rimane quella di C. García, *Corrientes nuevas de Teología Espiritual*, Madrid, Studium, 1971. Una edizione più recente, rivista e ampliata: *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Burgos, Monte Carmelo, 2002. Si veda anche la pubblicazione di M. Belda - J. Sesé, *La cuestión mística. Estudio histórico-teológico de una controversia,* Pamplona, EUNSA, 1998.

Alla fine del secolo XIX ed inizio del XX, si constata una progressiva scoperta del valore dell'esperienza mistica come materia di studio scientifico e come complemento necessario per far fronte all'eccessivo razionalismo predominante nella teologia protestante, molto influente sulla teologia cattolica. Fiorisce così una letteratura mistica che ha come scopo la descrizione di esperienze di vita interiore, presentate criticamente. È il tempo di Catherine Labouré, Bernadette Soubirous, Gabriele dell'Addolorata, Teresa di Lisieux, Gemma Galgani, Elisabetta della Trinità, Charles de Foucauld ed altri. I teologi presteranno sempre più attenzione alla vita di questi uomini e donne dello spirito e verranno letti con rinnovato interesse i mistici classici, scoprendo così il vissuto di santità come luogo privilegiato anche per fare teologia.

Allo stesso tempo, la fenomenologia mistica diventa oggetto di studio della filosofia, dell'antropologia e della psicologia, sia nella prospettiva credente come in quella laica, se non addirittura, anche in quella atea. In questo contesto nasce il cosiddetto *movimento mistico*, che ha come obiettivo fondamentale la riflessione sulla natura della mistica. Riprende, in certo modo, l'interrogativo abbandonato alla fine del secolo XVII, allora in confronto con la teologia scolastica: cosa è la mistica? La novità, questa volta, sta nel fatto che non si tratta più della teologia mistica, come sostantivo o come aggettivo, ma della mistica come esperienza, e dei suoi rapporti con la vita e con la teologia.

1.7. La nascita della teologia spirituale come disciplina teologica all'inizio del secolo XX

Nel secolo XX, la riflessione proposta dal *movimento mistico*[53] e la creazione della *cattedra di ascetica e mistica*[54] diventano stimoli che provocano il passaggio dalla teologia ascetica e mistica alla teologia spirituale, intesa ormai come disciplina teologica. La teologia spirituale, nella quale vengono integrati sia il trattato di «mistica» come quello di «ascetica», si dovrà confrontare anzitutto con la teologia dogmatica e con quella morale, non riscontrando sempre tra loro una chiara differenziazione.

Le differenti metodologie nell'affrontare i temi "classici" della spiritualità, portano i teologi alla comune convinzione di dover integrare la componente più speculativa-deduttiva, che parte da principi dottrinali, con quella più esperienziale-induttiva, che parte da fatti storici e dalla relativa risonanza psicologica nel soggetto. Questi dibattiti avranno una forte incidenza sugli sviluppi ulteriori della teologia spirituale.[55]

Anche le note riviste nate in questo periodo rispondono ad orientamenti metodologici diversi: quella domenicana, *La Vie Spirituelle ascétique et mystique*,[56] più speculativa

[54] Spronati sia dalla lettera *De schola Theologiae ascetico-mysticae in Gregoriana Universitate*, che il Papa Benedetto XV, invia al p. O. Marchetti, nell'anno accademico 1918-1919, sia dall'*Ordinamento dei Seminari*, del 26 aprile 1920, che la Congregazione dei Seminari invia ai vescovi d'Italia, nascono, a Roma, le cattedre di ascetica e mistica all'«Angelicum» (1918-1919) e, l'anno successivo, alla «Gregoriana».

[55] L'episodio è stato sufficientemente studiato. Per una trattazione sintetica si veda F. Asti, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2003, 17-65; Id., *La questione mistica agli inizi del XIX*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 1 (2008) 4-31.

[56] Nata a Parigi il 10 ottobre 1919, successivamente arricchita con il supplemento che uscì nel 1922, ad opera del dominicano p. Vincent Bernadot, con l'intenzione di curare la vita spirituale delle anime

nel trattare la vita spirituale, ritiene che la teologia parta dai principi rivelati e da essi deduca tutti gli elementi utili per capire l'esperienza cristiana;[57] quella fondata dal gesuita p. Joseph de Guibert,[58] *La Revue d'Ascétique et Mystique*,[59] mettendo più in evidenza il dato sperimentale e storico, richiede il contributo non soltanto del metodo deduttivo-speculativo, ma anche del metodo induttivo-positivo, capace di integrare l'approccio conoscitivo della psicologia. Anche le nascenti cattedre di ascetica e mistica rispondono a questi diversi percorsi metodologici.[60]

Questi dibattiti tra le due metodologie contribuirono all'approfondimento di temi classici quali «contemplazione», «mistica», «ascetica», ma soprattutto facilitarono il superamento della separazione tra la «mistica» e l'«ascetica» in funzione dell'unità della vita cristiana: non si parlerà più di «ascetica» e di «mistica» ma di «teologia spirituale».[61] Inoltre, poco a poco, anche i difensori dei diversi approcci metodologici concorderanno sull'opportunità della conciliazione dei due metodi, quello deduttivo e quello sperimentale e storico. Ma i tempi non erano ancora maturi per parlare di un metodo integrale della teologia spirituale.

desiderose di preghiera. Cf. P. Cras, *Naissance et premiers pas de «La Vie Spirituelle»*, in «La Vie Spirituelle» 71 (1944) 234-240. I domenicani dalla Spagna pubblicheranno la rivista gemella «La vida sobrenatural» nel 1921, e i domenicani italiani daranno vita, nel 1929, alla rivista «Vita cristiana», che poi si chiamerà «Rivista di ascetica e mistica».

[57] In questo quadro si colloca l'opera di R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923, nella quale si studia la mistica carmelitana con l'aiuto della dottrina di san Tommaso.

[58] Per la nascita della rivista de Guibert ebbe l'aiuto di p. Galot, all'epoca direttore dell'*Apostolato della Preghiera*. La competenza di de Guibert costituisce la base del *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, che inizia nel 1932, e della collezione degli scritti dei Padri *Les Maîtres Spirituels.*

[59] La rivista è nata nel gennaio del 1920, a Tolosa, con l'intenzione di uscire dal ristretto campo della teologia scolastica e aprirsi a nuovi orizzonti culturali, dialogando sia con la filosofia sia con le scienze umane. Il tutto per conoscere la vita spirituale sotto tutte le possibili angolature e offrire anche gli strumenti per la configurazione della teologia spirituale come scienza. I redattori, che pretendono di dialogare con la cultura cattolica e quella non cattolica, scelgono la linea speculativo-scientifica. Il metodo deduttivo è necessario, ma non può ignorare il progresso fatto dalle conoscenze storiche. Cf. P. Galtier, *Le Pére Joseph de Guibert (18 septembre 1877 - 23 marzo 1942)*, in «Revue d'ascétique et mystique» 30 (1950) 97-120. In Germania i gesuiti pubblicheranno la rivista «Zeitschrift für Aszese und Mystik» che poi prenderà il nome di «Geist und Leben». Anche in Spagna i gesuiti pubblicheranno la rivista «Manresa».

[60] L'indirizzo domenicano ha come insegnante di prestigio il p. R. Garrigou-Lagrange, docente presso l'«Angelicum»; mentre la posizione dei gesuiti incontra nel p. O. Marchetti inizialmente e, poi, soprattutto nel p. J. de Guibert, docenti all'Università Gregoriana, i suoi massimi difensori.

[61] Cf. J. de Guibert, *Actes du s. Siège,* in «Revue d'Ascétique et de Mystique» 12 (1931) 240-241; Id., *Theologia spiritualis, ascetica et mystica*, Romae, 1926; J. Périnelle*, Bulletin de théologie spirituelle*, «Revue des Sciences Philosophiques et théologiques» 20 (1931) 820-821. Sembra che proprio nel manuale di J. de Guibert, *Theologia spiritualis, ascetica et mystica*, Romae, 1926, si cominci ad adoperare il termine *teologia spirituale* per indicare la vita spirituale in tutta la sua complessità, superando così il dualismo esistente fino allora tra l'*ascetica* e la *mistica*.

1.8. Dalla teologia spirituale alla teologia dell'esperienza spirituale cristiana dopo il Vaticano II

La discussione accennata nel paragrafo precedente porterà a riprendere tra i teologi una discussione che giungerà agli albori del Concilio Vaticano II, non soltanto sull'epistemologia,[62] ma anche sul carattere scientifico,[63] sul ruolo e sul rapporto della teologia ascetica e della mistica come discipline teologiche a confronto con la teologia dogmatica e con la teologia morale: «Il problema di fondo diventa ormai quello dell'unità della teologia».[64] Questo confronto si prolungherà dopo il Concilio Vaticano II.[65]

Le differenti accentuazioni,[66] sono d'accordo nel cominciare a parlare di una teologia spirituale che trova nell'esperienza la sua nota *quasi specifica*; una caratteristica, quella dell'*essere sperimentato*, che non è considerata estranea all'oggetto ed al compito dell'intera teologia.[67] In questo senso si inizia a parlare di una teologia spirituale non autonoma, ma ricondotta a compito della teologia.[68] L'esperienza vissuta entra così a pieno titolo

[62] Cf. Isidoro de San José, *Hacia una definición científica adecuada de la ciencia espiritual*, in «Revista de Espiritualidad» 13 (1954) 343-345; M. Nicolau, *Plan científico de lo que debe ser hoy una Teología Espiritual*, in «Manresa» 26 (1954) 339-354. Posteriormente, negli anni '60, il III Congresso di teologia spirituale di Salamanca ha come tema *La teologia spirituale come scienza*. Si cerca di dare definizione scientifica e autonomia alla teologia spirituale. Tuttavia leggendo i contributi del Congresso si trova ancora poca chiarezza sui contenuti e difficoltà metodologiche nel tentativo di integrare l'esperienza cristiana nella manualistica degli schemi tomisti. Cf. F. García-Llamera, *La teología espiritual como ciencia*, in «Teología espiritual» 4 (1960) 481-505. Il riassunto della problematica lo si può trovare in García, *Corrientes* e Belda - Sesé, *La «cuestión mística»*. Lo stesso C. García presenta una sintesi nel suo contributo per il Congresso internazionale OCD, aprile 2000, *La teología espiritual. Autonomía e interdisciplinariedad*, in *La teologia spirituale*, 459-466.

[63] Alla base della discussione sul carattere scientifico della teologia spirituale ritorna, come abbiamo visto nel Medioevo, il concetto di scienza. Il ricorso al concetto di scienza aristotelico-tomista crea difficoltà nell'integrare la componente esperienziale che costituisce anche l'oggetto di studio della teologia spirituale. Si veda l'articolo di F. Giardini, *La natura della Teologia Spirituale,* in «Rivista di Ascetica e Mistica» 10 (1965) 363-415.

[64] Moioli, *Teologia spirituale*, in *DTI*, 41.

[65] «Purtroppo, a causa della la grande catastrofe del primo ottocento, la teologia spirituale ebbe un tardo risveglio. Con parecchi passi di ritardo sugli altri settori del sapere teologico, rinati pressoché unanimemente nell'ultimo terzo del secolo. Intorno al Concilio Vaticano I, troviamo in marcia un vasto movimento teologico; collezioni di fonti, larga fioritura di riviste, lungo corteo di scienze ausiliare nuove, grandi figure di teologi e storici della teologia. Solo la teologia spirituale sembra assente da questa rinascita»: T. Della Croce, *Il P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale*, in «Angelicum» 42 (1965) 39.

[66] Un confronto, in certo modo emblematico e significativo per gli ulteriori sviluppi che da questa problematica otterrà la teologia spirituale, sarà quello mantenuto tra il benedettino A. Stolz, con la sua critica drastica all'impianto metodologico della teologia mistica e dell'ascesi, e il padre carmelitano Gabriele di S.M. Maddalena che trova nell'esperienza la nota *quasi specifica* della teologia spirituale.

[67] P. Colosio definirà la teologia spirituale come «teologia *tout-court*, vera teologia esistenziale, cioè teologia non considerata astrattamente, nozionisticamente e impersonalmente, ma teologia vissuta, realizzata, sperimentata»: I. Colosio, *Tentativo di una nuova definizione della teologia spirituale*, in «Rivista di ascetica e mistica» 21 (1976) 300.

[68] Lo stesso dibattito, con autori e impostazioni diverse, prenderà corpo in epoca recente. Si veda, ad esempio, l'orientamento di Waaijman (*La spiritualità,* 2007) che difende l'autonomia della *spiritualità* rispetto alla teologia.

come oggetto di studio della teologia spirituale[69] nei diversi istituti di spiritualità,[70] grazie anche al contributo di autori come Mouroux,[71] Michel de Certeau,[72] von Balthasar,[73] Schillebeeckx,[74] Rahner,[75] Boff,[76] Pikaza,[77] Moioli,[78] per limitarci soltanto ad alcuni esponenti della letteratura spirituale cattolica di Occidente.[79] I teologi della spiritualità accet-

[69] Sulla centralità del tema dell'esperienza nella riflessione teologica è doveroso citare alcuni autori più significativi: Già nel 1959 Blasucci affermava che «l'ingresso dell'elemento psicologico nella teologia spirituale, quale suo elemento materiale, è oggi un fatto acquisito. Un trattato integrale di spiritualità rimarrà perciò unilaterale senza un riferimento costante al patrimonio dell'esperienza mistica, che non solo deve considerarsi una fonte della teologia spirituale, ma, nella condizione della sua presenza e incorporazione nella stessa trattazione teologica, anche parte costitutiva di essa»: A. Blasucci, *Teologia e spiritualità*, in «Miscellanea Francescana» 59 (1959) 11. Qualche anno più tardi, Giardini definisce la teologia spirituale come «un complesso di psicologia dell'esperienza spirituale, di teologia applicata a questa esperienza e di consigli pratici sul modo di comportarsi in essa per progredire: tre momenti irriducibili ad un'unica scienza, eppure intimamente connessi e tutti necessari per la direzione spirituale concreta delle anime»: F. Giardini, *La natura della teologia spirituale*, in «Rivista di Ascetica e Mistica» 10 (1965) 410-411.

[70] Assistiamo alla nascita dell'Istituto di spiritualità del "Teresianum" nel 1959, seguito da quello dell'Università di S. Tommaso, e quello dell'Università Gregoriana. Successivamente, già negli anni '70, anche l'Ateneo Antoniano, nel 1971, e l'Università Salesiana, nel 1973, avranno i loro rispettivi Istituti di spiritualità. Cf. B. Secondin, *La nascita dei diversi Istituti di Spiritualità. Dai contesti storici alle prospettive attuali,* in M. Szentmártoni - F. Pieri (edd.)*, Spiritualità e teologia.* Simposio in occasione del 50° anniversario dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008), Roma, GBP, 2010, 25-43.

[71] J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris, Aubier, 1952 (trad. it.: L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia, Brescia, Morcelliana, 1956.

[72] 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 è l'elemento dal quale l'esperienza stessa riceve la sua forma ed espressione.

[73] 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.

[74] E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid in liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977 (trad. it.: *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia, Queriniana, 1980).

[75] 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.

[76] L. Boff, *Gracia y liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1978; *La experiencia de Dios*, Bogotá, CLAR, ^{3}1983.

[77] X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1981.

[78] 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. Dora Castenetto e Claudio Stercal stanno curando la pubblicazione dell'*Opera omnia* di Giovanni Moioli: finora sono stati pubblicati sette volumi.

[79] Tra i protestanti è doveroso citare Schleiermacher, Ebeling, Pannenberg, Moltmann, Sauter y Herms. Si veda l'articolo di A. Bertuletti, *Il concetto di esperienza nel dibattito fondamentale della*

tano con entusiasmo l'esperienza del vissuto concreto della fede come oggetto della loro riflessione, e mettono in disparte le concezioni scientifiche e metodologiche della teologia spirituale presenti prima del Concilio: teologi come padre Truhlar [80] ritengono l'«elemento esperienziale» caratteristico della teologia spirituale. Lo stesso padre gesuita chiarisce che «il termine "esperienza" significa sempre più un "sentire", una percezione con cui lo spirito, o meglio, l'uomo nella sua totalità, raggiunge un contenuto (se stesso, l'assoluto…) non attraverso i concetti e il loro concatenamento nel discorso mentale (come, per esempio, attraverso i concetti e le idee relative al sottosuolo si raggiunge l'interno di un vulcano), ma attraverso una impronta immediata della presenza del proprio essere, dell'assoluto… e attraverso la reazione di risposta dell'uomo che integra questa impronta».[81]

L'esperienza "normativa" degli uomini e delle donne della Bibbia, quella "qualificata" dei Padri della Chiesa, dei Dottori e dei Santi, diventerà così piattaforma privilegiata per elaborare la scienza teologica, mettendo in pratica una idonea metodologia capace di integrare il dato oggettivo della rivelazione con l'esperienza di esso.

Alla fine del secolo XX e inizi del XXI,[82] numerosi manuali[83] e convegni di studio[84] definiscono sempre più i contorni della teologia spirituale come lettura credente dell'esperienza vissuta di santità, anche nei suoi risvolti psicologici e socio-culturali.

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.

[80] Cf. C.V. Truhlar, *I concetti fondamentali della teologia spirituale,* Brescia, Queriniana, ²1971, 29-31.

[81] Truhlar, *I concetti*, 29-30.

[82] Sull'orientamento della teologia spirituale a partire dagli anni '90 si veda: 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, *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma, GBP, 2015.

[83] Mi limito ad elencare alcune rassegne e bollettini bibliografici: 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. Mataniæ, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1990; E. Juliá, *Recenti studi di spiritualità*, in «Annales theologici» 5 (1991) 387-403; 6 (1992) 113-133; K. Waaijman, *Toward a phenomenological definition of Spirituality*, in «Studies in Spirituality» 3 (1993) 5-56; *La teologia spirituale*, 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; J.M. García, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarità*, Roma, LAS, 2013. 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; García, *Teologia spirituale*, 206-208.

[84] Teresianum, *La teologia spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD (Roma 24-29 aprile 2000), Roma, Teresianum/OCD, 2001; Teresianum, *Sentieri illuminati dallo spirito.* Atti del Congresso internazionale di mistica (Abbazia di Münsterschwarzach), Morena (Rm), Edizioni OCD, 2006 (cf. sintesi: C. García, *Mística en diálogo. Congreso internacional de mística. Selección y síntesis*, Burgos,

1.9. Dalla teologia dell'esperienza cristiana alla teologia del vissuto (vita) cristiano nel secolo XXI

A ragione affermava 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 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».[85] Come indicato nelle pagine precedenti, queste riflessioni di Truhlar sono state condivise da altri teologi il contributo dei quali portò i manuali di teologia a considerare la vita vissuta come oggetto di studio[86] e il concetto di esperienza spirituale come punto cardine per capire la natura della teolo-

Monte Carmelo, 2004); M. Winko (ed.), *The experience of God today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog*, Acts of the Internacional Seminar (Zidine/Bosnia-Herzegovina, September 17-22, 2007), Zagreb, Karmelska Izdanja, 2009; Pontificia Università della Santa Croce: L. Touze (ed.), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*. Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia (Roma, 10-11 marzo 2005), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007; Universidad Pontificia Comillas: P. Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios*. Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007); Facoltà teologica di Milano: 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; Pontificia Università Gregoriana: M. Szentmártoni - F. Pieri (edd.), *Spiritualità e teologia.* Simposio in occasione del 50º anniversario dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008), Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010; Università Pontificia Salesiana: J.M. García Gutiérrez (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; Università Pontificia Antonianum: P. Martinelli (ed.), *La teologia spirituale oggi. Identità e missione,* Bologna 2012. Dal 2012 si realizza, ogni anno, il "Forum" dei Docenti di Teologia Spirituale. La pubblicazione degli Atti dei diversi Forum avviene nella rivista *Mysterion* [www.mysterion.it]. Nel 2016 gli Atti sono stati pubblicati anche in formato cartaceo: J.M. García Gutiérrez - R. Zas Friz De Col (edd.), *Teologia spirituale e Concilio Vaticano II: temi, problemi e prospettive*, Atti del III e IV "Forum" dei Docenti di Teologia spirituale (2014-2015), Roma, LAS, 2016. Nel 2019, per la prima volta, c'è stato l'incontro tra i membri del "Forum" e quelli della *Society for the Study of Christian Spirituality* (25-28 settembre 2019): «Mysterion» [www.mysterion.it] 12 (2019) 2, numero monografico.

[85] K.V. Truhlar, *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia, Queriniana, 1971, 11.

[86] 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).

gia spirituale[87] e la sistematizzazione dei suoi contenuti, in vista del suo insegnamento.[88] La terminologia quindi che si addice meglio alla finora chiamata teologia spirituale sarebbe la teologia del vissuto cristiano.[89] Intendo per «vissuto cristiano» la consapevolezza dell'incontro vitale tra Dio e la persona e la sua accoglienza (cognitiva, affettiva e pratica) e comunicazione. Nell'uso comune, e nell'utilizzo che fanno la maggioranza dei manuali recenti di spiritualità, «vissuto» è sinonimo di «esperienza».[90]

2. Tratti identitari della teologia del vissuto cristiano

Sembra logico pensare che una descrizione della «spiritualità»/«teologia spirituale» non può ignorare i risultati raggiunti dal lungo e travagliato percorso effettuato da essa fino diventare scienza teologica. Mi limito ad elencare alcuni punti sintetici che, a mio avviso, devono costituire la base per definire la teologia del vissuto cristiano, ed in seguito, proporre un metodo di lavoro.

2.1. La teologia del vissuto cristiano è teologia

È stato motivo di dibattito secolare tra la teologia scolastica, considerata «scienza teologica» perché elaborata secondo una metodologia scientifica, – quella aristotelico-tomista – e la teologia mistica, che non era considerata scienza teologica perché elaborata secondo procedure esperienziali. Si dovrà arrivare all'inizio del secolo XX per concludere che la cosiddetta «ascetico-mistica» altro non era che teologia: «teologia spirituale». Dopo non pochi dibattiti, si accettava un altro modo di concepire la teologia e di far teologia: lo studio del vissuto cristiano che illumina l'intelligenza del mistero cristia-

[87] 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.

[88] Cf. Stercal et al., *La collocazione della spiritualità nell'assetto complesso della teologia*, 45-86.

[89] In questa linea si colloca la rivista *on line* «Mysterion» [www.mysterion.it] ed alcuni dei manuali più recenti: R. Zas Friz de Col, *Teologia della Vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010 (dello stesso autore: *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma, GBP, 2015); F. Asti, *Teologia della vita mistica,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010 (dello stesso autore: *Le odierne sfide della mistica cristiana,* Roma, Aracne, 2015); J.M. García Gutiérrez, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarità*, Roma, LAS, 2013.

[90] Cf. Zas Friz de Col, *La presenza trasformante del mistero*, in particolare pp. 91-94: *Esperienza o vissuto?* Si veda anche dello stesso autore: *La teologia spirituale e la ricerca della triplice unità: disciplinare, intradisciplinare e interdisciplinare*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 6 (2013) 1, 65-85.

no; un altro modo di far teologia che condivide però con la teologia *tout court* sia l'oggetto generale (il sapere su Dio, in Cristo, nello Spirito), che le fonti principali. Per questa ragione, la teologia del vissuto cristiano è in collegamento inscindibile con la teologia sistematica per verificare la qualità e l'autenticità del proprio vissuto.[91]

2.2. Oggetto di studio della teologia del vissuto cristiano

L'incontro 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 formulare con linguaggio umano l'esperienza di una presenza divina capace di significare e di trasformare l'esistenza della persona. La teologia del vissuto cristiano riflette sulla stessa esperienza umana, non tanto ad un livello ontologico, – come fa la teologia sistematica – 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. A questo punto parliamo di *personalizzazione credente del dato rivelato*,[92] o di vissuto cristiano come categoria adeguata per cogliere il dinamismo teologico dell'esperienza cristiana e come espressione adatta per significare la comunione con Dio.[93]

2.3. Scopo della teologia del vissuto cristiano

È quello di cogliere nell'esperienza vissuta quelle costanti che hanno segnato un cammino di trasformazione nella vita delle persone fino ad arrivare alla pienezza in Cristo. Sono le costanti che, dovutamente riproposte oggi, continuano a guidare il cammino spirituale di uomini e donne del nostro tempo perché anche loro possano raggiungere le vette della perfezione cristiana.

Si tratta di cogliere cioè di afferrare quelle convergenze profonde, strutture comuni che determinano una certa *tipologia* del credente cristiano. Sono assonanze che superano le distanze dei secoli, sulla base dell'unica e profonda esperienza del mistero trasformante.[94]

Le costanti hanno una doppia valenza: quella *conoscitiva* e quella *pratica*: la vita cristiana secondo lo Spirito ha una componente pratica ed anche una speculativa. È un «sapere» capace di provocare unificazione tra conoscenza e amore, tra contemplazione e azione, tra teoria e prassi.[95] Cogliere, attraverso lo studio, i tratti caratteristici di un

[91] Cf. A. Escudero, *L'esperienza cristiana: dialogo tra la teologia spirituale e la teologia sistematica*, in García (ed.), *Teologia e spiritualità oggi*, 191-205; Chr. Theobald, *La «théologie spirituelle». Point critique pour la théologie dogmatique*, in «Nouvelle Revue Théologique» 117 (1995) 178-198.

[92] 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.

[93] «La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio»: *GS* 19.

[94] Waaijman parla 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.

[95] «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,

cammino di trasformazione in Cristo vorrà dire dunque rendere più intelligibile l'agire di Dio nella storia della salvezza, ed avere referenti tipici per accompagnare la concreta esistenza cristiana verso la realizzazione piena in Cristo.

2.4. Il «vissuto di santità»: fonte privilegiata di studio e di ricerca della teologia del vissuto cristiano

Fulcro e criterio di verifica dell'esperienza vissuta è il suo intrinseco legame con la storia di salvezza, orientata verso la completezza in Cristo, così come è vissuta nella Chiesa: di essa *i santi* sono i migliori testimoni.[96] La teologia – ed in particolare la teologia del vissuto cristiano – non può fare a meno di questi "referenti spirituali" capaci di interpretare un'epoca e di diventare punto di riferimento per ogni tempo.

La santità costituisce dunque un *locus theologicus*[97] privilegiato in quanto rappresenta il grado di congiunzione con il centro della teologia: la personalizzazione eccellente della Parola di Dio nella vita del credente.[98] L'interpretazione profonda dalla Scrittura

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.

[96] 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 riempirono 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.

[97] Il grande teologo svizzero von Balthasar esprime una sua profonda convinzione sui santi: «Anche se personalmente essi non furono dei teologi o degli eruditi, la loro esistenza in quanto tale costituisce un fenomeno teologico, che contiene una dottrina viva, donata dallo Spirito Santo e perciò degna della massima attenzione, adeguata ai tempi, feconda, che nessuno può passare sotto silenzio, perché è rivolta a tutta la chiesa»: H. URS VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano, Jaca Book, 1974, 28. Si veda H. DE LUBAC, *Conclusione: Santità domani,* in *Paradosso e mistero della Chiesa*, in *Opera omnia*, vol. 9, Milano, Jaca Book, 1979, 229-234; M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze, Sansoni, 1984; F.M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque, Éditions du Carmel, 1989; K. RAHNER, *La Iglesia de los santos*, en *Escritos de Teologia* III, Madrid, Cristiandad, [4]2002, 101-114; G. LOMBARDA, *La santità vissuta come «locus theologicus»*, Milano, Glossa, 2006; R. GARCÍA MATEO, *La espiritualidad en el estudio de la teología,* in «Gregorianum» 90 (2009) 3, in particolare: pp. 586-591 (*Dios, sujeto de la teología; los Santos, sus mejores intérpretes*); L. BORRIELLO, *Teologia spirituale e santità*, in GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi*, 129-146; CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Le cause dei Santi. Sussidio per lo «Studium»,* a cura di V. Criscuolo - C. Pellegrino - R. J. Sarno, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, [4]2018.

[98] «I santi – afferma Benedetto XVI – sono gli autentici interpreti della Sacra Scrittura. Il significato di un'espressione si rende comprensibile in modo più chiaro proprio nelle persone che ne sono state completamente conquistate e l'hanno realizzata nella propria vita»: J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, Città del Vaticano/Milano, Libreria Editrice Vaticana/Rizzoli, Roma, 2007, 102; ID., *Santi. Gli autentici apologeti della Chiesa*, Torino, Lindau, 2007.

viene realizzata quando «le parole vengono vissute e sofferte fino in fondo»[99] da persone che si sono lasciate plasmare dalla Parola di Dio, attraverso l'ascolto, la lettura e la meditazione assidua.[100]

2.5. Il metodo di studio deve rispondere alla doppia connotazione della teologia del vissuto cristiano: quella esperienziale e quella teologica

Studiare il vissuto cristiano vuol dire entrare nelle dinamiche di trasformazione interiore conosciute non perché vengono rappresentate o concettualizzate, ma perché sono state *sperimentate* o, come direbbero i mistici, sono state gustate:[101] non si attesta il vissuto cristiano attraverso un concetto, ma attraverso la propria vita:[102] «Non dirò nulla – scrisse Teresa di Gesù – che non sia frutto di esperienza, o per averla provata in me o per averla osservata in altre anime».[103]

Oggetto materiale della teologia spirituale non sono le affermazioni di principio, – sia pure incarnate nell'esperienza umana – ma «la storia», «il vissuto» dell'uomo spirituale. Si tratterà di comprendere teologicamente "i nodi dinamici"[104] della trasformazione interiore della persona per offrire una comprensione sintetica dell'intera esperienza della fede. Ci troviamo di fronte ad una *scienza esperienziale*, il cui punto di partenza non è il dato oggettivo della Rivelazione ma l'esperienza vissuta di esso. Possiamo parlare dello studio di una vita vissuta in comunione con Dio.[105]

3. Descrizione della teologia del vissuto cristiano

A questo punto, possiamo e dobbiamo affermare che la teologia del vissuto cristiano non si può accontentare di proporsi come risvolto soggettivo della teologia propositiva della verità cristiana,[106] ma deve elaborare una teologia della sua personale appropria-

[99] J. Ratzinger/Benedetto XVI, *Gesù di Nazareth*, 102.

[100] *Verbum Domini* 48. Nella *VD* sono citati 21 santi o uomini di Dio dal I al XXI secolo.

[101] «Infatti, anche se a Vostra Reverenza manca l'esercizio della teologia scolastica, tramite la quale si comprendono le verità divine, tuttavia non manca quello della mistica, per cui conosciamo tramite l'amore, nel quale le cose vengono non solo conosciute ma anche gustate»: *CB* prologo, 3, in San Giovanni della Croce, *Opere complete*, 519.

[102] Cf. P. Martinelli, *Teologia spirituale ed esperienza. Alcuni punti chiave* in Id. (ed.), *Esperienza, Teologia e Spiritualità*, in «Italia Francescana. Supplemento» (2009) 3, 49-55.

[103] *Cammino di perfezione*, prologo 3.

[104] C. Stercal, *I "nodi dinamici" dell'esperienza cristiana*, in Fondazione Ambrosianeum, *Invito alla teologia*. 2: *Teologia morale e spirituale*, a cura di G. Angelini - M. Vergottini, Milano, Glossa, 1999, 169-187. L'autore riprende l'espressione «nodi dinamici» di Giovanni Moioli per individuare e qualificare gli elementi fondamentali di ogni esperienza cristiana.

[105] Si veda il primo capitolo della pubblicazione di F. Asti, *Teologia della vita mistica. Fondamenti dinamiche, mezzi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, 15-55.

[106] Si vedano, ad esempio, i manuali di A. Dagnino, *La vita cristiana*, nella 4ª ed. del 1969, a p. 41 dice: «La teologia spirituale è un'applicazione della dogmatica» e seguirà nel suo manuale l'impostazione della dottrina tomista; A. Benigar, *Compendium theologiae spiritualis*, Roma, Secretaria Missionum

zione: *la teologia del vissuto cristiano* o *teologia della vita cristiana* che sia in grado di cogliere il continuo evolversi dell'esperienza del mistero nella vita del cristiano, fino ad arrivare alla sua maturità in Cristo.

Non si potrà facilmente identificare la teologia del vissuto cristiano con una antropologia basata sull'evento storico di Cristo, cioè come scienza dell'uomo religioso. In questo caso, senza sottovalutare l'importanza delle strutture psicologiche nella vita spirituale, non si farebbe altro che ridurre il problema fondamentale della teologia del vissuto cristiano al rapporto tra psicologia e vita spirituale. Più difficile, invece, è stabilire la separazione tra teologia spirituale e teologia morale: possiamo anticipare che non è opportuno, come si è fatto nel passato, considerare la teologia spirituale come scienza direttiva, cioè come applicazione della teologia morale alla direzione delle anime.[107]

Ciò che diventa specifico per la teologia del vissuto cristiano non è tanto il suo doveroso riferimento alla Verità cristiana, ma l'appropriazione e la personalizzazione che il soggetto fa di essa nella sua vita, cioè, l'*esperienza vissuta*: un *vissuto* che, precisamente perché coinvolge tutta la persona in tutte le dimensioni (cognitiva, affettiva e pratica), è in grado di essere organicamente presentato come scienza teologica, cioè come un altro modo di concepire e comunicare il «sapere su Dio». Con altre parole, l'oggetto della teologia del vissuto cristiano è la vita spirituale in Cristo in quanto diventa progetto di trasformazione personale: una 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 nel vissuto dei santi, lungo il ricco percorso della tradizione ecclesiale.

Siamo dunque in grado di descrivere la teologia del vissuto cristiano come *la disciplina che studia, con metodo proprio, il vissuto della vita cristiana, evidenziandone le costanti conoscitivo-pratiche che caratterizzano la trasformazione interiore del cristiano verso la maturità in Cristo.*

Una descrizione del genere mi sembra risulti fedele al costituirsi della spiritualità come scienza e credo ricuperi gli orientamenti della riflessione teologica attuale,[108] in vista della formazione integrale della persona.[109] Diventa inoltre un invito alla teologia a lasciarsi fecondare dal «vissuto di santità», cioè dall'obbedienza vissuta in conformità alla verità rivelata, perché essa sia sempre più compresa, amata e comunicata.[110]

O.F.M., 1959: segue la teologia di san Bonaventura. Più recentemente lo stesso Weismayer, seguendo la linea di von Balthasar, sostiene che la teologia spirituale è il risvolto soggettivo della teologia dogmatica.

[107] Ancora oggi nella *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 1970, come nella *Ratio* del 1985, la teologia spirituale è collocata in un'ottica sussidiaria rispetto alla teologia morale. La Costituzione *Sapientia Christiana* del 1979 parla di «teologia morale e spirituale» come disciplina obbligatoria per il primo ciclo di teologia. In questa stessa linea si colloca la recente Costituzione apostolica *Veritatis Gaudium* circa le Università e le Facoltà Ecclesiastiche, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018.

[108] Si veda la riflessione fatta su teologia sistematica, teologia morale e teologia pastorale in García (ed.), *Teologia e spiritualità oggi,* seconda parte: *teologia e intradisciplinarità,* 175-237.

[109] Cf. Zas Friz de Col, *La presenza trasformante del mistero*, 140-157.

[110] Cf. *GS* 44. Anche Teresa di Gesù distingue l'esperienza dell'evento (esperimentare), dall'intelligenza (capire) e dalla sua comunicazione, dopo essere stato sperimentato (comunicare): «Porque una

4. La riflessione critica sull'esperienza vissuta di fede richiede una diversità di approcci

Risulta evidente che alla base di ogni riflessione teologico-spirituale deve esserci un processo dinamico di fede, un processo che non perda mai di vista la sua essenza dialogica: Dio che gratuitamente si dona e la persona che accoglie, nella fede, nella speranza e nell'amore, il dono. Una fede dunque intesa come esperienza nella quale l'oggetto si personalizza nel soggetto credente e il soggetto si configura grazie all'appropriazione e risonanza in lui dell'oggetto.[111]

Come ricorda Benedetto XVI nella Lettera enciclica *Deus caritas est*: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva».[112] Un progetto di vita cristiana parte infatti dall'esperienza di un Amore che ci precede e rispecchia il coinvolgimento di tutte le componenti della persona: conoscitiva, affettiva e decisionale. Così è stato messo in evidenza dagli autori studiati in precedenza.

Per san Tommaso la più alta speculazione teologica è legata all'ideale di una vita mistica.[113] Bonaventura ribadisce, nel suo *Itinerarium*, che in questa ascesa «perché sia perfetta, è necessario che si abbandonino tutte le operazioni dell'intelletto, e che l'apice dell'affetto sia per intero trasportato e trasformato in Dio. Questo stato è mistico e segretissimo, *non lo può conoscere chi non lo sperimenta*, e non lo riceve se non chi lo desidera, né lo desidera se non colui che il fuoco dello Spirito Santo, che Cristo mandò sulla terra, profondamente infiamma».[114] «È bene – ricorda l'autore della *Nube della non conoscenza* – tralasciare di tanto in tanto le ricerche delle nostre facoltà curiose, per imparare a gustare qualcosa dell'amore di Dio all'interno dell'esperienza personale. A questa percezione arriverai per la strada che ti ho mostrato, aiutato dalla grazia preveniente di Dio».[115] Sulla stessa scia si propone l'assioma di Teresa di Gesù: «*Non sta la cosa nel molto pensare ma nel molto amare*»,[116] o l'affermazione di Ignazio di Loyola: «*Non è l'abbondanza del sapere che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente*».[117] Con Divo Barsotti, ormai agli albori del nostro secolo, possiamo affer-

merced es dar al Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia; otra es saber decirla y dar a entender cómo es» (*V* 17,5).

[111] Cf. A. Staglianò, *La teologia «che serve». Sul compito scientifico-ecclesiale del teologo per la nuova evangelizzazione*, Torino, SEI, 1996, 92.

[112] Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 1, 3 marzo 2006, in *AAS* 98 (2006) 217-252.

[113] Cf. M.-D. Chenu, *La teologia è una scienza?,* Catania, Paoline, 1958, 41. Risulta emblematica la risposta di Tommaso a Reginaldo, che lo sollecitava a terminare la *Summa Theologiae*. L'Aquinate rispose: «*Raynalde, non possum* [...] *non possum quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi*»: sono le parole riferite da Bartolomeo di Capua in *Processus canonisationis S. Thomae Neapoli*, c. 79, 376.

[114] Bonaventura (S.), *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 4.

[115] *Lettera di direzione spirituale*, c.13.

[116] *4 M* 1,7; cf. *FB* 5,2.

[117] Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali,* Roma, Civiltà Cattolica, 2006, 2.

mare che per conoscere l'unità del Mistero divino è necessario per l'uomo esservi immerso. E Papa Francesco ribadisce: «La fede nasce nell'incontro con il Dio vivente, che ci chiama e ci svela il suo amore, un amore che ci precede e su cui possiamo poggiare per essere saldi e costruire la vita».[118]

L'atto di fede diventa quindi un gesto di obbedienza nei confronti di Colui che prende l'iniziativa, chiama, sceglie, affida all'uomo una missione e aspetta da lui una risposta nell'esercizio della sua libertà.[119] L'uomo, in certo senso, "subisce" una Presenza, si pone in attenzione ad Essa.

È dunque la stessa esperienza di fede che include in se stessa la dimensione ontologica e quella esperienziale. La teologia se vuole rimanere fedele a se stessa, non può limitarsi alla riflessione sulla sua dimensione cognitiva della Rivelazione, ma dovrà prendere in considerazione la riflessione sul vissuto della fede ecclesiale.[120] La mancanza di un polo o dell'altro ne provocherebbe la dissoluzione.[121] Il vissuto cristiano della fede si situa così non al di fuori ma all'interno della fede, e può essere descritto con le parole di Giovanni Moioli: «la realizzazione personale della vita di fede».[122]

Da Dionigi a Bonaventura, da Bernard a Waaijman, tutti concordano nell'accettare la complementarità di prospettive nella riflessione sulla fede, senza offuscare il principio unitario da cui traggono origine. La Verità cristiana è unica: Verità introdotta nella storia attraverso l'evento rivelatore assoluto di «Gesù di Nazaret». Diversa è l'esperienza e l'interpretazione che il soggetto fa di questa Verità. Abbiamo la formulazione di un modo di fare teologia più propositivo, sistematico e universale ed un altro prevalentemente esperienziale e personalizzato. Sono due dinamiche diverse che però si richiedono a vicenda.

5. Il metodo teologico esperienziale della teologia del vissuto cristiano

Propongo un unico metodo di lavoro capace di integrare le diverse componenti che delineano la complessa struttura dell'esperienza cristiana vissuta (fenomenica, fenomenologica, decisionale, riflessa, comportamentale, mistagogica), senza offuscare il principio unitario della fede da cui traggono origine.

5.1. Primo passo metodico: storico-fenomenologico

Si tratta di cogliere «il soprannaturale nell'evento storico» oppure – come ricorda K. Rahner – studiare «l'esistenza storicizzata della grazia trascendentale». Allo scopo di

[118] Francesco, *Lumen fidei*, 4.

[119] Cf. R. Gerardi, *Introduzione. Insegnare la prassi?*, in Id. (ed.), *Insegnare la prassi cristiana*, in «Lateranum» 77 (2011) 1, 10-11; Balthasar, *Lo spirito e l'Istituzione*, 23.

[120] Cf. J. Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia, Queriniana, 1986, 128.

[121] Cf. Gerardi, *Introduzione. Insegnare la prassi?*, 16.

[122] Cf. Moioli, *L'esperienza spirituale*; Id., *Temi cristiani maggiori*, a cura di D. Castenetto, Milano, Glossa, 1992, specialmente 58-65.

descrivere la fenomenologia di «ciò che si è sperimentato» (dimensione oggettiva) e «come lo si è sperimentato» (dimensione soggettiva) è opportuno distinguere:

5.1.1. Il momento fenomenico dell'esperienza cristiana

L'esperienza che l'uomo fa del fenomeno, cioè dell'incontro con il mistero, non è un prodotto della coscienza, ma un qualcosa che ci viene dato. Previamente ad ogni concettualizzazione categoriale e prima ancora di essere compreso e di esprimersi in linguaggio, senza mediazioni o processi, il mistero si insinua nell'esperienza umana come presenza della più assoluta trascendenza nel «più profondo centro» dell'anima:[123] è il livello fenomenico, inconsapevole e passivo che coincide con l'incisione diretta e originaria della trascendenza,[124] intesa come esperienza naturale indirizzata verso l'immediatezza con Dio attraverso l'autocomunicazione gratuita di Dio stesso.[125]

5.1.2. La fenomenologia dell'evento storico

Non esiste esperienza vissuta atemporale: essa si presenta sempre come dato storico, inglobato in un'esperienza specifica e personale. Ogni esperienza vissuta ha una sua storia che viene percepita dalla coscienza. Poiché risulta impossibile accedere direttamente alla coscienza del soggetto, questa viene accolta a partire dalla comunicazione che di essa ne ha chi ha fatto esperienza. Questa testimonianza generalmente è scritta.[126]

5.1.3. La risonanza cognitiva ed affettiva

All'incontro fenomenico segue l'incontro conoscitivo che coinvolge la conoscenza ed il sentimento. Sentimenti e pensieri sono in noi simultanei e tuttavia distinti. Quando tutti e due si uniscono, stabiliscono con la realtà un rapporto più ricco rispetto al solo pensiero.[127]

I presupposti, di cui si serve la coscienza per descrivere ciò che si esperimenta e come lo si esperimenta, sono supposizioni assunte storicamente:[128] siamo di fronte alla

[123] «O fiamma d'amor viva, che tenera ferisci dell'alma mia il più profondo centro!»: *1ª strofa* del poema di Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, in Id., *Opere complete*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, 770.

[124] Sulle modalità delle esperienze della trascendenza, si veda : J.M. Velasco, *Il fenomeno mistico. Vol. 2*: *Struttura del fenomeno e contemporaneità*, Milano, Jaca Book, 2003, 184-185; L. Roy, *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu?*, Cerf, Paris, 2000, 34-36.

[125] Cf. K. Rahner, *Il problema dell'esperienza della trascendenza dal punto di vista della dogmatica cattolica*, in Id., Visioni e profezie, Milano, Vita e Pensiero, 1995, 146.

[126] Cf. Jesús Manuel García Gutiérrez, *Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 11 (2018) 1, 42-56.

[127] Cf. L. Roy, *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu?*, Paris, Cerf, 2000, 277; A. Damasio - S. Ferraresi, *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, Milano, Adelphi, 2018.

[128] Il vocabolo tedesco *Erfahrung*, come l'olandese *ervaring*, collima con il francese *expérience*: significa percorrere (un paese, ad esempio), scoprire con il contatto diretto e conservare la conoscenza acquisita: cf. A. Vergote, *Psicologia religiosa*, Torino, Borla, 1967, 45.

componente empirica ed immediata del sapere.[129]

5.1.4. La reazione nel soggetto

All'incontro conoscitivo e affettivo segue il giudizio e la decisione della persona. Ogni riflessione porta ad una decisione e ad una scelta.[130] Il soggetto infatti può accettare o rifiutare, fare scelte concrete in accordo con ciò che sente ed esperimenta. È il momento in cui si plasma la personale risposta al trascendente divino esperimentato.

Naturalmente questi quattro momenti si sviluppano in integrazione tra di loro e in forme del pari interconnesse al loro interno. Di qui deriva, più che l'unitarietà di un sapere strutturato in maniera rigida, l'unitarietà della persona umana[131] che pensa sia sul piano più teoretico, sia su quello più pratico, valorizzando in maniera coerente le forme molteplici del pensare: sono le diverse vie della ragione.[132]

5.2. Secondo passo metodico: ermeneutico-teologico

Il soggetto tematizza, organizza e modula, comprende ed interpreta l'impressione offerta dall'esperienza vissuta, e si confronta con la realtà personale, ecclesiale, sociale… onde evitare il rischio di una interpretazione fine a se stessa, oppure affrontata in contrasto con il manifestarsi di Dio nella storia della salvezza.

5.2.1. L'utilizzo di una corretta ermeneutica

L'ermeneutica si propone come il normale sviluppo della componente fenomenologica dell'esperienza vissuta: non basta spiegare un fatto, bisogna comprenderlo; non basta determinare un'esperienza spirituale, bisogna anche interpretarla nella complessità della sua stessa esistenza.[133]

Una corretta ermeneutica richiede anzitutto che lo studioso capisca bene la testimonianza scritta, ne determini il contesto, ne colga gli elementi costitutivi più importanti e infine riesca a spiegare a fondo, in un contesto culturale diverso, il messaggio fondamentale.[134]

[129] Cf. R. Zas Friz De Col - K. Waaijman (edd.), *Transforming spirituality*. Celebrating the 25th anniversary of Studies in Spirituality, Leuven, Peeters, 2016, in particolare pp. 351-466: *Empirical Research and Inner Transformation.* Nella presente pubblicazione si veda la relazione di L. Oviedo, *Introducendo i metodi empirici e nuovi quadri teorici nello studio della teologia spirituale*.

[130] Si veda in questo numero di «Mysterion»: L. Pereira de Oliveira, *Il metodo teologico-decisionale*.

[131] Cf. F. Botturi et al., *Frammentazione dell'esperienza e ricerca di unità*, Milano, Glossa, 2010.

[132] Cf. E. Berti, *Le vie della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1987.

[133] Si veda una prima presentazione sintetica della grande corrente dell'ermeneutica, da Schleiermacher fino ai rappresentanti dell'ermeneutica postmoderna (Rorty e Vattimo) in: J. Grondin, *L'Ermeneutica*, Brescia, Queriniana, 2012.

[134] Cf. J.L. Moral, *Cittadini nella chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, Roma, LAS, 2017, in particolare pp. 32-49: *Antropologia esperienziale ed ermeneutica*; Id., *Modernità e cambio epocale. Prospettive culturali e teologiche contemporanee*, Roma, LAS, 2019, in particolare: pp. 209-248: *Nuovo paradigma: ermeneutica e ricostruzione della teologia*.

5.2.2. Confronto con una criteriologia teologica

Il metodo della teologia spirituale non si può ridurre a semplice istanza ermeneutica: esso implica una insopprimibile istanza veritativa.[135] La tematizzazione critica dell'esperienza si pone a confronto con la propria tradizione religiosa e, sulla base di una teologia cristiana ampiamente concepita, si colloca in consonanza con la struttura fondamentale del dato rivelato.[136]

5.3. Terzo passo metodico: pratico-mistagogico

Il dato empirico, studiato a livello fenomenologico e criticamente vagliato e interpretato, richiede una sua comunicazione per essere proposto ad altri, attraverso percorsi che portino alla pienezza in Cristo.[137]

5.3.1. Comunicare l'esperienza del mistero

Ogni esperienza del mistero è una storia vissuta che può essere raccontata attraverso azioni, simboli e parole. L'esperienza dell'evento diventa possibile grazie al linguaggio.[138] La teologia spirituale privilegia il ricorso al linguaggio simbolico, soprattutto quando si tratta di raccontare l'esperienza mistica, che fa ricorso alla forza evocatrice dei segni, delle similitudini e delle immagini. Un altro linguaggio, al quale la teologia spirituale presta particolare attenzione, è quello liturgico.[139]

5.3.2. Proporre percorsi per addentrarsi nell'esperienza del mistero

L'esperienza fatta e comunicata di Dio viene tradotta in percorsi che favoriscono l'immersione nel mistero della fede. Per realizzare questo compito, si richiedono autentici "mistagoghi" in grado di introdurre ed accompagnare chi sente la necessità dell'incontro con Dio. Si tratta di persone che hanno fatto e continuano a fare l'esperienza di Dio, e per questo sono capaci di indirizzare chi si accinge a farla. Questo servizio, che è anche un'arte, non è appannaggio di pochi eletti, ma è vocazione universale insita nel cuore di ogni uomo.[140]

[135] Il metodo della teologia del vissuto cristiano rielabora, a modo suo, i tre momenti fondamentali del fare teologia: l'ascolto (*auditus fidei*); la cognizione (*intellectus fidei*) e la pratica (*praxis fidei*).

[136] 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 dice di farlo a partire dai dati della fede cristiana.

[137] Cf. Cf. L.J. González, *Psicologia dei mistici. Sviluppo umano in pienezza*, Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 2001.

[138] Cf. J.L. Moral, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, Roma, LAS, 2014, 192-208: *Religione, umanizzazione ed educazione.*

[139] Cf. G. Boselli, *Il senso spirituale della liturgia*, Magnano (BI), Qiqajon, 2011; *Azione rituale e fede. Prospettive di un nuovo rapporto,* in «Salesianum» 81 (2019) 4, numero monografico.

[140] Cf. L. Borriello, *Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio*, in «Ephemerides Carmeliticae» 32 (1981) 1, 35-89; T. Álvarez, Mística y mistagogía, in La teologia spirituale, 735-744.

A conclusione della presentazione del metodo: I diversi tentativi di definizione del metodo della teologia del vissuto cristiano come «esperienziale»[141] oppure «interdisciplinare»,[142] o «misto, o integrale», o «fenomenologico-teologico»,[143] o «cognitivo-fenomenologico»[144] ed altro ancora, non credo 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* seria, come pure una sua *corretta applicazione alla vita del credente*. Dipendendo poi dell'oggetto di studio, lo studioso della teologia del vissuto cristiano si soffermerà più su una tappa del percorso metodologico piuttosto che su un'altra. Converrà in ogni caso lasciar intravedere l'intero orizzonte del percorso metodologico.

6. Verso una conclusione che vuole diventare un inizio: sfide della teologia del vissuto cristiano dopo la «Veritatis gaudium»

Dal punto di vista dell'organizzazione delle attività di insegnamento, il nuovo quadro della *Veritatis gaudium* conferma in gran parte quello precedente della *Sapientia christiana*. Infatti se nella nuova Costituzione si volesse trovare qualche minima risonanza dei passi operati dalla teologia spirituale in questo periodo recente, non rimarrebbe altro che delusione. Nella parte organizzativa degli studi non si fa cenno alla teologia spirituale se non quando viene annoverata, insieme con la teologia morale, tra le discipline teologiche obbligatorie nel primo ciclo (*Norme speciali*, art. 55). Stimoli e interessanti suggestioni per un rinnovamento della spiritualità vengono cercati però nel *Proemio*, nel quale Papa Francesco indica il senso e, più concretamente, stabilisce valori, obiettivi e criteri di fondo per una ripresa sapiente e coraggiosa degli studi ecclesiastici che risponda sia alle nuove esigenze determinate da un «cambiamento d'epoca» segnato da una complessiva crisi antropologica, come anche all'attuale trasformazione missionaria di una «Chiesa in uscita». Prediligo quindi alcune considerazioni del *Proemio*

[141] Il metodo esperienziale «contiene i ruoli dell'induttivo e deduttivo insieme; il suo vantaggio è l'unità terminologica e la vicinanza contenutistica all'oggetto proprio della teologia spirituale: l'esperienza cristiana in quanto luogo, modo, mezzi e la conoscenza della verità teologica»: J. Mamić, *Il metodo induttivo è deduttivo nella teologia spirituale,* in *La teologia spirituale.* Atti del Congresso internazionale OCD, Roma, Edizioni del Teresianum/OCD, 2001, 623.

[142] Cf. O. Steggink, *Lo studio della spiritualità e della mistica: metodo deduttivo, metodo induttivo e interdisciplinarità*, in 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, 296-310.

[143] 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.

[144] Si veda: R. Zas Friz de Col, *Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo*, in Id., *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 117-157.

che, se applicate alla teologia del vissuto cristiano, possono diventare delle vere sfide per il suo futuro prossimo.

6.1. Una teologia del vissuto cristiano che mette al centro della riflessione la «vita umana»

Non risulta nuovo per la spiritualità il rapporto tra Vangelo e cultura, tra fede e problematiche umane.[145] Questo movimento interattivo tra fede e vita ha come fulcro dinamico il principio dell'Incarnazione, costitutivo dell'esperienza di fede (cf *VG* proemio 6; cf. *Laudato si'* 202).[146]

La teologia del vissuto cristiano risponde all'invito della *Veritatis gaudium* mettendo in evidenza la questione antropologica, abitando lo spazio, il terreno dell'umano dove si nascondono tracce, spesso invisibili, della presenza del mistero divino: «Si guarda al Vangelo perché porti luce sull'umano; si guarda all'umano perché si apra al Vangelo».[147] Come ribadisce Currò nel suo commento alla Costituzione: «Più che un dire Dio in rapporto all'umano, si tratterebbe di dire l'umano (ma anche il divino) *secondo* Dio»;[148] più che una assolutizzazione della ragione, si tratterebbe di prediligere una sua dilatazione per guardare con simpatia il seme che Dio ha posto in ogni popolo e cultura,[149] superando così una specie di «pseudocultura» che vuole ridurre l'uomo a scarto, la ricerca a interesse e la scienza a semplice tecnica.[150] Secondo l'espressione di David

[145] Cf. M. DE CERTEAU, *Culture e spiritualità*, in «Concilium» 6 (1966) 60-86; B. SECONDIN, *Messaggio evangelico e culture. Problemi e dinamiche della mediazione culturale*, Milano, Paoline, 1982; A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planetaire*, in C. MÉNARD - F. VILLENEUVE (eds.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques. Actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie, Quebec, Fides*, 1996, 27-28; B. SECONDIN, *La spiritualità nei ritmi del tempo. Alla soglia del terzo millennio*, Roma, Borla 1997; ID., *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell'esperienza spirituale*, Milano, Paoline, 1997; S.N. BULGAKOV, *Lo spirituale della cultura*, Roma, LIPA, 2005; M. LÁZARO PULIDO, *Le relazioni tra cultura e spiritualità*, in «Studi Ecumenici» 26 (2008) 4, 531-549; Leonardo BOFF, *Spiritualità per un altro mondo possibile. Ospitalità convivenza convivialità*, Brescia, Queriniana, 2009; L. BERZANO et al., «Nessun idolo». *Cultura contemporanea e spiritualità cristiana*, Milano, Glossa, 2010; L. BOFF, *Ecología, política, teología y mística*, in «Albertus Magnus» 2 (2010) 3, 115-144; A. SPADARO, *Svolta di respiro. Spiritualità della vita contemporanea*, Milano, Vita e Pensiero, 2010; T. RADCLIFFE, *Essere cristiani nel XXI secolo. Una spiritualità per il nostro tempo*, Brescia, Queriniana, 2011; B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Bologna, EDB, 2012; J.M. GARCÍA (ed.), *Mistici nello Spirito e contemporaneità*, Roma, LAS, 2014; F. ASTI, *Le odierne sfide della mistica cristiana*, Ariccia (RM), Aracne, 2015; J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ – R. ZAS FRIZ DE COL (edd.), *Teologia spirituale e Concilio Vaticano II. Temi, problemi e prospettive,* Roma, LAS, 2016; G. MOROTTI, *Per una nuova spiritualità. Una spiritualità comunionale, interreligiosa e cosmica*, Roma, Appunti di Viaggio/La Parola, 2019.

[146] Anche se datata, si veda la proposta di Armido RIZZI *Dio in cerca dell'uomo. Rifare la Spiritualità*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1987.

[147] Cf. Salvatore CURRÒ, *Stare sulla frontiera e…oltre. La «Veritatis gaudium» in rapporto alle provocazioni culturali attuali*, in «Salesianum» 81 (2019) 1, 74. Cf. GARCÍA GUTIÉRREZ - ZAS FRIZ DE COL (edd.), *Teologia spirituale e Concilio Vaticano II. Temi, problemi e prospettive*, Roma, LAS, 2016.

[148] Cf. CURRÒ, *Stare sulla frontiera e…oltre,* in «Salesianum» 81 (2019) 1, 79.

[149] Cf. BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate,* 33.

[150] PAPA FRANCESCO, *Incontro con gli studenti e il mondo accademico*, Bologna, 1° ottobre 2017.

Tacey, si tratta di spingerci verso una vera «rivoluzione della spiritualità» in vista del rinnovato «interesse per la realtà dello spirito, e per i suoi effetti risanatori sulla vita, sulla salute, sulla collettività e sul benessere».[151]

Vita umana, cultura e spiritualità sono quanto mai strettamente connesse. Sarà compito della teologia del vissuto cristiano quello di mettersi in contatto con il mondo e di instaurare un rapporto aperto e sincero con la cultura contemporanea, mediante un atteggiamento di ascolto, per capire cosa l'uomo stia cercando oggi, cosa lo affascina e cosa lo interpella e lo agita; per segnalargli inoltre valori e criteri di vita.[152] Senza un interessamento per la vita concreta, sociale, culturale, politica, economica, i rinnovati sforzi per comunicare la forza dirompente del Vangelo rimarranno sterili e quindi la pietà e la vita spirituale rischiano di rimanere circoscritte all'attenzione dei soli credenti.[153]

6.2. Una teologia del vissuto cristiano che promuove «l'immersione esistenziale» nel cuore dell'esperienza cristiana

Secondo il Proemio, ogni istituzione ecclesiastica deve avere come priorità quella di irradiare la sempre nuova e affascinante lieta notizia del Vangelo di Gesù, per rinnovare la vita della Chiesa ed abitare nel cuore dell'umanità (cf. *VG* proemio 4).[154] Per portare avanti questo compito ci vorrà una fede vissuta da uomini e donne che nutrono uno sguardo contemplativo capace di introdurre nel mistero. Viene dunque sottolineata la «funzione mistagogica» della teologia del vissuto cristiano: «Innanzi tutto, criterio prioritario e permanente è quello della contemplazione e della introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del *kerygma*» (*VG* proemio 4a).

È lo sguardo contemplativo auspicato dal documento pontificio che ci permette «riscoprire ogni giorno che siamo depositari di un bene che umanizza, che aiuta a condurre una vita nuova. Non c'è niente di meglio da trasmettere agli altri».[155] È lo sguardo che ci permette di vedere e ascoltare ovunque la presenza dello Spirito, anche nel vortice degli impegni più urgenti e pesanti.[156] Quando manca questo sguardo contemplativo si

[151] Tacey, *The spirituality revolution*, 1.

[152] Cf. B. Secondin, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Bologna, EDB, 2012, 260. Si veda la proposta di calare l'esperienza spirituale e mistica nella vita dell'uomo contemporaneo: lavoro, educazione, corporeità, politica, cultura virtuale, in J.M. García (ed.), *Mistici nello Spirito e contemporaneità*, Roma, LAS, 2014.

[153] «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. Dovranno morire le spiritualità d'evasione, le spiritualità dualiste»: P. Ricoeur, *Tâches de l'éducateur politique*, in «Esprit» 33 (1965) 7-8, 92.

[154] Cf. P. Di Luccio - F. Ramírez Fueyo, *Teologia e rinnovamento degli studi ecclesiastici. Le indicazioni di Francesco nel discorso di Posillipo*, in «La Civiltà Cattolica» III (2019) 4062, 471-481.

[155] Francesco, *Evangelii gaudium* 264.

[156] «Il contemplativo, seguendo un'antica tradizione, è colui che guarda il mondo con gli occhi chiusi per trovare la verità delle cose che si vedono in quelle che non si vedono: va oltre le apparenze per indirizzare la sua attenzione verso ciò che è sconosciuto, ma desiderato perché è intuito; scopre, attraverso la fede, la presenza di Dio nelle cose e, soprattutto, nelle persone che lo circondano; gusta tutto dal

rischia di perdere il senso del vivere, il volto dei fratelli diventa opaco ed è impossibile scoprirvi il volto di Cristo negli avvenimenti della storia.[157]

L'introduzione nell'esperienza dell'assoluto, – di Dio, in Cristo, nello Spirito –, talvolta prende il nome di 'mistica'. Con la *Veritatis gaudium* la 'mistica' viene considerata all'interno dell'elemento esperienziale comune alla vita umana: la «mistica del noi»;[158] una mistica della fraternità che si esprime nell'apertura verso l'altro, nell'esposizione coraggiosa al dialogo e al confronto, anche quando vi sia da sostenere la fatica del conflitto (cf. *VG* proemio 4) perché – ribadisce Papa Francesco – il nostro Dio ha scelto di incarnarsi in questo mondo, tormentato da conflitti, ingiustizie, violenze, ma anche da speranze e sogni.[159]

6.3. Una teologia del vissuto cristiano protagonista nella costruzione della "mistica del noi"

Siamo invitati a «far esperienza» della "mistica del noi", a favorire le relazioni, ad allargare gli orizzonti, a dare concretezza alla spiritualità della solidarietà: «La Chiesa si presenta – sono le parole di Papa Giovanni ad un mese dall'inizio del Concilio – quale è, e vuol essere, la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri».[160] E Papa Francesco dirà nel 2015, ai teologi argentini: «Le persone e le loro diverse conflittualità, le periferie, non sono opzionali, bensì necessarie per una maggiore comprensione della fede».[161] In questa precisa cornice si colloca l'attenzione preferenziale per i poveri, per i rifugiati, per i profughi; l'attenzione verso il creato; la costruzione di una rete di rispetto e di fraternità (cf. *VG* proemio 5).

6.4. Una teologia del vissuto cristiano aperta ad integrare approcci scientifici diversi dal proprio

La «vera ermeneutica evangelica» esige un pensiero aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo (cf. *VG* proemio 3). In questo senso, lo studioso della teologia del vissuto cristiano mantiene una apertura intellettuale a linguaggi e apparati concettuali di natura pluridisciplinare, una disposizione a valorizzare, quando utile o necessario, prospettive e integrazioni di approcci scientifici diversi dal proprio ambito concettuale.

di dentro; tocca con il cuore. Senza lo sguardo contemplativo si rimane sempre sulla superficie»: J.M. García Gutiérrez – R. Zas Friz De Col (edd.), *Contemplare oggi,* Roma, LAS, 2015, 7.

[157] Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita apostolica, *Rallegratevi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2014, n. 6.

[158] Cf. Francesco, *Evangelii gaudium* 87.272.

[159] Cf. Johann Baptist Metz, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia, Queriniana, 2013.

[160] *Discorsi-Messaggi-Colloqui*, in AAS 54 (1962) 520-528.

[161] Videomessaggio del Santo Padre Francesco al Congresso Internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina «Santa Maria de los Buenos Aires», Buenos Aires 1-3 settembre 2015. Cf. *Laudato si'* 49; *Evangelii gaudium* 195.

Conviene, tuttavia, ricordare come una vera «trans-disciplinarità» implichi come primo passo quello di entrare in maniera adeguata all'interno delle varie discipline delle quali si vuole cercare un'integrazione: padroneggiare, cioè, ad un livello sufficiente i loro quadri concettuali fondamentali, i loro linguaggi di base e gli approcci metodologici che le caratterizzano.[162]

6.5. Una teologia del vissuto cristiano che cerca di costruire l'unificazione della persona

Il *Proemio* elenca alcune forme di frammentazione del sapere che rendono difficile l'unificazione della persona: «il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita»; «la nefasta separazione tra teoria e pratica», tra «sapere e agire»; il contrasto tra «pensiero completo concluso e pensiero aperto e in sviluppo»; «conflitti e tensioni tra particolare e universale, tra unico e multiplo, semplice e complesso».

La teologia del vissuto cristiano offre una lettura sapienziale della vita alla luce del pensiero di Cristo (cf. *1 Cor* 2,16), capace di integrare il vissuto di fede nella concretezza della vita quotidiana: un concetto di interpretazione che non si limita a leggere la realtà in modo distaccato, ma che compie ciò che comprende e comprende ciò che compie, cioè un concetto di interpretazione che fa, che agisce ed opera.[163]

Torna inoltre ad emergere la necessità di trovare guide spirituali che aiutino la persona a percorrere la frammentazione della vita in tensione verso una sua unificazione. Si tratta di un percorso di trasformazione e di crescita che ha come referente ultimo l'amore per Dio e per gli altri.

Anche per la teologia del vissuto cristiano può nascere dunque un processo di rigenerazione. La *Veritatis gaudium* diventa ambiziosa, avveduta e ben radicata nella tradizione di una Chiesa sempre aperta a ciò che lo Spirito continua a dire nella storia.

Il titolo della nostra relazione, «Evoluzione del metodo», conferma che alcune sfide indicate dal documento pontificio possono provocare nella teologia del vissuto cristiano una sua «evoluzione»: l'abbandono di posizioni di comodo, a favore di un rinnovamento profondo di didattica e di ricerca che metta in discussione quei paradigmi e convenzioni che non rispondono più con vero realismo alle sfide culturali, spirituali ed educative della nostra società. Penso concretamente al dialogo inter- e trans-disciplina-

[162] Cf. Michele Pellerey, *La prospettiva didattica evocata dalla Costituzione Apostolica* «Veritatis gaudium», in «Salesianum» 81 (2019) 1, 88-100.

[163] Questo concetto riprende quanto Papa Francesco ha più volte presentato come sinergia di tre linguaggi necessari all'azione educativa: «L'educazione deve toccare la testa, il cuore e le mani. Educare a pensare bene, non solo a imparare concetti, ma a pensare bene; educare a sentire bene; educare a fare bene. In modo che questi tre linguaggi siano interconnessi: che tu pensi quello che senti e fai, tu senta quello che pensi e fai, tu faccia quello che senti e pensi, in unità. Questo è educare»: Francesco, Visita Pastorale a Loppiano, incontro con la comunità del Movimento dei Focolari, *discorso del Santo Padre*, Sagrato del Santuario Maria Theotokos a Loppiano (Firenze), 10 maggio 2018. Cf. S. D'Agostino, *Veritatis Gaudium un rischioso processo di apertura e dialogo*, in «La Gregoriana» 23 (2018) 53, 4-7.

re suggerito dal documento pontificio, sia a livello di metodo che di contenuti, tra le autentiche e vitali culture (cf. *VG* proemio 4); al confronto aperto con tutti, perché la spiritualità non diventi 'proprietà' di una élite o rischi di confondersi con l'ideologia; all'urgenza di formare uomini e donne capaci di indicare le strade assumendo con responsabilità il ruolo di *leadership*; alla presa di coscienza che ci obbliga a pensare a *un solo mondo*, ad un *progetto comune*… Che non ci manchi sapienza ed intelligenza per operare una sintesi orientativa per un percorso vitale che porti alla trasformazione interiore e alla rigenerazione del mondo in Cristo.

Dal corpo alla mente

Metamorfosi della spiritualità missionaria nell'era dei grandi viaggi

di Giuseppe Buffon[*]

1. Nota sul metodo

In risposta alla questione sul metodo avanzata dal presente convegno mi limito a proporre il punto di vista dello storico. Il solo grande metodo di cui si serve lo storico consiste, a mio avviso, nell'euristica dell'eccezione, di quella singolarità, capace di offrire uno sguardo nuovo sulla realtà e quindi, innovativo. A differenza dei cultori di altre discipline umanistiche, lo storico lascia l'iniziativa alle fonti, non perché supponga, positivisticamente, la coincidenza tra realtà e documento, ma perché nella frequentazione delle testimonianze storiche ricercate e confrontate con paziente maestria, si lascia guidare da quella "eterologia", coniata da Michel del Certeau[1], che molto ha insegnato alla spiritualità, soprattutto sul metodo. Procederemo, pertanto, con una verifica della eventuale novità storica, più che della novità formale.

2. Il martire vivo

Il 13 novembre, munito di una lettera di Güyük Khan, nipote di Gengis Khan, indirizzata al papa Innocenzo IV, Giovanni da Pian del Carpine[2] lascia Karakorum per l'Eu-

[*] Giuseppe Buffon, OFM, professore ordinario di storia della Chiesa moderna e contemporanea, direttore dell'ufficio ricerca e decano della facoltà di teologia della Pontificia Università Antonianum; *g.buffon@antonianum.eu*

[1] Per "eterologia" lo storico francese intende la modalità stessa di fare storia, che muovendo dalla memoria di una perdita, il corpo assente, morto, procede come sospinta dall'attesa di un avvento promesso. Proprio avendo il punto di partenza nel vuoto di identità, l'azione dello storico può essere identificata come mistica. "La figura del passato conserva il suo valore originario, che consiste nel rappresentare *ciò che fa difetto*. Con un materiale che, per il fatto di essere oggettivo, si trova necessariamente *lì*, ma in forma tale da connotare un passato nella misura in cui rinvia innanzitutto a un'assenza, l'operazione storica introduce anche la faglia di un futuro. Come è noto, un gruppo può esprimere quello che gli si trova di fronte – quello che ancora manca – soltanto tramite una ridistribuzione del suo passato. Così la storia è sempre ambivalente: il suo ritagliare un posto per il passato è anche un modo per *far posto a un avvenire*". Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975; tr. Ita. di Anna Jeronimidis, *La scrittura della storia*, Milano, Jaca book, 2006[2], cap. "L'operazione storiografica", 62-120, in particolare 100.

[2] Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, IX,2, a cura di Paolo Daffinà, Claudio Leonardi, Maria Cristina Lungarotti, Enrico Menestò, Luciano Petech, Spoleto, Centro Italiano di Studi

ropa e, viaggiando tutto l'inverno tra ghiacci e bufere di neve e rischiando sovente di smarrire la direzione, nel mese di giugno 1247 giunge a Kiev, dove viene accolto dalla popolazione, che gli corre incontro festosa, come se "fosse risorto dai morti"[3]. Il francescano si incammina, poi, verso la corte di papa Innocenzo IV, da cui aveva ricevuto il mandato missionario, rimanendovi per lungo tempo, ammirato e quasi venerato dallo stesso pontefice, per avere contribuito in modo determinate a sciogliere la paura infernale dei tartari, che teneva immobilizzata la cristianità, per aver infranto le porte dell'ignoto, nonché per aver osato affrontare le forze del male, al punto da mettere in gioco la vita con il coraggio dei martiri. Tornato, però, provvidenzialmente, meritava di essere acclamato con il titolo di "martire vivo"[4].

La categoria di "martirio" è ancora assai presente negli invii missionari, operati dallo stesso Francesco d'Assisi nella piana di S. Maria degli Angeli, laddove giungono le risonanze delle gesta compiute dai paladini di Carlo Magno, che l'epica cavalleresca presenta nelle *Chansons de geste* alla stregua dell'immolazione oblantiva dei martiri cristiani[5]. Nel raduno del 1217, l'anelito a spingersi verso l'Oltralpe e l'Oltremare sollecita a valicare i confini della Lombardia, della Toscana, delle Puglie e della Sicilia, come paladini e "araldi del gran Re". Nella riunione del 1219, vengono decise altre spedizioni in Germania, Francia, Ungheria, Spagna e fino nel Marocco, dove vengono martirizzati i primi Frati Minori. In questo medesimo anno, Francesco in persona si dirige verso l'Oriente, disposto anche al martirio, pur di poter annunciare il vangelo al soldano Al-Malik al-Kamil[6].

Anche Chiara, e non solo Francesco, sente fortemente vibrare il desiderio di recarsi in Oriente, terra di evangelizzazione e di nuovo martirio. Lo affermano chiaramente due delle tredici suore interrogate durate il suo processo di canonizzazione, le quali, inoltre, fanno esplicito riferimento ai protomartiri del Marocco. Le sesta testimone, "sora

sull'Alto Medioevo, 1989. L'opera è suddivisa in nove capitoli, il primo dei quali è dedicato ad aspetti geografici e climatici; il secondo a usi, costumi, stili abitativi e suppellettili; il terzo a pratiche religiose, riti funebri; il quarto al sistema sociale, amministrativo e penale; il quinto e i tre successivi all'organizzazione militare, che tanto terrorizza l'Occidente. Sulla concezione geografico - spaziale del francescano vedi: Christine Gadrat, *Les conceptions d'un géographe du XVe siècle*, in «Itineraria» 5 (2006) 201-249.

[3] Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, IX, 8, 398.

[4] Salimbene de Adam da Parma, *Cronica* (testo latino a cura di Giuseppe Scalia, traduzione di Berardo Rossi, prefazione di Luigi Malerba) I Parma, Monte Università Parma, 2007, nn. 891-893, 581. Nella cronaca del Salimbene, l'elogio pontificio rivolto al francescano prosegue con espressioni assai significative, le quali danno chiara conferma allo sforzo di costruire una 'agiografia politico-diplomatica', che possa affiancare quella martiriale: "Il papa gli disse: Sia benedetto tu figlio mio, dal Signore Gesù Cristo e da me suo vicario, perché vedo in te realizzate le parole di Salomone (*proverbi* 25): *Come frescura di neve nei giorni della messe, così l'ambasciatore fedele per colui che lo ha mandato, fa riposare in pace la sua anima*. E anche (*nello stesso capitolo*): *Acqua fresca per persona assetata è la buona notizia che viene da lontano*". *Ibidem*, n. 893, 581

[5] Isabelle Heullant-Donat, *Les franciscains et le martyre au XIIIe sicle*, in Luciano Bertazzo e Giuseppe Cassio (cura di) *Dai protomartiri francescani a S. Antonio da Padova. Atti della giornata internazionale di studi, Terni 11 giugno 2010*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2011, 11-29: 16-18.

[6] Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco [Vita prima]*, in *Fonti Francescane, terza edizione rivista e aggiornata*, Padova, EFR, 2011 (da ora in poi FF) c. XX, 55-57, 417-423; Bonaventura da Bagnoregio, *Sermons de diversis*, a cura di Jean-Guy Bougerol, II, Paris, Les editions Franciscaines, 1993, 762.

Cecilia figliola de messere Gualtieri", afferma che Chiara, appena udito del martirio dei primi Frati Minori in Marocco, diceva apertamente di voler partire anche lei, onde poter coronare il suo ideale martiriale[7]. In verità, l'Oriente, nella persona dei Saraceni, efferati saccheggiatori, giunge perfino alla soglia del monastero di S. Damiano, residenza di Chiara, incombendo minacciosamente: solamente l'eucarestia non permette che tale evento si trasformi in martirio o anche solamente in cieca violenza.

Al fine di affrontare la furia tartara, la cui ferocia è ritenuta pari, se non superiore, a quella saracena, non stupisce dunque la scelta del summenzionato Giovanni da Pian del Carpine, un altro aspirante al martirio, già membro del capitolo generale del 1221[8]. È durante questa assise, infatti, che sulla base degli esiti fallimentari della evangelizzazione Oltralpe, e soprattutto Oltremare, si riconosce con grande chiarezza che, per evangelizzare fuori del territorio italiano, il martirio deve essere considerato ormai una realtà di fatto e non più soltanto un ideale cui aspirare[9].

3. Un nuovo paradigma di santità?

Giovanni, però, non muore martire, come i Frati Minori del Marocco. Prima ancora di essere scelto per la missione presso i tartari, svolge mansioni importanti nella missione tedesca: quelle di predicatore, direttore d'anime, ministro provinciale, mediatore sociale e culturale; incontra principi, re e regine, nonché rappresentanti di poteri civili e religiosi; percorre inoltre l'intero territorio della cristianità occidentale, dall'Elba all'Ebro. Questi lunghi anni di tirocinio spesi a servizio della edificazione dell'Ordine, della Chiesa e della stessa società civile, lo rendono testimone privilegiato e attore eccellente di una trasformazione della stessa ideologia apostolico – martiriale.

Nel registrare i tratti biografici di Giovanni da Pian del Carpine, Giordano da Giano annota ovviamente il suo desiderio di martirio, pari a quello degli altri missionari del Capitolo angelano del 1220. Egli appunta, però, anche la metamorfosi successiva di tale impeto martiriale, ovvero la sua trasformazione in prassi apostolica, amministrativo-patrimoniale e perfino diplomatico-politica. Con la figura di Giovanni da Pian del Car-

[7] Sora Cecilia figliola de messere Gualtieri Cacciaguerra, monaca del monastero de Santo Damiano, giurando […] Anche disse che la preditta madonna Chiara era in tanto fervore de spirito, che voluntieri voleva sostenere el martirio per amore del Signore: e questo lo dimostrò quando, avendo inteso che nel Marocco erano stati martirizzati certi frati, essa diceva che ce voleva andare. Onde per questo essa testimonia pianse: e questo fu prima che così se infermasse. Adomandata chi era stato presente a questo, respose che quelle che furono presenti, erano morte. *Processo di canonizzazione di Chiara d'Assisi*, VI, 6, FF 3029. Si vedano anche le testimonianze di: sora Balvina di messere Martino Cocorano (*Processo di canonizzazione di Chiara d'Assisi*, VII, 2, FF 3042) e Beatrice, sorelle minore di Chiara (*Processo di canonizzazione di Chiara d'Assisi*, XII, 6, FF 3090).

[8] Giordano da Giano, *Cronaca* (Traduzione e note di Aristide Cabassi e Feliciano Olgiati), 19, FF 2345.

[9] "Costui [Giordano da Giano] vedendo che molti frati si alzavano pronti per andare in Germania, pensava che senz'altro e presto sarebbero stati martirizzati dai tedeschi. E rammaricandosi di non aver conosciuto di persona i frati mandati in Spagna e già martirizzati, volle evitare che gli accadesse in questa occasione quello che gli era capitato con quegli altri". Giordano da Giano, *Cronaca*, 18, FF 2343.

pine, il cronista giunge, così, a prospettare il profilo di un evangelizzatore che, pur conservando l'intraprendenza e la radicalità del martire, si adegua ai differenti contesti in cui svolge il suo ministero apostolico[10].

In effetti, l'opera di Giovanni da Pian del Carpine offre all'Europa una grande possibilità di ampliare i suoi confini verso nuove terre, popoli, culture, fino a quel momento ignote[11]. Questa apertura di prospettive dà inizio ad una nuova fase nei rapporti tra mondo cristiano e popoli asiatici: si intensificano gli scambi commerciali e culturali; vengono tentate anche nuove strategie per raggiungere più velocemente i Paesi produttori delle spezie[12]. È in uno di questi tentativi che Cristoforo Colombo nel 1492, anziché giungere nell'Oriente asiatico, si trova con meraviglia nel Nuovo Mondo[13].

Per tutto questo, Giovanni merita la qualifica di martire vivo, di risorto tornato dai morti, ma non ancora quella di antesignano di una nuova perfezione. L'incapacità di rinunciare al martirio come espressione di santità perfetta non permette ancora di riconoscere in lui il prototipo di un nuovo paradigma di virtù: quelle apostoliche, missionarie, cui non serve la rinuncia alla vita del corpo. La convinzione che la perfezione cristiana coincida con il martirio, impedisce allo stesso Odorico da Pordenone[14], giunto nella capitale dell'impero mongolo intorno al 1325, dopo aver percorso l'intera regione asiatica da Costantinopoli a Canton, passando per l'opulenta città di Trebisonda e i fiorenti centri mercantili del Golfo Persico, di registrare la straordinaria vicenda missionaria di Giovanni da Montecorvino, primo patriarca in terra di Cina[15]. La sua insistenza sulle gesta dei martiri, di cui egli stesso si impegna a raccogliere le reliquie, fa passare in secondo piano l'operato di Giovanni da Montecorvino e dei suoi collaboratori, solo per la ragione che il loro eroismo non viene coronato da martirio. Odorico, infatti, attribuisce alle vicende dei martiri valore tanto preminente, da annoverarle tra le 'cose mirabili'

[10] "Egli fu il più grande divulgatore del suo Ordine. Infatti, fatto ministro per la seconda volta, mandò frati in Boemia, in Ungheria, in Polonia, in Dacia [Danimarca] e in Norvegia. Ricevette anche una casa a Metz e piantò l'Ordine in Lotaringia. Fu un valoroso difensore del suo Ordine; infatti sostenne costantemente e personalmente il suo Ordine davanti a vescovi e principi. Egli proteggeva e governava i suoi frati, con pace e carità e con ogni sorta di consolazione, come una madre i figli, e come una chioccia i suoi pulcini". Giordano da Giano, *Cronaca*, 55, FF 2385.

[11] Luigi Pellegrini, *I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997, 165-201

[12] Giovanni da Pian del Carpine e Guglielmo di Rubruck, oltre ai domenicani dell'Asia centrale, non sono comunque gli unici ad avventurarsi nel vasto spazio asiatico. Fin dal 1240, com'è noto, una mobilitazione si diffonde a macchia d'olio su tutta la superficie asiatica. Europei viaggiano verso la Cina, come nel caso dei famosi fratelli Polo, e dalla Cina si percorre tutta l'Asia centrale. L'impero mongolo apre ai mercanti nuove piste e garantisce, fino al 1340, la sicurezza degli scambi commerciali (Vito Bianchi, *Marco Polo storia del Mercante che capì la Cina*, Bari, Laterza, 2009, con annessa bibliografia).

[13] Thomas Tanase, *Jusqu'aux limites du monde. La papauté et la mission franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb* (Bibliothèque des Ecole Française d'Athènes e de Rome, 359), Roma, Ecole Française de Rome, 2013.

[14] Alvise Andreose, *La strada, la Cina, il cielo. Studi sulla Relatio di Odorico da Pordenone e sulla sua fortuna romanza*, Catanzaro, Rubbettino, 2012.

[15] Giuseppe Buffon, *Khanbaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX sec.)*, Roma, Pontificia Università Antonianum, 2014, *ad vocem*.

osservate in Oriente. Il francescano tratta, perciò, con la massima enfasi proprio il capitolo dedicato ai martiri di Tana (India), uccisi dai musulmani, ma ignora con stupefacente miopia l'operato del più grande apostolo dei fines terrarum di tutto il Medioevo.

4. Lo snodo del nuovo mondo

Per la registrazione di una nuova perfezione, quella missionaria, quale alternativa rispetto a quella martiriale, occorre attendere l'avvio delle missioni in America latina, dove il ripristino della prassi battesimale crea l'impressione di un ritorno agli albori della chiesa nascente. L'innovazione agiografica prende forma, però, in modo specifico, ad opera del traduttore italiano dei volumi delle *Crónicas da Orden dos Frades Menores* (1557-70), del portoghese Marco da Lisbona[16], che, ancora sulla scia dei protomartiri del Marocco, dei quali le reliquie sono conservate nella chiesa di S. Croce a Coimbra, dà preminenza al modello martirale. Il veneziano Barezzo Barezzi (1560-1643)[17], compie, invece, il passaggio del Rubicone.

Proprio nel rimarcare la copiosa messe apostolica ottenuta dai primi francescani giunti in America latina, Barezzi conferisce preferenza all'eroicità apostolica, relegando invece il martirio ad un ruolo subalterno, di mero complemento: «D'altro canto, veggendo la gran conversione de gl'Indiani, che a chi non la legge, et vedendola raccontare, rende

[16] Marcos De Lisboa, *Crónicas da Orden dos Frades Menores*, edizione della Faculdade de Letras da Universidade do Porto, con introduzione e indici a cura del Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da Universidade *do Porto* (C.I.U.H.E.), 3 vol., Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001. Informazioni utili sulla vita e l'opera del Lisbonese si possono reperire in: Alfredo Pimenta, *Bethania, Marcos de*, in Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 8 (1935) 1245-1246; Manuel de Olivera, *Marcus v. Lissabon*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, Freiburg ²1962, 13-14; Fernando Félix Lopes, *Marc de Lisbonne*, in Dictionnaire de Spiritualité 10 (1980) 272-274; José Adriano de Freitas Carvalho (a cura di), *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos*, Porto, Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2001; *Frei Marcos de Lisboa: cronista franciscano e bispo do Porto*, Porto, Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2002.

[17] *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori istituito dal Serafico P. S. Francesco: Parte Quarta nuovamente data in luce et divisa in dieci Libri Ne' quali copiosamente si descrivono le vite ammirabili, i Martirii crudeli, le morti acerbe, i miracoli meravigliosi, et gli essercitii Santi, et Esemplari di Ottocento e più Religiosi, servi et serve di Dio, della istessa Religion Serafica. Et si racconta la nuova Riforma, e la continua osservanza nell'Ordine et il grande accrescimento della Fede Cattolica, fatto da essi, sì ne' Regni di Spagna, di Portogallo, e nelle Indie Orientali, et Occidentali, come nella Francia, Fiandra, Inghilterra, Germania, Italia e nel resto di tutto il Christianesimo, dall'anno 1500 fino a questi tempi. Raccolta con ogni fedeltà, e diligenza da vari, et approvati Scrittori, et nella lingua Italiana trasportata, da Barezzo Barezzi cremonese*, Venezia, Barezzo Barezzi, 1608. Informazioni bio-bibliografiche sull'autore si possono reperire nelle seguenti opere: Juan De S. Antonio, *Bibliotheca Universa franciscana*, Madrid, 1732, 181, 520, 534; Francesco Arisi, *Cremona literata*, *III*, Cremona 1741, 23; Giammaria Mazzucchelli, *Gli scrittori d'Italia*, vol. II, parte I, Brescia, presso Giambattista Bossini, 1758, 349-350; Vincenzo Lancetti, *Biografia cremonese*, II, Milano, 1820, 84-88; Eduart Toda y Güell, *Bibliografia espanyola d'Italia,* vol. I-V, 1927-31: dal I vol., 58-60, 390; dal II vol., 290-291, 482; dal III vol., 23-24; dal IV vol., 191-192, 370-371; Alfredo Cioni – Claudio Mutini, *Barezzo Barezzi*, in Dizionario Biografico degli Italiani 6 (1964), 336-340.

meraviglia et stupore insieme, et da i medesimi Indiani poi patire stratij, obbrobrij et la morte istessa per l'esaltazione del dolcissimo e benignissimo nome di Christo Giesù»[18].

Catalogando, poi, questa santità missionaria, l'autore assegna il primo posto alle biografie di Giovanni di Zumaraga e di Martino di Valencia, del quale, precisa, «per la sua santità di vita […] hebbe rivelazione del paese della Cina, prima ch'ella fosse scoperta, et dell'ardente desio ch'havea della conversione di quelle genti»[19]. Continua presentando altre figure di apostoli: Francesco Soto, che definisce quale «uno dei principali che faticasse nella conversione degli Indiani»[20]; «F. Giovanni di s. Francesco homo zelante della salute delle anime»[21]; «Giovanni da Goana, zelantissimo per la salute degli Indiani»[22] e così via.

Com'è facile arguire da questi pochi cenni, l'autore pare segnali la nota distintiva della santità di questi religiosi con l'insistenza sul loro 'zelo per la conversione, abnegazione per la salvezza dei nuovi popoli'. Il Barezzi, in verità, anche con il profilo dedicato ad Andrea di Olmos, punta a sottolineare le «fatiche da lui sofferte et […] le diligenze usate per la salute et conversione de gl'Indiani», nonché «la sua molta prudenza e carità», tramite la quale «ritornò i Chichimechi indiani barbari all'ubbidienza del Re e dell'Arcivescovo, da' quali si erano ribellati»[23]. In riferimento, poi, alla vicenda di Alfonso Molina, scrive: «Particolarmente si fece perfetto nel Messicano idioma, nel quale da Dio gli fu concessa tanta facondia, et gratia, che con infinito contento, et sommo frutto, e consolatione dell'anime predicò per cinquant'anni continui, ove fu così buon agricoltore della vigna del Signore, e così bene seppe seminare il grano della Divina parola, che riportò abbondantissimo frutto»[24].

Nella riscrittura delle compilazioni francescane tradizionali, proposta dal Barezzi, il criterio con cui insiste sulle attività apostoliche degli evangelizzatori dei nuovi popoli, impone un allargamento dello spettro delle virtù qualificanti la perfezione cristiana. Alla tradizionale oblatività martiriale vengono aggiunti, allora, altri requisiti: lo zelo per la conversione, la carità per la cura di aspetti sociali e assistenziali, l'abilità catechetica, l'intelligenza nell'apprendimento delle lingue e perfino lo spirito di iniziativa nella promozione dell'attività edilizia. L'impronta del carattere martiriale rimane altresì percepibile in queste narrazioni, tramite termini quali 'zelo', 'fatica', 'sofferenza', 'persecuzione', che sottolineano l'eroicità della pratica virtuosa.

5. La biografia sovrasta gli *acta martirum*

Nell'opera del Barezzi, attira la nostra attenzione un altro aspetto nodale. Se nella agiografia missionaria permangono reliquie dell'eroicità martiriale, sorprende, invece,

[18] Barezzi, *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori*, 2v.
[19] Barezzi, *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori*, 181.
[20] Barezzi, *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori*, 300.
[21] Barezzi, *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori*, 307.
[22] Barezzi, *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori,* 317.
[23] Barezzi, *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori*, 441-443.
[24] Barezzi, *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori*, 657.

notare come nelle biografie dei nuovi martiri prevalga la descrizione dell'esercizio apostolico ordinario su quella dell'epilogo violento: la biografia dell'apostolo, cioè, dimostra una totale preminenza su quella del martire. Il Barezzi, infatti, nel titolo coniato per il profilo di un missionario martire, antepone il termine 'vita' a quello di 'martirio'. «Vita e Martirio del B. Francesco Lorenzi»[25]. L'autore sembra non voler considerare il martirio quale momento culminate di una vita santa, bensì come suggello di una eroicità già presente nell'ordinarietà di una vita totalmente spesa nell'apostolato[26].

Questa peculiare interpretazione del Barezzi si coglie, spesso, anche nel racconto da lui dedicato alla vita, all'attività apostolica e soprattutto diplomatica, svolta dai frati martirizzati a Nagasaki nel 1597. Sebbene nel titolo della sezione prevalga la forza della consuetudine, che impone di qualificare la vicenda degli apostoli di Nagasaki come martirio[27], quado invece si passa a delineare il profilo dei singoli personaggi, alla qualifica di *martirio* non solo si affianca quello di *vita*, ma addirittura la si antepone ad esso: («Vita, et Martirio del venerando padre Filippo di Gesù»; «Vita, et martirio del venerando padre fra' Francesco Blanco… »[28].

Nella medesima sezione dedicata ai martiri giapponesi, osserviamo, inoltre, che Barezzi, dopo aver trattato a lungo dell'azione diplomatica di Pietro Battista, avvalendosi anche della lettera dell'imperatore giapponese Taycozama, soltanto successivamente passa alla considerazione sul martirio, impreziosendola di una rappresentazione visiva. Il Barezzi ci presenta, cioè, una vera storia documentata della missione diplomatica: il solo martirio, non più sufficiente a definire la virtù del religioso, va corredato con la vita e, nel caso specifico, con l'attività apostolica e diplomatica svolta dall'apostolo.

[25] Barezzi, *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori*, 338-355.

[26] «Come il B. Fra Francesco in onore di N. S. Gesù Christo edificò molte scuole per ammaestrare i figlioli degli Indiani nella Dottrina Christiana, et di quello che successe in quei paesi, et della conversione di cinque popoli alla fede cattolica (cap. II) ; il S. F. Francesco con la predicazione convertì le genti di Oztritiepa e d'altri luoghi alla fe' di Christo, et ivi edificò molte Chiese (cap. III); ritorna in Guaxacaltane il servo del Signore, et ivi da un crudele et barbaro indiano patisce una severa persecuzione, insieme con altri frati, et ciò che operò in quella Provincia, et gran fervore c'haveva nell'aumentare la fede di Christo in quelle parte (cap. IV); dell'ardentissimo desiderio ch'haveva il B. F. Francesco della salute dell'anima di quei indiani, et come convertì la Provincia di Texoquine, et vi edificò Chiese, et scuole per ammaestrare i figlioli (cap. V); come il servo di Dio, se ne passò alla Provincia de gl'indiani, chiamati frati, che solevano adorare il Sole, gente fiera e crudele, et nemici capitali de' Spagnoli, i quali indiani furono da lui battezzati tutti; et come ivi edificò di molte Chiese, e Scuole (cap V)». Barezzi, *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori*, 340-347); e così di seguito per diversi altri capitoli.

[27] «Il glorioso martirio, che sei venerandi padri Scalzi, della Provincia di S. Gregorio delle Isole Filippine, et venti Giapponesi cristiani, patirono nel Giappone, l'anno 1597, per la confessione della Santa Fede di Gesù Christo, cioè fra Pietro Battista Commissario, fra Martino dell'Ascensione, fra Francesco Blanco, fra Francesco di S. Michele, fra Filippo di Gesù, e fra Gonzalo Garcia..». Barezzi, *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori*, 1191.

[28] Barezzi, *Delle Croniche dell'Ordine de' Frati Minori*, 1230.

7. La svolta di Francesco e Antonio

Anche il "teatro", inventato dagli evangelizzatori francescani delle Americhe, allo scopo di escogitare nuove strategie di evangelizzazione, si impegna a spostare l'attenzione dalla logica del sacrificio cruento a quella dell'applicazione assidua e quotidiana all'esercizio del bene. Con il pezzo teatrale sul sacrificio di Isacco (*El sacrificio de Isaac*), infatti, i frati intendono convincere le popolazioni incontrate al di là dell'oceano, a mettere il sacrificio della mente - quello che Abramo già compie salendo il Moria e preparando l'altare per l'olocausto del figlio - al di sopra di quello del corpo. Dio non vuole l'uccisione del corpo, ma l'adesione fiduciosa della mente[29].

In verità, già il "Francesco delle stimmate" offre un esempio di superamento del modello di martirio, con il passaggio dalla "prova del corpo" alla "prova della mente", la "prova della relazione". Il martirio, infatti, nella sua essenza, è disponibilità a rinunciare al corpo, pur di salvare la relazione, pur di ottenere la pace, la riconciliazione: è invocazione di perdono anche con il mezzo del dono del corpo. A Damietta, Francesco che incontra il Sultano Malik al Kamil non viene coronato da martirio, come vorrebbe il modello di perfezione in auge fin dalla chiesa primitiva, che lo stesso primo biografo del Santo, Tommaso da Celano, è costretto a considerare, dovendo scrivere la vita di Francesco all'indomani della sua canonizzazione. Francesco non viene esaudito nel suo desiderio di martirio[30], per la ragione, esplicitata in seguito soprattutto da Bonaventura da Bagnoregio, che il Signore aveva previsto per lui una nuova via di santità, proprio nell'esperienza della stimmatizzazione[31].

Dopo Francesco, anche Antonio da Padova, passato dagli agostiniani ai francescani per effetto dello spettacolo dei corpi martirizzati dei Minori, uccisi in Marocco da Miramolino, trasforma il suo desiderio di martirio in predicazione e impegno per la giustizia sociale[32]. La sua canonizzazione è addirittura più rapida di quella di Francesco, come è veloce e larga, successivamente la diffusione del suo culto, mentre a Padova, luogo del suo *dies natalis*, si espongono le sue reliquie come si trattasse di un martire. Il paradigma della perfezione si va trasformando, ma troverà la sua affermazione solamente con la novità, apportata dagli orizzonti geografici e culturali transoceanici.

[29] «However, in the colonial context of sixteenth century Mexico, Abraham's total obedience acquires unexpected, hybrid meanings, if only because according to the friars' own ethnographical constructions of Nahua pre-Hispanic ritual and sacrificial practices, Abraham's submission to his God would not have been particularly extraordinary or exemplary to the implied Nahua audience of the dramatic text». Viviana Díaz Balsera, *A Judeo-Christian Tlaloc or a Nahua Yahweh? Domination, Hybridity and Continuity in the Nahua Evangelization Theater*, in *Colonial Latin American Review* X (2001), 2, pp. 209-227: 215.

[30] "Dominus ipsius desiderium non implevit". Tommaso da Celano, *Vita prima*, in *Fontes Franciscani*, a cura di Enrico Menestò e Stefano Brufani, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995, in FF, 423.

[31] Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore*, in FF 1175.

[32] Antonio Rigon, *La morte dei protomartiri francescani e la vocazione di sant'Antonio*, in *Dai protomartiri francescani a S. Antonio da Padova. Atti della giornata internazionale di studi*, 49-65, 57.

Metodi monovalenti e polivalenti nello studio della spiritualità gesuitica

di Tibor Bartók[*]

Lo studio della spiritualità della Compagnia di Gesù si riduce oggi spesso allo studio degli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio e alla ricerca dei loro presunti impatti sulla spiritualità di vari rappresentanti dell'Ordine. Tale presupposto, non di rado, genera dei metodi meno adatti a riconoscere la complessità della spiritualità gesuitica e la sua dipendenza da altre spiritualità. Ho dovuto affrontare questa problematica nella mia tesi dottorale, dedicata alla figura del P. Louis Lallemant (1588-1635), gesuita francese della prima metà del Seicento e alla sua opera, intitolata *Dottrina spirituale*[1]. In questa relazione, cercherò di presentare l'approccio della tesi[2], un metodo polivalente, vale a dire interdisciplinare, che mi ha permesso di correggere alcuni unilateralismi e difetti che si erano infiltrati nell'interpretazione dell'opera di Lallemant. Le deficienze ermeneutiche erano state causate dai metodi monovalenti degli studiosi e dei commentatori del XX secolo. Prima di spiegare il metodo da me proposto, conviene presentare, seppur brevemente, la figura di Lallemant e passare in rassegna i metodi monovalenti con cui ci si avvicinava allo studio della sua spiritualità.

1. Louis Lallemant, la sua *Dottrina spirituale* e i metodi monovalenti della ricerca

Louis Lallemant ricoprì per venti anni (1615-1635) vari incarichi nella formazione dei giovani gesuiti della sua provincia (*Provincia Franciae*). La sua opera, intitolata *Dottrina spirituale*, raccoglie le esortazioni e i discorsi spirituali che egli indirizzò ad alcuni gesuiti terziari, cioè a giovani padri che fecero l'ultima fase della loro formazione spirituale, il cosiddetto Terzo Anno di probazione, sotto la sua guida a Rouen tra il 1628 e il 1631. Questi discorsi ci sono pervenuti attraverso gli appunti di due terziari, i PP. Jean

[*] Tibor Bartók SJ, docente incaricato all'Istituto di Spiritualità della PUG, Roma; *bartoksj@gmail.com*

[1] L. Lallemant, *Doctrine spirituelle*, éd. D. Salin, Paris 2011. Tra le varie edizioni italiane si veda L. Lallemant, *Dottrina spirituale. La vita e la dottrina spirituale del Padre Louis Lallemant della Compagnia di Gesù*, trad. G. Ferrero, Cinisello Balsamo (Milano) 2009.

[2] T. Bartók, *Un interprète et une interprétation: Le Père Louis Lallemant et sa Doctrine spirituelle au carrefour de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*, Roma 2016.

Rigoleuc e Jean-Joseph Surin. Le loro annotazioni del Terzo Anno furono pubblicate nel 1694 dal gesuita Pierre Champion. Quest'ultimo scrisse anche una biografia di Lallemant e la pubblicò insieme agli appunti di Rigoleuc e Surin con il titolo *La Vie et la Doctrine spirituelle du Père L. Lallemant.* Molto probabilmente, fu l'editore a dividere il materiale lasciato da Rigoleuc in sette parti, chiamate «Principi».

L'insegnamento spirituale di Lallemant, destinato inizialmente soltanto *ad usum nostrorum*, fu spesso ristampato e anche tradotto in varie lingue a partire dal XIX secolo. La sua interpretazione «scientifica» iniziò però soltanto nel 1920. Fu l'anno in cui Henri Bremond (1865-1933), membro dell'Accademia Francese, gli dedicò – almeno in parte – il quinto volume della sua opera monumentale, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. Il volume in questione aveva come sottotitolo *La conquète mystique: L'École du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*.

Nella sua opera, Bremond applicò una metodologia fondamentalmente letteraria, cioè un'analisi testuale di alcuni brani della *Dottrina spirituale*, comparandoli talvolta con citazioni tratte dalle opere di autori contemporanei o anteriori a Lallemant. L'approccio di Bremond partiva da certi *a priori.* Il celebre accademico, lui stesso gesuita fino al 1904, volle mostrare in Lallemant «un programma, più che una persona».[3] Nella *Dottrina* cercò una logica ermeneutica per ridurre i suoi sette «Principi» e le sue numerose suddivisioni a una chiave di lettura più semplice e più coerente. Ma soprattutto, Bremond si sforzò di far vedere nella figura del formatore gesuita il fondatore di una scuola mistica, diametralmente opposta alla scuola ascetica («ascéticiste») di un altro gesuita, lo spagnolo Alfonso Rodríguez (1538-1616). La famosa opera di quest'ultimo, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*[4] ebbe, senza dubbio, un impatto notevole sulla formazione gesuitica, specialmente dopo la ricostituzione della Compagnia di Gesù.

Bremond vide nella spiritualità di Rodríguez uno scivolamento che avrebbe trasformato lo spirito della Compagnia in un estremo volontarismo e antropocentrismo i cui primi segni premonitori, secondo Bremond, furono già percepibili in Ignazio stesso. Lallemant, invece, grazie alle sue affinità con la «Scuola francese», particolarmente con Francesco di Sales e Pierre de Bérulle, avrebbe potuto creare una spiritualità strettamente teocentrica in cui l'ascetismo ignaziano, mal interpretato da Rodríguez, avrebbe trovato il proprio auto trascendimento verso la mistica.

L'opposizione «Lallemant versus Rodríguez» celava, in realtà, un problema del tempo di Bremond, quello della preghiera mentale dei gesuiti dell'Ottocento e dei primi decenni del Novecento. La preghiera personale nella Compagnia di allora era troppo centrata su alcuni metodi degli *Esercizi spirituali*. Ciò rischiava di rendere la vita spirituale dei gesuiti una palestra della volontà, troppo legata all'efficienza apostolica e poco aperta a qualsiasi evoluzione contemplativa. Bremond non aveva torto nello scorgere sfide simili già all'epoca di Rodríguez e Lallemant. Tuttavia, gettare l'intera colpa su

[3] H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. 2, ed. F. Trémolières, Grenoble 2006, 488.

[4] L'opera venne pubblicata per la prima volta nel 1609 a Siviglia.

Rodríguez e sulla sua opera era sicuramente un passo tendenzioso, mentre fare di Lallemant il capo-fondatore di un'élite mistica era storicamente poco verificabile.

La reazione dei gesuiti francesi alla proposta di Bremond, loro ex-compagno, non si fece attendere troppo[5]. Volevano provare che entrambi gli autori spirituali furono autenticamente ignaziani. L'intento di «ignazianizzare» il pensiero di Lallemant ha ispirato, e continua a farlo, parecchi commenti sulla *Dottrina spirituale*. Gli studiosi e i commentatori vogliono ritrovare nell'opera di Lallemant non soltanto certi paradigmi degli *Esercizi* di Ignazio, ma addirittura la loro dinamica[6].

Certo, gli *Esercizi spirituali* sono stati sempre importanti nella formazione dell'identità gesuitica. Ma l'attenzione minuziosa al loro vocabolario, alla loro dinamica e alla loro eventuale teologia è piuttosto il risultato di un'evoluzione che iniziò durante il generalato di Giovanni Filippo Roothaan, terzo generale (1829-1853) della Compagnia ricostituita[7]. Questo sviluppo, da un lato, ha portato notevoli frutti nel comprendere e dare gli *Esercizi spirituali*. Dall'altro lato, però, ha creato una certa semplificazione nel capire e valutare la spiritualità della Compagnia di Gesù prima della sua soppressione. E ciò è quello che accadde nell'interpretazione della *Dottrina spirituale*. Infatti, il metodo monovalente di Bremond, un'analisi letteraria, fu sostituito da parte dei suoi interlocutori da altri metodi altrettanto monovalenti. Essi cercavano di dimostrare la sintonia spirituale tra il libricino di Ignazio e la *Dottrina spirituale* di Lallemant, come se quest'ultima fosse una sorta di commento del primo[8]. In fondo, sia Bremond che gli ulteriori commentatori della *Dottrina spirituale* fondavano i loro approcci su degli *a priori* che avevano poco a che fare con il contesto storico di Lallemant, in cui la fedeltà allo spirito del fondatore non richiedeva un rispetto quasi fondamentalistico dei testi ignaziani[9].

2. Un metodo polivalente nello studio della figura e del pensiero di Lallemant

Lallemant vive nella memoria dei gesuiti come figura spirituale maestosa, al di sopra di ogni dubbio. La sua biografia, scritta da Pierre Champion con una impostazione agiografica, e il contributo di Bremond, ne hanno fatto un'icona. Le ricerche biografiche del secolo scorso sulla sua vita, invece, iniziarono a rivelare una figura molto più complessa. Lallemant fu due volte denunciato dai suoi compagni gesuiti presso il Generale Muzio Vitelleschi (1615-1645): la prima volta come fautore di un atto macabro, la

[5] Vedi, per esempio, la trilogia d'Aloÿs Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps. Essai de théologie mystique comparée*, vol. I-III, Paris 1927-1929.

[6] Vedi l'introduzione del P. François Courel all'edizione francese della *Doctrine spirituelle* del 1959.

[7] Cf. Ligthart, C. J., *Le retour des Jésuites au XIXe siècle: La vie du Père Général J. Ph. Roothaan*, Namur 1991, 127-144.

[8] Cf. G. Mucci (ed.), *Esercizi Spirituali con il commento di Louis Lallemant S.I.*, Roma 2006.

[9] A proposito di un certo «fondamentalismo gesuitico» concernente i testi «ignaziani», si veda il saggio di Ph. Endean, «Who do you say Ignatius is? Jesuit fundamentalism and beyond», *Studies in the Spirituality of Jesuits* 19 : 5 (1987), 8ss.

seconda volta come istruttore troppo mistico che fuorviava i suoi terziari. Le denunce, in ultima analisi, risultarono false o distorte. Tuttavia, il loro contenuto mi sembrava gettare una luce preziosa sullo sfondo socio religioso ed antropologico dell'epoca e richiedeva di situare Lallemant proprio su questo orizzonte.

2.1. Approccio socio religioso

La ricerca socio religiosa dei primi decenni del Grande Secolo francese mi ha fatto capire che, all'epoca, le frontiere tra autentica e falsa mistica non si davano per scontate. Il risveglio spirituale dell'inizio del Seicento, battezzato da Bremond «invasione mistica»[10], risultava un fenomeno complesso[11]. Patologie provenienti da credulità religiosa, pietà esagerate, fenomeni paranormali e aspirazione alla contemplazione andavano spesso di pari passo anche tra i gesuiti.

L'antropologia del Seicento, caratterizzata dalla dissociazione tra anima e corpo e dall'emersione di una cultura del segreto, lasciava ugualmente la sua impronta sull'identità e sul modo di procedere gesuitico. Infine, il fatto stesso delle denunce rivelava anche gravi malfunzionamenti nel governo centrale della Compagnia, troppo dipendente dalle informazioni che giungevano dalla periferia. Alla luce di questo approccio socio religioso e antropologico la figura finora sovrastorica di Lallemant si è veramente incarnata come «un uomo tra gli uomini»[12].

2.2. Ricerca sulla formazione gesuitica

Un secondo versante della ricerca si è creato nei confronti della *Dottrina spirituale,* con i documenti principali che determinavano all'epoca la formazione spirituale dei gesuiti. Lallemant, attraverso i suoi incarichi, ricopriva praticamente tutte le fasi della formazione spirituale dei gesuiti. Le tracce della sua vasta esperienza come formatore erano ben evidenti nella *Dottrina*, senza però essere studiate alla luce delle norme che determinarono la formazione spirituale dei gesuiti all'epoca. Era dunque necessario ricostituire e analizzare gli obiettivi, la prassi e le sfide di tale formazione attraverso le *Costituzioni* gesuitiche e i regolamenti del Generale Claudio Acquaviva (1581-1615). Furono infatti gli ordinamenti di Acquaviva a concretizzare numerosi elementi della formazione gesuitica, particolarmente quelli del Terzo Anno.

L'insegnamento di Lallemant alla luce delle norme di Acquaviva è apparso così come un vero e proprio documento per la formazione gesuitica, in specie nel contesto del

[10] Cf. H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France*, t. 2: *Invasion mystique (1590-1620)*, Paris 1923. Per la nuova edizione si veda *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 1-3, ed. F. Trémolières, Grenoble 2006.

[11] Tra i vari studi si veda quello di S. Houdard, *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris 2008.

[12] M. Morineau, «Les Jésuites parmi les hommes. La soif du martyre», in B. Dompnier (éd.), *Les Jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles. Actes du Colloque de Clermont-Ferrand, avril 1985*, Clermont-Ferrand 1987, 54.

Terzo Anno. Per fortuna, ho scoperto altri documenti francesi a proposito della formazione, in particolare i trattati spirituali del P. Antoine Le Gaudier (1572-1622), un altro istruttore francese dell'epoca[13]. Essi rendevano possibile non soltanto una lettura comparativa semplice con il pensiero di Lallemant, ma facevano luce anche sulla ricezione più larga delle norme del governo romano della Compagnia nel contesto francese. Si poteva quindi valutare come e in quale misura le disposizioni legislative di Acquaviva sul Terzo Anno dei gesuiti s'incarnarono nel pensiero dell'uno e dell'altro formatore.

2.3. Analisi storico-istituzionale del carisma gesuitico

Il confronto del pensiero di Lallemant con quello del Generale Acquaviva ha aperto una terza pista di ricerca, che chiamerei analisi istituzionale e storica del carisma gesuitico. Infatti, la *Dottrina spirituale* si è dimostrata non soltanto come un documento della formazione finale dei gesuiti, ma addirittura come una visione sull'identità gesuitica in mezzo a una forte crisi spirituale e disciplinare[14]. Essa colpì la Compagnia di Gesù per più di trent'anni a cavallo dei secoli XVI e XVII e le sue tracce erano ancora ben presenti nelle frequenti critiche che Lallemant indirizzava ai gesuiti poco spirituali.

La mancanza di una formazione spirituale adatta e la rapida dispersione nei molteplici impegni apostolici suscitarono nei gesuiti uno spirito mondano e attivistico. Una parte notevole dell'attività legislativa ed epistolare del Generale Acquaviva fu destinata proprio a rimediare a questa crisi multiforme e a generare una *renovatio spiritus* nei ranghi dei gesuiti. Di conseguenza, ho dovuto studiare una quantità considerevole dei documenti di Acquaviva (ordinamenti, istruzioni e lettere). Lo studio ha messo in rilievo che il programma di rinnovo spirituale imposto dal Generale fu motivato dal paragrafo [813] delle *Costituzioni* della Compagnia. Esso tornava spesso come un *leitmotiv* nelle sue lettere, ma anche nella *Dottrina* di Lallemant in varie forme parafrasate.

La Cost. [813] cerca di mantenere la priorità dei mezzi spirituali (virtù e preghiera) che uniscono il gesuita a Dio al di sopra dei mezzi naturali (doni umani, studi, ecc.) che lo dispongono a svolgere bene la sua missione al servizio degli uomini. Per Lallemant, il mezzo spirituale principale dell'unione divina è la virtù della purezza del cuore che si acquista con la custodia del cuore («garde du coeur»). Lallemant attinge quest'ultima dalla tradizione dei Padri del Deserto, la cui lettura – insieme ad altri autori medievali e moderni – fu proprio raccomandata da Acquaviva. La custodia del cuore è l'attenzione costante ai pensieri, una forma aggiornata dell'antica «nepsis» (sobrietà della mente) che rende possibile un rapido discernimento delle mozioni spirituali[15], al fine di seguire quelle dello Spirito Santo.

[13] A. Le Gaudier, *De natura et statibus perfectionis. Opus posthumum*, Paris 1643.

[14] Cf. M. de Certeau, *Fabula mistica: la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Milano 2008, 281-317.

[15] A questo proposito, il P. Dominique Salin parla di un discernimento «in tempo reale» (*discernement en temps réel*), differente da quello retrospettivo di Ignazio (*discernement rétrospectif*) che si pratica nell'esame generale degli *Esercizi spirituali* (n° 43). Cf. *Doctrine spirituelle* (Introduction), 36-43.

È proprio per mezzo del paragrafo [813] che ho potuto evidenziare la convergenza tra il rinnovamento di Acquaviva e il pensiero di Lallemant. Inoltre, è diventato chiaro che la fedeltà di Lallemant al carisma del fondatore passava proprio tramite lo stesso paragrafo delle *Costituzioni*, molto di più che attraverso l'interpretazione dei grandi paradigmi degli *Esercizi spirituali*. Essi non mancavano certamente nel suo pensiero, ma non erano loro a dargli la connotazione principale.

La spiritualità di Lallemant, centrata sulla purezza del cuore e sulla docilità alle mozioni dello Spirito, si è rivelata così come risposta alla crisi spirituale dell'identità gesuitica e come una interpretazione francese della riforma spirituale imposta dal Generale Acquaviva. Lallemant integrò nel suo pensiero non soltanto la tradizione del Deserto, ma anche alcune idee di Agostino, di Tommaso d'Aquino, dei mistici del Nord, della mistica di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce. Tale «input» mistico e contemplativo, tratto da altre spiritualità e iniettato nel carisma gesuitico, serviva a Lallemant proprio come una sorta di calmante per gli eccessi dell'attivismo gesuitico.

2.4. Contesto socio-politico della Compagnia nella Francia dei primi Borbone

Per comprendere meglio tale attivismo – oltre le sue dimensioni provenienti dalla novità del carisma gesuitico – ho dovuto aprire una quarta pista di ricerca, studiando il contesto storico dei gesuiti francesi all'inizio del Seicento. La loro situazione precaria di fronte alle istituzioni gallicane e la loro dipendenza crescente dalla casa reale dei Borbone facevano comprendere i motivi politici del loro attivismo, particolarmente un forte impulso a dimostrare la loro utilità per la monarchia tramite i molteplici impegni educativi e religiosi.

La *Dottrina spirituale*, un testo apparentemente innocuo o insignificante dal punto di vista storico-politico dell'epoca, si rivelava come una piccola miniera d'oro per la comprensione dell'intreccio tra spiritualità e politica. Si rintracciavano così fenomeni tipicamente politici nell'emergere della spiritualità di Lallemant: una resistenza sottile alla sovrasacralizzazione del potere regale (tratto caratteristico della monarchia assoluta francese emergente), critiche verso i gesuiti politicamente troppo impegnati, un passare quasi sotto silenzio del legame istituzionale della Compagnia con il papa (silenzio ben comprensibile nel contesto gallicano) e un benevole discernimento politico delle alleanze protestanti di Luigi XIII, fatte sotto la spinta del Cardinale Richelieu.

Conclusione

Spero che con questa relazione io abbia potuto far rilevare le differenze risultanti dai metodi monovalenti e polivalenti dello studio della spiritualità gesuitica. Una ricerca monovalente arriva spesso ad ideologizzare le figure e le idee spirituali dei gesuiti di una volta, e attribuisce loro una fedeltà atemporale-sovrastorica al carisma del fondatore. La ricerca polivalente-interdisciplinare, invece, aiuta a incarnare la loro spiritualità nel contesto socio-culturale, politico e spirituale. Inoltre, dà la prova che la fedeltà al carisma può andare insieme a un attaccamento relativamente scarso ai documenti fondazionali,

che in seguito sembreranno indispensabili agli occhi di una generazione futura per garantire la continuità tra di loro e l'origine del carisma.

Applicare un metodo polivalente allo studio della spiritualità della Compagnia di Gesù significa superare gli unilateralismi di una certa «spiritualità ignaziana» che pretende di estendersi al di là dei confini spirituali, istituzionali e apostolici dell'Ordine dei gesuiti, ma che, in realtà, rimane troppo – talvolta servilmente – piegato agli elementi paradigmatici degli *Esercizi spirituali*, rischiando così di ignorare la multidimensionalità della spiritualità dell'Ordine. Studiare una «spiritualità gesuitica», legata ai vari contesti storici, politico-sociali e culturali della Compagnia di Gesù, può invece rivelare una ricchezza multiforme e uno spirito paradossalmente più universale di quello che oggi viene spesso identificato come «ignaziano». Uno spirito autenticamente «ignaziano» dovrebbe essere ritrovato – grazie ai metodi polivalenti – nella formula audace di Louis Lallemant: «Lo spirito della Compagnia ci rende così indipendenti, che possiamo fare nostro lo spirito degli altri Ordini, e le loro devozioni senza contravvenire in nulla allo spirito della Compagnia, il quale, a motivo della sua universalità, è compatibile con tutti gli altri.»[16]

[16] *Dottrina spirituale*, 419.

La mimesi come terreno comune per la spiritualità e la teologia spirituale

di David B. Perrin[*]

Introduzione[1]

Paul Ricoeur definisce le metafore particolarmente importanti nel lavoro di scoperta e costruzione di nuove conoscenze[2] e nuovi modi di essere nel mondo. Indica il discorso poetico - discorso di primo ordine - e il suo uso di metafore per costruire un nuovo significato e aprire aspetti della realtà precedentemente sconosciuti.[3] È questa comprensione dinamica della metafora e del suo uso nello sviluppo della teoria mimetica che può servire come terreno comune per i ricercatori sia nella spiritualità cristiana che nella teologia spirituale. Questi due sono campi di studio separati ma correlati. Per iniziare l'analisi di come la metafora e la teoria mimetica si uniscono in entrambi i campi di studio, esaminiamo prima l'oggetto e il metodo generalmente adottati da ciascuno.

Oggetto e metodo nella spiritualità cristiana

La spiritualità cristiana rivendica un quadro ermeneutico per la sua metodologia di ricerca[4] per far avanzare il suo duplice obiettivo non solo la scoperta di nuove conoscenze ma anche la scoperta della possibilità di nuovi modi di essere nel mondo.

La spiritualità cristiana vede come oggetto formale lo studio dell'esperienza come esperienza e si affida alla metodologia ermeneutica per studiare il fenomeno dell'esperienza umana come registrato in opere di ogni genere. Fa appello a una vasta gamma di discipline per raggiungere questo compito, compresa la teologia, in due modi. Innanzitutto, la teologia funge da disciplina di secondo ordine: vale a dire, fornisce un quadro

[*] David B. Perrin, Ph.D., Full Professor, St. Jerome's University, Waterloo, Canada; *dperrin@uwaterloo.ca*

[1] Le traduzioni in lingua straniera sono quelle dell'autore.

[2] Bisogna fare attenzione a non dare un senso troppo restrittivo alla parola "conoscenza" in questo contesto. Conoscenza qui si intende riferirsi all'intera gamma di conoscenza ed esperienza umana che include la sensibilità al razionale, nonché all'intuitivo, all'affettivo e al cognitivo.

[3] "Dobbiamo quindi smantellare il regno degli oggetti per lasciare, e permettere di essere pronunciati, la nostra primordiale appartenenza a un mondo in cui abitiamo, vale a dire, che ci precede e riceve l'impronta delle nostre opera". Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* (Toronto: University of Toronto Press, 1977), 306.

concettuale per il discorso normativo in relazione alla fede e al credo cristiano. Tuttavia, la teologia non è né Divulgazione divina né esperienza vissuta come risposta all'attuale divulgazione di Dio. Pertanto, la teologia può essere una finestra per aiutarci a comprendere i dati del primo ordine raccolti sotto la rubrica della divulgazione di sé in corso di Dio, ma non limitare tale comprensione alle attuali conoscenze. In questa modalità, la teologia agisce come uno strumento ermeneutico, forse uno dei tanti, per sondare la natura poetica del discorso di primo ordine e il potenziale rivelatore divino che detiene.

Come tale, la metodologia della spiritualità cristiana indaga e studia criticamente la vasta gamma di esperienze umane, come registrato in "testi" di ogni tipo. Ricoeur include qualsiasi opera di cultura come "testi": vale a dire "qualsiasi espressione inscritta dell'esistenza umana, sia che si tratti di testo scritto, partitura musicale, pittura, statuaria, simbolo, immagine, architettura o altre forme d'arte".[5] Lungi dall'essere essendo curiosi resti del passato, i testi hanno una funzione da svolgere quando vengono riportati alla realtà.[6] Tutti questi mezzi - questi testi - "parlano" e possono essere "letti / interpretati", e in tal modo hanno il potenziale per rivendicare la verità sulla vita e sulla realtà da cui provengono. Incontriamo tutti questi "testi" nel ricco patrimonio di tracce lasciate da scrittori, pittori, scultori, musicisti, scrittori di icone e così via, nella spiritualità cristiana. Data la comprensione dei testi di Ricoeur, nessuno di questi deve essere respinto o visto come irrilevante nella ricerca sulla spiritualità cristiana.

Oggetto e metodo nella teologia spirituale

La teologia spirituale,[7] descritta in modo classico da due eminenti scrittori, Adolphe Tanquerey[8] e Reginald Garrigou-Lagrange,[9] vede anche il suo principale oggetto di "espe-

[4] Si veda David B. Perrin, "Metodologia ermeneutica nella spirtualità cristiana: fenemenologia e interdisciplinarità," Anno 10 Numero 1 (2017), *Mysterion: Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale*, 5-21.

[5] David Perrin, *Studying Christian Spirituality* (New York: Routledge, 2007), 188. Si veda Perrin, "Questions of Text," nel Perrin, *Studying Christian Spirituality*, 185–218 e Margaret R. Miles*, Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture* (Boston: Beacon Press, 1985), e P. Joseph Cahill, *Mended Speech: The Crisis of Religious Studies and Theology* (New York: Crossroad, 1982).

[6] Paul Ricoeur, "What Is a Text? Explanation and Understanding" e "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text," nel *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1991), 105–24; 144–67. David Pellauer descrive la nozione di "testo" di Ricoeur nel modo seguente: "Portandolo al limite, l'intera esistenza umana diventa un testo da interpretare". "The Significance of the Text in Paul Ricoeur's Hermeneutical Theory," nel *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Charles E. Reagon, ed. (Athens, OH: Ohio University Press, 1979), 98–114: 109.

[7] Invece della duplice divisione classica di "teologia ascetica" e "teologia mistica", Joseph de Guibert usò il termine "teologia spirituale" nel lontano 1926. Si veda Joseph de Guibert, *Theologia spiritualis, ascetica et mystica: quaestiones selectae in praelectionum usum* (Rome, 1926), trans. Paul Barrett, è Joseph de Guibert, *The Theology of the Spiritual Life* (New York: Sheed and Ward, 1953). Si veda Greg Peters, "On Spiritual Theology: A Primer," *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 4.1 (Spring 2011), 11.

[8] Adolphe Tanquerey, *The Spiritual Life: A Treatise on Ascetical and Mystical Theology*, trans. Herman Branderis, 2nd and rev. ed. (Tournai, Belgium: Desclé, 1930).

[9] R. Garrigou-Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life: Prelude of Eternal Life*, Vol. 1 e 2, trans. M. Timothea Doyle (St. Louis/London: Herder, 1947).

rienza" di studio - ma solo quelle esperienze che sono correttamente descritte come "religiose"[10] o che coinvolgono la coscienza religiosa come predeterminato da criteri dogmatici.[11] Già nel 2011, Greg Peters afferma: "Questa comprensione della 'teologia spirituale' appare coerente nella storia del genere e nella vasta gamma di trattati dedicati all'argomento."[12] Simon Chan chiarisce chiaramente questo punto: "La spiritualità è la realtà vissuta, mentre la teologia spirituale è la riflessione sistematica e la formalizzazione di quella realtà. In senso lato, si riferisce a un certo modo in cui tutte le riflessioni teologiche dovrebbero essere intraprese. Nel senso più stretto, si riferisce a un ramo distinto di studi teologici riguardanti i principi e le pratiche della vita Cristiana."[13] Chan continua dicendo che "Idealmente, non ci dovrebbe essere separazione tra teologia dogmatica e teologia spirituale".[14]

Secondo questa prospettiva, afferma Greg Peters, "non solo qualsiasi esperienza è importante nella teologia spirituale, ma solo quelle esperienze che sono il risultato del lavoro di Dio nella nostra vita, cioè solo esperienze teologiche evidenti (cioè quelle in cui la propria vita e l'opera di Dio si intersecano)".[15] Jordan Aumann lo rende esplicito: è "una partecipazione al mistero di Cristo attraverso la vita interiore della grazia, attuata dalla fede, dalla carità e dalle altre virtù cristiane".[16] Questo significa che il suo focus è su "autentico esperienza religiosa" come descritto da Charles Bernard.[17] Bernard indica i sacramenti della Chiesa, le Sacre Scritture e la Tradizione della Chiesa come veicoli primari per la mediazione di autentiche esperienze religiose.[18] La teologia spirituale, in una seconda fase, "studia l'organismo della vita soprannaturale, ... spiega le leggi del suo progresso e del suo sviluppo ... dall'inizio della vita cristiana alla sua fine".[19]

[10] Ad esempio, Tanquerey descrive così la metodologia nella teologia spirituale: "Il metodo sperimentale, chiamato anche descrittivo e psicologico, consiste nell'osservazione di fenomeni ascetici o mistici in se stessi o in altri, e nel classificarli, al fine di trarne i segni caratteristici peculiari di ogni stato, nonché le virtù e disposizioni proprie di loro." Tanquerey, *The Spiritual Life*, 12.

[11] L'approccio dogmatico è confermato da un altro noto teologo spirituale, Louis Boyer: "La teologia dogmatica ... deve sempre essere presupposta come base della teologia spirituale, anche se quest'ultima si occupa dei dati del primo solo nella relazione che intrattengono con la coscienza religiosa."Louis Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers, History of Christian Spirituality* I (New York: Seabury Press, 1963), viii.

[12] Peters, "On Spiritual Theology," 13.

[13] Simon Chan, *Spiritual Theology: A Systematic Study of the Christian Life* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988), 16.

[14] Chan, *Spiritual Theology*, 17.

[15] Peters, "On Spiritual Theology," 16.

[16] Jordan Aumann, *Spiritual Theology* (London: Sheed and Ward, 1980), 18.

[17] Charles A. Bernard, "The Nature of Spiritual Theology," nel *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, Kenneth Collins, ed. (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000), 231. Si veda anche Charles A. Bernard, *Traité de théologie spirituelle* (Paris: Éditions du Cerf, 1986).

[18] Bernard, "La natura della teologia spirituale", 231. Continua dicendo che "la spiritualità guarda necessariamente all'insegnamento comune della Chiesa per stabilire i suoi principi. Tutti concordano sul fatto che la teologia spirituale deve essere subordinata all'insegnamento della Chiesa..." Bernard, "La natura della teologia spirituale", 231.

[19] Antonio Royo Marin, *Teologia de la perfeccion Cristiana* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1954), 37. Vedi la versione inglese adattata e aggiornata: Antonio Royo Marin e Jordan Aumann, *The Theology of Christian Perfection* (Dubuque, IA: Priory Press, 1962).

Aumann fa eco a questa posizione classica quando afferma: "la teologia spirituale ... è una scienza delle verità della fede".[20] Egli articola la relazione tra teologia spirituale e teologia: "La teologia spirituale è quella parte della teologia che, procedendo dalla verità della rivelazione divina e l'esperienza religiosa delle singole persone, definisce la natura della vita soprannaturale, formula direttive per la sua crescita e sviluppo e spiega il processo attraverso il quale le anime avanzano dall'inizio della vita spirituale alla sua piena perfezione."[21]

Zas Friz sembra fare eco a questa posizione quando afferma che la teologia spirituale "...consiste nel considerare la spiritualità come lo studio dell'esperienza vissuta di trasformazione. Su questo orizzonte umano condiviso e indispensabile, altre dimensioni o dinamiche possono essere aggiunte in base alle esigenze di ogni singolo teologo."[22]

Punti di intersezione: spiritualità cristiana e teologia spirituale

Dal breve riassunto delle descrizioni dell'oggetto e del metodo di ricerca della spiritualità cristiana e della teologia spirituale sopra indicati, possiamo avanzare almeno tre principali strategie metodologiche che si intersecano nel lavoro del ricercatore in entrambi i campi:

1. L'esperienza umana e la sua natura rivelatrice sono l'oggetto principale di studio, come registrato in varie modalità, e quindi accessibile al ricercatore;
2. Esiste una relazione primaria con la teologia intesa sia come "vita teologica"[23] che come contenuto dottrinale;
3. L'ermeneutica è accettata come un quadro interpretativo che aiuta a sondare sia l'esperienza umana sia i risultati della teologia.

Mi affretto ad aggiungere che i tre punti precedenti non costruiscono tanto una solida base di accordo sulla metodologia quanto riflettono intersezioni metodologiche che aprono un forum per ulteriori discussioni. Ognuno dei tre punti potrebbe essere sviluppato ampiamente per chiarire come la metodologia della teologia spirituale e della spiritualità cristiana si intersecano invariabilmente in tutte queste dimensioni, ma questo non è lo scopo della presentazione attuale.

[20] Aumann, *Spiritual Theology*, 23.

[21] Aumann, *Spiritual Theology*, 22. Questo esatto testo che definisce la teologia spirituale è visto anche in Bernard, "The Nature of Spiritual Theology", 234. Quest'ultimo riferimento è una ristampa dell'articolo di Bernard del 1995 che porta lo stesso nome nel *Compendium of Spirituality: Volume One*, Emeterio De Cea, ed. (New York: Alba House, 1995), 61–76. È sostanzialmente lo stesso testo (tradotto) trovato in Royo Marin, *Teologia de la perfeccion Cristiana*, 37. Vediamo quindi che esiste un ampio consenso, per un lungo periodo di tempo, riguardo alla natura e alla definizione della teologia spirituale.

[22] Rossano Zas Friz de Col, s.j., "Christian Spirituality and Spiritual Theology in a Globalized World," *Spiritus* 16.2A (2016), A126.

[23] Qui la "vita teologica" è intesa come vita vissuta sotto l'impulso dello Spirito Santo e delle virtù cristiane di fede, speranza e carità.

L'interesse qui è quello di proporre un punto di terreno comune che si trova al di là di loro e che, inevitabilmente, i ricercatori devono confrontarsi o almeno prendere in seria considerazione indipendentemente da quale campo di studio piantano la loro matrice metodologica.

Quello che sto suggerendo come base comune sia nella teologia spirituale che nella spiritualità cristiana è il concetto di mimesi come parte integrante di entrambi. Entrambi i campi di studio coinvolgono la qualità mimetica della vita che, a sua volta, coinvolge il mondo come lo conosciamo (mondo percepibile) e il mondo della trascendenza (il mondo mentre sta emergendo). Cosa significa questo? Una risposta preliminare a questa domanda può essere trovata restituendo alla mia l'ermeneutica filosofica di Paul Ricoeur.

Ricoeur suggerisce che gli eventi della vita possono essere organizzati dinamicamente in una trama - un processo che chiama "*emplotment*".[24] La mimesi, sia che si traduca per "imitazione" o "ri-presentazione", si riferisce all'attività mimetica, "il processo attivo di imitando o rappresentando qualcosa".[25] È questa attività che Ricoeur definisce come "*emplotment*". La mimesi è una produzione feconda che si traduce nella produzione di "testi" di ogni tipo che, a loro volta, aprono nuove possibilità di vita.

Ermeneutica basata sulla mimesi

Secondo Ricoeur, un approccio ermeneutico, basato sulla teoria mimetica, alla ricerca nella teologia spirituale e nella spiritualità cristiana non coinvolge un passato morto, come studiato nei resti storici del passato, ma piuttosto impegna il passato in modo dinamico nel presente, tale che il soggetto sia portato in un nuovo futuro. Sia la teologia spirituale che la spiritualità cristiana detengono altrettanto importante il potere trasformativo dei loro campi di studio. Nell'ermeneutica di Ricoeur quadro, entrambi studiano (sia intenzionalmente o meno) l'essere umano (*Dasein*)[26] come impegnato nella rappresentazione della recitazione e dell'essere umano attraverso l'attività di "*emplotment*".

Cosa viene riproposto attraverso l'attività di "*emplotment*"? Dalla poetica di Aristotele, Ricoeur risponde a questa domanda: la mimesi è l'imitazione o la riproposizione dell'azione umana. La mimesi cattura un impegno significativo e attivo nella vita. Ricoeur afferma: "L'azione è il 'costrutto' di quella costruzione [della vita] in cui consiste l'attività mimetica."[27]

[24] Paul Ricoeur, *Time and Narrative I* [*TN I*] (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 33.

[25] Ricoeur, *TN I*, 33.

[26] Martin Heidegger suggerisce che *Dasein* (essere umano) scopre se stesso, e in questa propensione l'unicità dell'essere umano viene esplicito . Il rivoluzionario libro di Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (*Being and Time*), pubblicato nel 1927, definisce il quadro per questa conclusione. Thomas Langan coglie in modo succinto la posizione di Heidegger in questo modo: "Poiché sa che morirà, Dasein prende possesso, come nessun'altra cosa, del corso del suo destino personale, anche prima che sia effettivamente realizzato. Di conseguenza, quando Heidegger parla di Dasein come Essere-verso-morte (*Sein-zum-Tode*), segnala l'autocontrollo finito che caratterizza l'essere libero che nel proiettare se stesso spiega la realtà del proprio destino." Thomas Langan, *The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existential Phenomenology* (New York: Columbia University Press, 1959), 32.

[27] Ricoeur, *TN I*, 35.

Ciò che è importante in questo approccio alla ricerca sulla vasta gamma di opere studiate in teologia spirituale e spiritualità cristiana è capire che "*emplotment*" è un'imitazione delle strutture fondamentali dell'azione umana, non un'imitazione dell'essere umano che agisce o fa in particolari casi storici. Testi o opere, riferendosi d'ora in poi con queste parole all'intera gamma di produzioni sopra menzionata, non sono semplici riflessi di una vita individuale, ma coinvolgono le strutture della vita stessa. Ricoeur suggerisce che l'azione umana ha una struttura universale e quindi la trama tipica viene prima di tutto; i nomi vengono aggiunti in seguito.[28] Sia la teologia spirituale che la spiritualità cristiana non possono fare a meno di affrontare questa comprensione più profonda delle dinamiche degli esseri umani che lottano per la comprensione di sé e la scoperta di sé attraverso le produzioni, le opere, la vita e l'attività umana.

Tuttavia, non tutti i tipi degli opere sono ugualmente in grado di raggiungere allo stesso modo il *Lebenswelt* [il "mondo della vita" di Edmund Husserl] del soggetto storico.[29] Il discorso concettuale è particolarmente messo in discussione in questo senso. Il discorso concettuale, che pone in evidenza la chiarezza e la coesione logica come suoi obiettivi, è sfidato a fare affermazioni di verità sulla realtà, in particolare la realtà ultima. Il discorso concettuale - nel nostro caso, l'esempio pertinente è la teologia nel suo quadro dottrinale - è una forma di discorso di secondo ordine, poiché deve la sua esistenza a qualcosa di precedente. Prima che "qualcosa" sia descritto, deve avere una qualche forma di esistenza. Il discorso concettuale nomina la realtà così come è osservata.

Ma la verità trae la sua veracità dal discorso del primo ordine - quello del discorso poetico: nel nostro caso, l'esempio rilevante è la vita vissuta all'interno del mistero chiamato Dio. Il discorso poetico comprende la sfida di nominare la realtà così come viene vissuta nella sua profondità trascendente. È il discorso poetico, noto anche come discorso metaforico, che svolge questo compito, secondo Ricoeur.[30] È la metafora che collega il soggetto umano all'intera realtà, e non i suoi frammenti parziali come nominati e organizzati in un discorso concettuale.[31]

I testi poetici, attraverso l'uso di metafore, parlano del mondo e hanno una particolare capacità di costruire nuovi significati e di aprire aspetti precedentemente sconosciuti della realtà.[32] Quindi, attraverso testi poetici, attraverso metafore, "pensiamo" oltre i limiti concettuali dell'esistenza umana. Le metafore creano "modelli" di come sono "le strutture più profonde della realtà", ma non rivelano ciò che "sono". Pertanto,

[28] Ricoeur, *TN I*, 36.

[29] Come osserva John van den Hengel: "Non tutte le lingue [opere] sono ugualmente in grado di far emergere il *Lebenswelt* [il" mondo della vita "di Edmund Husserl]. Né il linguaggio scientifico né il linguaggio della descrizione sono privi di importanza ontologica, ma operano a un livello di conoscenza che tenta di controllare il linguaggio." John van den Hengel, *Home of Meaning: The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur* (Lanham, MD : University of America Press, 1982), 57.

[30] Si veda Paul Ricoeur, "Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics," nel *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 165–81).

[31] Questa posizione è in diretto contrasto con de Guibert, che afferma: "Metafore e similitudini ... prenderanno il posto di solide ragioni fondate sulla rivelazione e saranno facilmente attratte dalla novità ..." de Guibert, *The Theology of the Spiritual Life*, 17.

[32] Ricoeur, *TN I,* 80. Guarda anche: Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 247-8.

al fine di collegare la ridescrizione della realtà a livello poetico con il livello ontologico, Ricoeur metaforizza il verbo "Essere". Suggerisce che al "vedere come" (realizzato con il lavoro della metafora) venga dato pieno significato ontologico. Il "vedere-come" è quindi correlato con "essere-come". Questo è il lavoro referenziale del discorso poetico o della narrazione in generale e della metafora in particolare.

Il lavoro di divulgazione di "Essere" è reso possibile attraverso la distruzione di riferimenti ostensivi mediante riferimenti metaforici. Il riferimento diviso della metafora sposta il lettore dal livello letterale a quello figurativo, dal livello di "è" al livello di "è come".[33] Ricoeur quindi mette in relazione il vedere-come attraverso la metafora satura di opere poetiche con l'essere-come nella realtà.[34] Ciò che è in gioco nei quadri ermeneutici in uso sia nella spiritualità cristiana che nella teologia spirituale non è semplicemente l'interpretazione testuale in tutte le sue modalità, ma l'interpretazione dell'esistenza.[35]

Il discorso poetico, quando usiamo il termine per descrivere la auto-realizzazione o "*emplotment*" umana, non indica una celebrazione dell'opera stessa, né una celebrazione del mondo materiale di per sé, cioè con ciò che è grossolanamente dimostrabile. Le opere poetiche parlano del mondo, è vero, ma non solo del mondo materiale degli oggetti. Il discorso poetico parla anche del mondo della trascendenza - quel mondo al quale apparteniamo primordialmente, ma non sappiamo ancora nella sua pienezza. Sia la spiritualità cristiana che la teologia spirituale si sforzano di aprirsi e dare un nome a questo mondo in modo tale da essere sempre più saldamente inseriti in esso. I testi poetici parlano sia di oggetti che di trascendenza, ma anche quando parlano di oggetti lo fanno in modi che ci fanno riflettere su quegli oggetti in modo giornalistico.

Questo è il motivo per cui l'analisi della mimesi di Ricoeur è rilevante per i ricercatori sia in teologia spirituale che nella spiritualità cristiana. La spiritualità cristiana e la teologia spirituale riguardano il sondaggio, l'esplorazione e l'immbo oggetti di percezione o di riferimento indiretto a entità fisiche per riferirsi a quella realtà che si trova oltre i sensi umani.[36] Questo per dire che il discorso poetico rende possibile, in un modo particolare, l'accesso alla natura trascendentale della vita. Se il fare poetico è una mimesi dell'azione umana, e questo fare poetico deve avere un impatto sull'esistenza umana, deve puntare oltre se stesso: cioè, deve fare riferimento alla realtà oltre se stessa.

[33] Si veda Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, TX: Texas Christian University Press, 1976), 68.

[34] "Il linguaggio poetico non dice letteralmente cosa sono le cose, ma come sono. È in questo modo obliquo che dice ciò che sono." Paul Ricoeur,"Biblical Hermeneutics ", *Semeia: Experimental Journal for Biblical Criticism* 4 (1975), 27–148: 88.

[35] Ricoeur prende questa "svolta ontologica" in risposta alla *Sein und Zeit* di Martin Heidegger, menzionata sopra. Il passaggio alla metodologia ermeneutica che ebbe luogo con Heidegger è essenzialmente uno che in precedenza si occupava di epistemologia (significato testuale o cosa si può sapere dai testi) a uno focalizzato sulle questioni dell'ontologia fondamentale (il significato dell'esistenza umana, cioè di *Dasein* o il significato di essere). Si veda Paul Ricoeur, "The Task of Hermeneutics", *Philosophy Today* 17 (1973), 120.

[36] Si veda Paul Ricoeur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," *Harvard Theological Review*, 70:1–2 (1977), 1–37: 23–24.

Il pregiudizio che il solo discorso scientifico scopre e descrive la realtà è quindi messo in discussione. Ricoeur afferma che la delimitazione tra composizione poetica (enunciazione metaforica) e narrativa ("*emplotment*") è instabile, e conclude che esiste "una vasta sfera poetica che include enunciazione metaforica e discorso narrativo".[37] Pertanto, i testi prodotti all'interno delle tradizioni cristiane e di altri le tradizioni religiose hanno un ruolo importante nella produzione della conoscenza umana oltre a quelle prodotte, ad esempio, dalle metodologie razionaliste post-illuministiche. In quanto soggetti del cogito cartesiano e totalmente immersi nel razionalismo illuminista, la verità è stata troppo solidificata all'interno del concettuale piuttosto che del poetico. Anche la ricerca nella spiritualità cristiana e nella teologia spirituale deve prendere sul serio questa intuizione, indagando sempre più a fondo del concettuale (discorso di secondo ordine) per sondare il poetico (discorso di primo ordine).

Per i cristiani, questa verità linguistica è particolarmente rilevante quando cerchiamo di nominare e approfondire la verità del Dio trascendente che esce dalle nostre vite. Secondo Ricoeur, la mimesi è operativa all'interno di un mondo non materiale che viene dato e contemporaneamente creato attraverso l'attività selettiva del testo e il suo successivo incontro con il lettore / la comunità della lettura. La divulgazione di questo mondo attraverso i riferimenti non ostensivi del discorso poetico crea così nuove possibilità nella vita del destinatario del testo, poiché la presenza di Dio è sempre più percepita nell'esistenza quotidiana. Attraverso "*emplotment*", il "creatore della trama" è in grado di riconfigurare e rendere trasparente "la nostra esperienza temporale confusa, informe e al limite del muto".[38] L'abolizione nel discorso poetico del riferimento diretto agli oggetti e al mondo materiale come noi razionalmente conoscerlo (che successivamente porta al nostro tentativo di controllarlo e manipolarlo) "permette al mondo della nostra radice originaria di apparire".[39]

Per i cristiani, questo mondo originario è una vita in Dio: creato da Dio, sostenuto da Dio e portato alla pienezza della felicità (*eudemonia*) da Dio. L'esclusiva capacità referenziale del discorso poetico ci inserisce nel nostro radicamento originario e ci porta in mondi ai quali, a questo punto, non abbiamo avuto accesso in precedenza. Ricoeur suggerisce che siamo "diventati ciechi rispetto a queste modalità di radicamento e appartenenza (appartenenza) che precedono la relazione di un soggetto con gli oggetti" poiché abbiamo ratificato, in modo acritico, un certo concetto di verità.[40]

La verità delle affermazioni metaforiche è quella che è animata nella vita del lettore o della comunità di lettura, piuttosto che ciò che è soggetto al criterio scientifico di verifica. Come afferma Ricoeur: "L'argomento centrale è che, rispetto alla rivelazione della realtà, la metafora è al linguaggio poetico ciò che il modello è al linguaggio scientifico".[41]

[37] Ricoeur, *TN I*, xi. Qui Ricoeur afferma che esiste una letterarietà di tutto il linguaggio, incluso quello del discorso speculativo o concettuale. Per Ricoeur, tutte le lingue hanno qualità mimetiche. Vedi anche Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 154–57.

[38] Ricoeur, *TN I*, xi.

[39] Ricoeur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," 26.

[40] Paul Ricoeur, "Naming God," *Union Seminary Quarterly Review* 34, no. 4 (1979), 218.

[41] Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 240.

La realtà viene estratta dal nascondimento attraverso il discorso metaforico, che si rivela nella verità metaforica: la verità-essere-presente nella vita di un essere umano.[42] La verità metaforica non rivendica la divisione della verità assoluta dominante e la violenza ad essa associata. Piuttosto, la verità metaforica rivendica la verità attiva nel fiorire umano, sia a livello personale che a livello comunitario. Ricoeur afferma che ciò è vero poiché la metafora crea riferimenti indiretti su molti livelli, incluso quello dell'umore.[43]

Sensazione o "umore" come metodo integrale di ricerca

Il sentimento o lo "stato d'animo" fanno riferimento a uno "'stato d'anima' ... un modo di trovare o percepire se stessi nel mezzo della realtà."[44] Il sentimento, quindi, è rivelatore e fornisce accesso a un livello di realtà diverso da quello concettuale. Il sentimento è virtuale in un testo, una parte del senso del testo, ma questo sentimento diventa effettivo nel lavoro di interpretazione ed è produttivo nella vita del destinatario del testo.[45] I sentimenti non sono semplicemente soggettivi in senso psicologico, per esempio, quando un individuo reagisce a eventi o stati mentali; secondo Ricoeur, sono anche un modo per conoscere la realtà e inserirsi in essa in un modo nuovo.[46] Attraverso l'interazione dinamica di una rete di metafore che sospendono il mondo di riferimenti ostensivi, è possibile un nuovo "stato d'anima".

Siamo così condotti a una nota cautelativa per i ricercatori di spiritualità cristiana e teologia spirituale: interpretare i testi troppo rapidamente all'interno di strutture concettuali conosciute o categorie teologiche rischia di chiudere il testo senza consentire l'emergere di nuovi significati, che includono la costruzione di "umore" nel processo interpretativo. L'ermeneutica testuale di Ricoeur è quindi chiaramente un'ermeneutica non delle verifiche epistemologiche, ma della prassi. Ciò mette in discussione il valore di verità normalmente compreso di una serie di testi usati nella vita cristiana e la comprensione di sé sia degli individui che delle comunità, per consentire nuovi significati e nuovo essere (nuova appropriazione del testo nella vita del lettore / comunità di lettura) alla superficie.

Nell'ambientazione ermeneutica di Ricoeur, la descrizione dell'esperienza attraverso il linguaggio fornisce l'esperienza, un'esperienza che altrimenti non esisterebbe. Comprendere l'azione umana narrata, cioè raccogliere intelligibilità dai suoi simboli e dalle sue immagini, è allo stesso tempo "illuminare la nostra situazione o, se vuoi, interpolare tra i predicati della nostra situazione tutti i significati che fanno un *Welt* del nostro

[42] Si veda Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 254-55.

[43] Ricoeur si riferisce alla "mimesi lirica" come ad avere la capacità di articolare la verità e la realtà attraverso "i cosiddetti umori". Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 305.

[44] Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 229.

[45] Si veda, Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 245-46.

[46] "Il sentimento ha uno stato ontologico diverso dalla relazione a distanza; favorisce la partecipazione alle cose." Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 246.

Umwelt."[47] Questa è la funzione cruciale della mimesi che la spiritualità cristiana e la teologia spirituale condividono. Prendiamo un più profondo, seppur breve, osserviamo la dinamica di attività mimetica.

Mimesis$_1$, Mimesis$_2$ e Mimesis$_3$

La dinamica della mimesis è separato in tre modalità ancora intersecano distinti. Nomi Ricoeur questi mimesis$_1$, mimesis$_2$, e mimesis$_3$.[48] La mimesi$_1$ si riferisce al mondo dell'azione umana significativa prima che questo mondo venga interpretato attraverso la realizzazione di opere umane. E 'il mondo della nostra radicamento originaria di cui in precedenza. Mimesis$_2$ si riferisce alla realizzazione di opere che interpretano e organizzano il campo dell'azione umana significativa. Ricordate che queste opere non solo sono scritti i testi, ma l'intera gamma di produzioni poetiche. In questo atto, il noema della realtà sono configurati e "spettacolo" attraverso l'iscrizione. Nel successivo atto di interpretazione, indicato come mimesi$_3$, si possono appropriare di nuove possibilità di azione e conoscenza umana.[49] Per dirla brevemente, la realtà è configurata attraverso la composizione di opere in modo tale che l'esperienza viene oggettificata e resa disponibile per gli altri attraverso successivi atti di interpretazione. Attraverso la mediazione di opere, aspetti della realtà che sono finora sconosciuti diventano disponibili. Per dirla in parole semplici, metafore "insegnare".

Anche il compositore dell'opera, in quanto primo "lettore", può beneficiare della produzione in quanto configura e rende accessibile l'esperienza altrimenti muta del suo essere-nel-mondo. Specificamente, allora, ciò che è mediata dall'atto di composizione? In breve, la mimesi$_2$ media tra le "profondità opache della vita, della recitazione e della sofferenza"[50] del creatore dell'opera e la ricezione dell'opera da parte del suo interprete successivo.

La trappola di "metafore morte"

È qui che la metodologia di ricerca nella spiritualità cristiana e la teologia spirituale hanno il potenziale per sovrapporsi e divergere. Entrambi sono sensibili a ciò che Rico-

[47] Paul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text," nel *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1991), 149.

[48] L'arco completo di attività mimetica (mimesi$_1$, mimesi$_2$ e mimesi$_3$) è descritto in dettaglio nel David Perrin, "Mimesis: The Substructure of Hermeneutical Methodology in Christian Spirituality", *Studies in Spirituality* 28 (Nijmegen, Netherlands, 2018), 85-115; vedi in particolare 99-113.

[49] Come indicato prima, bisogna fare attenzione a non dare un senso troppo restrittivo alla parola "conoscenza" in questo contesto.

[50] Ricoeur, *TN I*, 53. Questa espressione di Ricoeur emerge dal suo studio sul concetto di inconscio di Sigmund Freud. Vedi Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (New Haven, CT: Yale University Press, 1970), in particolare il cap. 3, "Instinct and Idea in 'Papers on Metapsychology'," 115–51.

eur chiama "metafore morte".[51] Le "metafore morte" sono espressioni linguistiche che sembrano essere al di là di ulteriori pensieri critici. Pertanto, le "metafore morte" sono suscettibili di essere utilizzate nell'indottrinamento. Ma la metafora - e per Ricoeur, tutta l'espressione linguistica è metaforica - "forza il pensiero concettuale a pensare di più"[52] in resistenza alla chiamata della sirena di un significato fisso assoluto. "La metafora sta vivendo in virtù del fatto che introduce la scintilla dell'immaginazione in un 'pensare di più' a livello concettuale. Questa lotta per 'pensare di più', guidata dal 'principio vivificante', è 'l'anima' dell'interpretazione".[53]

La spiritualità cristiana e la teologia spirituale possono cadere in preda alla tendenza ad atterrare in modo così solido su idee chiare e concise che non riescono a prendere sul serio la capacità del linguaggio di uscire dai confini che ci siamo imposti attraverso processi di pensiero razionale. L'indottrinamento può essere una trappola sia nella spiritualità cristiana che nella teologia spirituale. Le opinioni ristrette possono portare al licenziamento di prospettive concorrenti o alternative. "Da un lato, l'interpretazione cerca la chiarezza del concetto; dall'altro, spera di preservare il dinamismo del significato che il concetto mantiene e fissa."[54]

Qualunque sia la metodologia di ricerca adottata, si deve evitare la tendenza a rendere i risultati della ricerca così assoluti da chiudere il potenziale per la ricerca di proiettare lo sguardo sempre più ampiamente, poiché la grazia e l'autorivelazione di Dio continuano a sorprendere e provocare. Il tentativo di contenimento del discorso poetico (di primo ordine) attraverso il discorso speculativo (di secondo ordine) - concetti o concetti teologici, nel nostro caso - è impossibile, secondo Ricoeur.[55] Esiste sempre una tensione produttiva tra le due forme di discorso.[56] Nuove esperienze e nuovi modi di vedere il mondo - per il cristiano, tutti sotto l'impulso della grazia di Dio - preservano la morbidezza dei risultati della ricerca. Il mistero di Dio è troppo profondo per esaurire il pozzo della conoscenza a nostra disposizione in relazione all'attività rivelatrice di Dio nel nostro mondo.

Ricorda dalla sezione introduttiva di questo articolo che la mimesi comporta il processo di "*emplotment*", cioè come un atto di giudizio che interviene nel flusso e nel flusso della realtà per provocarne un'intensificazione e metamorfosi. Un'opera è resa comunicabile attraverso il suo radicamento in ciò che è già familiare, cioè nella tradizio-

[51] Ricoeur sostiene che le metafore stanno "vivendo". Anche quelle metafore che sono diventate comuni nell'uso e definite concettualmente possono essere un veicolo per "pensare un po 'di più". È il pensiero che mantiene la creatività del linguaggio. Per Ricoeur, la lingua è sempre viva. "La problematica della metafora morta è derivata e che la risposta richiesta è risalire la pendenza di questo tipo di entropia del linguaggio mediante un nuovo atto di discorso." Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 259.

[52] Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 303.

[53] Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 303.

[54] Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 303.

[55] Si veda Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 126-27.

[56] "La mia inclinazione è quella di vedere l'universo del discorso come un universo tenuto in moto da un'interazione di attrazioni e repulsioni ... [che] non si ferma mai in una conoscenza assoluta che subirebbe le tensioni." Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 302. Perfino i concetti, al punto da diventare "morti", sono suscettibili all'interpretazione per diventare ancora una volta "metafore viventi" o "discorsi viventi".

ne esistente, ma mette anche in evidenza ciò che non è familiare al fine di impostare il testo affinché funzioni nella mediazione di nuovi eventi di significato per gli altri persone. Nuove esperienze possono creare nuovi modi di guardare il mondo e animare anche le metafore più mortali, i concetti più solidi e le espressioni dottrinali.

Ricoeur descrive così una relazione tra tradizione e innovazioni all'interno di quella tradizione che sono destinate a lavorare in un testo per produrre un nuovo significato. La relazione - o, meglio, la dialettica - tra tradizione e innovazione viene anche definita "sedimentazione e innovazione".[57]

Come afferma Ricoeur, "*emplotment*" "riunisce fattori tanto eterogenei come agenti, obiettivi, mezzi, interazioni, circostanze, [e] risultati inaspettati".[58] Anche apparenti contraddizioni e inversioni nell'opera appartengono alla configurazione dell'evento significato. Ciò che sembra non appartenere insieme all'opera viene portato in un insieme unificato attraverso "*emplotment*". Ricoeur descrive questa caratteristica dell'*emplotment* come "discordanza concordante".[59] Questa caratteristica della mimesi$_2$ porta a importanti considerazioni metodologiche per la ricerca nella spiritualità cristiana e nella teologia spirituale. Le contraddizioni nei testi o nelle opere in fase di studio, le apparenti inversioni del pensiero, la giustapposizione di simboli artistici, la contraddizione con ciò che è già noto e così via, non dovrebbero essere scartate. Ciascuno, secondo Ricoeur, modella la significatività dell'opera.

La teoria ermeneutica di Ricoeur suggerisce che aporia in un'opera fa parte del riferimento metaforico della opera - di cosa tratta la opera in definitiva. Questa caratteristica di un'opera è particolarmente stimolante quando emergono incoerenze con le attuali comprensioni dottrinali nella cristianità. Le opere che fanno parte del corpo delle opere conosciute come "classiche" hanno avuto successo nell'aprire nuovi eventi significativi nella vita di una vasta gamma di comunità proprio perché il testo non si riduce facilmente al contenuto dottrinale (ciò che è già conosciuto), ma parla ad altri livelli di realtà - ancora una volta, importante per gli studi di spiritualità cristiana e teologia spirituale.

La necessità di essere aperti a nuove conoscenze

Se la spiritualità cristiana e la teologia spirituale, in quanto due campi di studio separati ma integralmente correlati, hanno come obiettivo l'indagine sull'esperienza dell'Al-

[57] "Una tradizione è costituita dall'interazione tra innovazione e sedimentazione. Alla sedimentazione devono essere riferiti i paradigmi che costituiscono la tipologia di ricaduta. Questi paradigmi sono emersi da una storia sedimentata la cui genesi è stata coperta." Ricoeur, *TN I*, 68.

[58] Questa produzione è come se fosse iscritta nell'opera. Ricoeur lo descrive come il mondo del testo che crea il "nuovo mondo" di possibilità di vivere attraverso l'atto di interpretazione: la mimesi$_3$. "Gli artigiani ... non producono cose ma quasi-cose; inventano l'as-se. E in questo senso, la mimesi aristotelica è l'emblema del cambiamento [décrochage] che, per usare il nostro vocabolario oggi, produce la "letterarietà" dell'opera ... ". Ricoeur, *TN I*, 45.

[59] Si veda Ricoeur, *TN I*, 42–45. In questa analisi, Ricoeur fa ancora una volta affidamento sulla poetica di Aristotele.

tro trascendente - un Altro che costantemente avventura in nuovi modi nel nostro mondo di tempo e spazio - il ricercatore deve essere in grado di indagare sull'ampia gamma di fenomeni senza respingerli prematuramente perché sono troppo nuovi o incoerenti con le attuali conoscenze.

Questo non vuol dire che "tutto va", ma lo studio ermeneutico completo deve essere fatto prima di giungere a conclusioni e decisioni. Da questo punto di vista, l'incongruenza nelle opere di teologia spirituale e di spiritualità cristiana non deve essere vista immediatamente come un ostacolo per capire di cosa tratta l'opera, ma piuttosto può essere proprio il mezzo o il veicolo che l'opera utilizza per mediare un nuovo significato.

Dato che stiamo in piedi nel tempo verso la morte, di fronte all'eternità, il compito delle produzioni poetiche è quello di mediare tra questi due poli. La sola attività poetica può rispondere - non teoricamente, ma poeticamente - agli enigmi insolubili del tempo.[60] La temporalità poetica sposta la temporalità, rendendo le tre estensioni del tempo (passato, presente e futuro) molto forti nel presente. Andando avanti, potrebbero esserci alcune opere di spiritualità cristiana e teologia spirituale studiate tenendo conto di ciò al fine di ottenere una migliore comprensione di come questo approccio alla temporalità è vero (o no, a seconda dei casi) nell'opera studiata? In minima parte, se Ricoeur ha ragione, "*emplotment*" non ha come obiettivo la sedimentazione del contenuto dottrinale o teologico, ma piuttosto apre uno spazio temporale attuale innovativo abitabile dalla persona umana come parte integrante del significato del testo.

Comprensione di un'opera come costituzione del sé

La comprensione di un'opera culmina nell'appropriazione dell'opera: cioè, l'interpretazione di sé del soggetto che "d'ora in poi si capisce meglio, si capisce in modo diverso, o semplicemente inizia a capirsi".[61] In breve, nella riflessione ermeneutica - o in ermeneutica riflessiva - la costituzione del sé è contemporanea alla costituzione del significato."[62] L'ermeneutica è quindi saldamente collegata all'ontologia fondamentale. Un nuovo modo di essere nel mondo è reso possibile dall'intero arco dell'interpretazione ermeneutica.

Il soggetto è invitato a entrare nel mondo del lavoro con tutta la storicità che il soggetto porta - l'intera gamma dell'orizzonte di significato del soggetto. Ciò include le conoscenze attuali, l'esperienza di fede, ciò di cui uno si preoccupa (*Sorge*)[63] e persino i pregiudizi e i preconcetti. Tutto è rivolto alla dinamica della comprensione del testo in quanto fun-

[60] Si veda Ricoeur, *TN I*, 6.

[61] Ricoeur, "What is a Text?" 118.

[62] Ricoeur, "What is a Text?" 119.

[63] Questa affermazione trova la sua origine nella filosofia di Martin Heidegger di *Sorge* (cura). Sviluppa questa antropologia filosofica in *Being and Time*, trans. John Macquarrie e Edward Robinson (New York: Harper, 1962). Attraverso *Sorge*, inteso come ciò che ci guida emotivamente e intellettualmente, Heidegger suggerisce che gli esseri umani scoprono se stessi e il loro mondo. Paul Ricoeur sviluppa la posizione di Heidegger nel "Affective Fragility", nel *Fallible Man*, trans. Charles A. Kelby (Chicago: Henry Regnery, 1965), 81–132.

ziona in modo obiettivo per orientare di nuovo il significato. Alla fine, un testo costruisce un riferimento al di fuori di se stesso, che costituisce il significato ultimo del testo come modificato dal soggetto ricevente. È il mondo creato al di fuori del testo, a cui il destinatario del testo è invitato ad abitare, che costituisce la dinamica dell'appropriazione.

L'appropriazione di un'opera, nella teoria di Ricoeur, è il momento non metodico dell'interpretazione. È il momento di contemplare l'opera e permettergli di "dirigere" il destinatario dell'opera. L'invito al "ritorno alla vita" deriva dall'atto della opera sul ricevente di esso e non dall'atto del ricevente sulla opera compiuto attraverso l'analisi critica.[64] Come accennato in precedenza, la comprensione di un testo non è una spiegazione dei suoi elementi letterari, una storia della sua genesi o una comprensione intuitiva del significato testuale, ovvero un incontro tra la mente del lettore e la mente dell'autore per articolare il "messaggio" dell'autore. Quest'ultimo approccio all'interpretazione si concentra sui limiti della comprensione basati sull'uso e l'interpretazione comuni delle parole.

È il mondo della opera che incontra il soggetto ricevente - che si tratti di un individuo, un gruppo o una comunità di qualche tipo - e costituisce la base per la comprensione. Il mondo della opera pone una potenziale modalità di esistere nel tempo. Rifigura la realtà, proponendo un nuovo modo per il soggetto di completare il cerchio ermeneutico unendo significato ed evento, che è la mimesi della mimesi$_3$. Ricoeur afferma che "dobbiamo smettere di vedere il testo [opera] come il suo interno e la [nostra] vita come esterna ad esso. Invece dobbiamo accompagnare quell'operazione strutturante che inizia nella vita, viene investita nel testo [opera], per poi tornare alla vita."[65]

Ciò che è appropriato nella ricezione di un testo non è l'esperienza straniera di un altro.[66] Ciò che il destinatario dell'opera si appropria è il riferimento ultimo dell'opera. La mimesi$_3$ segna "l'intersezione del mondo del testo [opera] e il mondo dell'ascoltatore o del lettore, l'intersezione, quindi, del mondo configurato dall'opera [...] e il mondo in cui si verifica l'azione reale e sviluppa la sua specifica temporalità ."[67] Il destinatario dell'opera viene prima dell'opera per offrire se stesso alla possibile modalità di essere nel mondo che il testo apre.[68] "L'appropriazione perde la sua arbitrarietà nella misura in cui è il recupero di ciò che è al lavoro, nel lavoro, all'interno del testo [opera]".[69]

In altre parole, e per enfatizzare nuovamente il punto, i fenomeni investigati nella spiritualità cristiana e nella teologia spirituale non possono mai essere ridotti alle loro formulazioni dogmatiche. Nuove intuizioni sono sempre possibili. Nell'approccio ermeneutico, la questione del fenomeno è posta prima di ogni altra cosa. Questo non per escludere l'altro, poiché abbiamo visto che le comprensioni sedimentate sul posto fanno

[64] Ricoeur, "What is a Text?" 118.

[65] Paul Ricoeur, "Mimesis and Representation," nel *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Mario J. Valdés, ed., Theory/Culture 2 (Toronto: University of Toronto Press, 1991), 151.

[66] Si veda Paul Ricoeur, "Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics," nel *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed., trans., and intro. by John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 178.

[67] Ricoeur, *TN I*, 71.

[68] Ricoeur, "Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics," 177.

[69] Ricoeur, "What Is a Text?" 124.

parte della traiettoria metodologica, ma c'è sempre la possibilità di innovazioni. C'è un surplus di significato nel vasto magazzino di produzioni in spiritualità cristiana e teologia spirituale che li mantiene freschi e pertinenti - se solo fossimo disposti a fare il lavoro di interpretazione.

Conclusione

L'uso esclusivo o addirittura dominante delle categorie teologiche per interpretare le opere cristiane, sia che si tratti del progetto di ricerca dal punto di vista della teologia spirituale sia della spiritualità cristiana, viene quindi messo in discussione. Le categorie teologiche possono aiutare il ricercatore, ma non costituiscono l'esposizione del potere rivelatore delle produzioni oggetto di ricerca in nessuno dei due campi di studio.

Le caratteristiche enigmatiche di un fenomeno, o il fenomeno stesso, che non sono "amichevoli" alle attuali conoscenze teologiche, non devono necessariamente essere spiegate o addirittura respinte del tutto, ma essere apprezzate per quello che sono - puntatori verso il mondo degli opere, l'ultimo riferimento in gioco nella opera, come esplorato in questo articolo.

La teoria della mimesi di Ricoeur consente al poeta (artista, creatore dell'opera) e al sistematizzatore dell'opera (il ricercatore che concettualizza un'opera) di rimanere pacificamente insieme senza incongruenze o opposizioni. Il concetto di mimesi come dettagliato da Ricoeur colma il divario tra il poeta e il sistematizzatore, poiché il poetico, per sua stessa natura, dà origine al pensiero. Il poeta che inventa un particolare modello di realtà scopre anche ciò che può essere concettualmente conosciuto su quella realtà. Questa dinamica fa tornare il soggetto riflessivo a esplorare ulteriormente, e quindi il ciclo continua per il ricercatore di spiritualità cristiana e teologia spirituale - così come il pellegrino che incontra in così tanti modi i ricchi tesori del passato - in modo che diventino i tesori del presente e del futuro.

Sandra Schneiders and the Question of Normativity: Spirituality Studies and the Postmodern Situation

by J. August Higgins[*]

Sandra Schneiders is a foundational figure in the creation and growth of the study of Christian spirituality, particularly in North America. She has argued persuasively for the methodological distinctions between the closely related disciplines of theology, biblical studies, religious studies, and spirituality, and has provided some of the standard methodological definitions of spirituality studies. In particular, Schneiders' work clarifies the place and function of human experience as the key methodological principle of the discipline.

Experience is key for Schneiders in two important ways. First, it is for her the formal object of the study; that is research of the experience of the person, or tradition in question. Second is the question of the spiritual experience of the researcher, or in Schneiders' terminology the "self-implicating" nature of the discipline. Self-implication in the study of spirituality is for Schneiders both a methodological necessity given that human experience is the formal object of the discipline — that is, the researcher's own experience of the spiritual life will dictate to some degree how one interprets the spiritual experiences in question. And at the same time, the spiritual experiences being studied "as experience" become, potentially at least, the locus of a new experience for the researcher.

Immediately, two questions emerge. Given the self-implicating nature of the study, is it possible to adequately bracket issues of normative claims, a crucial for Schneiders' distinction between theology and spirituality? And related to this, in light of radical critiques of normative claims more generally by Edmund Husserl's phenomenological *epoché* and Jacques Derrida's semiotic *différance*, how might the notion of self-implication in relation to experience as the formal object of study be a valuable methodological insight moving forward as the implications of postmodern thought continue to exert its influence across academia? I will begin by briefly laying out the contours of Husserl's phenomenology and Derrida's deconstruction as strategies for investigating the possibility of normative claims. From there, I will turn to Schneiders' understanding of spirituality in terms of the self-implicating nature of experiences of "horizons of ultimate value" and the question of normativity for spirituality vis a vis systematic theology.

[*] J. August Higgins, is a Doctoral Candidate in Contemporary Spirituality at the Oblate school of Theology; *jhiggins@ost.edu*

Husserl, Derrida, and the Problem of Normativity

Husserl's phenomenology attempts to do two primary things. First, it offers a thorough critique of post-Enlightenment and Modernist assumptions concerning the radical objectification of a given reality as existing in essential independent from human knowledge and experience of it. That is, for post-Enlightenment thinkers, the subjectivity of human epistemology and experience was thought to be absolutely derivative of and extrinsic to the nature of reality in and of itself. Husserl, on the other hand, recognized that not only did these assertions contradict the empirical and plain experience of human beings in the world and their relationship to reality, that indeed they were essentially flawed presuppositions. In response, Husserl outlined a new method for engaging the Enlightenment problem of "subjectivity," through an investigation of what he called phenomenology, or the realm of pure consciousness.[1]

Secondly, and through his new method, Husserl reconstructed the metaphysical foundationalism of post-Enlightenment thought in a way that recognized the irreducible role of human experience (*Erlibnis*) as both contingent upon the nature of reality and at the same time constructively active in reality. That is, for Husserl, lived-experience is ultimately and simultaneously interpretive (confirming a basic insight of post-Enlightenment metaphysics) and generative, or meaning-making (shattering the objectification of post-Enlightenment metaphysics). This phenomenological ontology, what we might call here his phenomenological foundations, identified experience as the constitutive connection between the embeddedness of concrete existence (*Dasein*) and intuitional essence (*Eidos*); or that which mediates the essentially interdependent nature of the objective and subjective.[2]

Central to his project are two interrelated concepts; intentionality and the method of phenomenological reductions (*Epoche*). The phenomenological reductions establish Husserl's method of phenomenological investigation by "bracketing," or "reducing" a reality as given to its essential or eidetic existence. This reduction is functionally similar to the scientific method of empirical investigation, as well as a sort of reversal of the epistemological methodology of post-enlightenment deductive metaphysics. Whereas the scientific method attempts to bracket out a single material, psychological, or logical element of reality and isolate it from its "natural stance" in order to investigate its essential nature, and where post-Enlightenment epistemology attempted to bracket out human subjectivity from investigation of Truth in its "natural stance" in order to investigate the foundations of reality in and of itself; Husserl on the other hand, brackets out this "natural stance" in order to investigate the exact opposite, namely the realm of pure consciousness, or the essence of experience itself. Once he makes the move from the natural standpoint to the phenomenological standpoint he finds that scientific empiricism as well as post-Enlightenment epistemologies were themselves conceived and es-

[1] Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, Routledge Classics (London?; New York: Routledge, 2012) 1-4.

[2] Ibid. 12-17.

tablished through a virtually similar (though unconscious) process of phenomenological reductions. That is, that the assumptions of both scientific empiricism and post-Enlightenment epistemology assume the form of "hypotheses" or in Husserl's terminology "possibility," but not the actual fact of concrete existence (*Dasein*).[3]

Relatedly, Husserl's concept of intentionality forms in many ways the results, as it were, of the phenomenological reductions. The realm of pure phenomenology takes the shape of general but nevertheless real possibility. It is general in that it is possibility as such, and real in that the nature of possibility, as possibility, necessarily exists. For Husserl then, the move from possibility to particular actuality is one of intention. The shape of experience, of consciousness, of human rationality is thus characterized by the volitional category of intentionality.[4]

Furthermore, this suggests that the actualization of mere epistemological possibility to phenomenological insight is necessarily and essentially an "intentionality of" or an "experience of" something. That is, consciousness itself is always and already directed towards something-ness and thus provides the context for the nature of human experience as essentially embedded, or that irreducible connection between *Dasein* and *Eidos*. Experience is not the "object" or "end" of Husserl's phenomenology, but rather the very means by which reality, truth, and meaning, actually exist at all. Thus, in the final analysis, the phenomenological *epoche* is not directed at experience as object but rather lays open the nature of experience as lived through his development of the phenomenological method and its central component of intentionality. And similarly, the phenomenon of experience is for Husserl, not properly a thing either but rather, is similar to the Heideggerian notion of the particularity of a person's "being in the world."[5]

By recasting the relationship between objectivity and subjectivity in terms of human interpretation of reality, Husserl fundamentally challenged the driving impulse of post-enlightenment epistemology which saw subjectivity as a fundamental problem to be overcome through processes of purely rational investigation as a means of removing the distortions of personal bias. Instead, Husserl established subjectivity itself as an irreducible element of reality, and moreover, an element that had generative as well as distorting potential. And while it would be anachronistic to include Husserl as a postmodern thinker, who would celebrate the demise of objective foundationalism and embrace some form of metaphysical pluralism, he nevertheless set the table for later voices, such as Derrida and his postmodern deconstruction.

Derrida both advances and critiques Husserl in important ways. Derrida advances the notion of alterity, or otherness, that naturally results from Husserl's bracketing on the one hand, as well as the isolation of "self" from other intrinsic to his usage of *erlebnis* or lived-experience. And he critiques Husserl in an identical similar fashion, by deconstructing the presumed immediacy of Husserl's *erlebnis* as a result of the radical temporality of the phenomenological reduction. And it is the interplay of this critique and advancement that Derrida's deconstruction becomes informative for spirituality.

[3] Ibid. 87-88, 97.
[4] Ibid. 34, 43-44.
[5] Ibid. 98.

Of Grammatology, Speech and Phenomena, and *Writing and Difference*, all published in 1967, are early yet foundational texts that introduce many of the central elements of deconstruction that Derrida would develop throughout the rest of his career. Chief among them is the provocative neologism *différance*, which plays off of the dual meaning of deferral, or to put off, and difference itself. If Husserl sought to establish the possibility of actual knowledge of objective reality, through the irreducibility and immediacy of the experiencing subject; Derrida subverts this project by exposing the dubious origins of such a quest by virtue of the essential distanciation inherent in temporality, marked by the presence of the "trace." That is, the supposed immediacy posited in Husserl's "experiences of" as intentional intuitions, is betrayed by the very embeddedness of concrete existence. As Derrida argues: "the order of the signified [or a given reality] is never contemporary, is at best the inverse or the subtly discrepant parallel—discrepant by the time of a breath—of the order of the signifier."[6] Here we see Derrida deconstructing Husserl's own phenomenological critique of enlightenment foundationalism by revealing a similar foundationalist objectification of the immediacy of Husserl's understanding of pure consciousness.

As an example of the movements of deconstruction, Derrida's critique of Husserl highlights two significant advances related to the possibility of normative claims. First, it advances Husserl's phenomenological critique by more satisfactorily shattering the illusion that normativity itself is derived from the external imposition of objective of reality onto the internal subjectivity of the perceiving subject; and yet also refusing the opposite, that normativity can be reduced to mere subjective volition. Rather, Derrida argues that while the "difference between signified and signifier is *nothing*,"[7] that neither is "being," the Husserlian *dasein*, "a primary and irreducible signified ... [but] rooted in a system of languages and an historically determined ... *significance*."

Second, deconstruction confirms Husserl's bracketing of the phenomenological stance as way of inhabiting the structures of our world precisely because as phenomena, reality is necessarily always and already inhabited. While the elusive presence of the trace inherent in difference continually defers our efforts to definitively posit the original sign through which all significance depends, the presence of the trace also negates the assertion that the significance of that which is signified exists independent from the sign. Because something remains in the movements of deconstructing, deconstruction itself is deferred. To totalitize deconstruction as the end result or radical *telos* of reality would be to ultimately collapse deconstruction into construction, and thus return to the beginning of the problem: namely the problem of difference.

Perhaps it is fair to suggest that for Husserl, and especially Derrida, the fundamental critique of Enlightenment rationality was not that we are confused or wrong about the nature of reality, and its recognition of the fundamental "problem" of subjectivity; but rather an inability or unwillingness to come face to face with our own essential

[6] Jacques Derrida and Gayatri Chakravorty Spivak, *Of Grammatology*, Fortieth-Anniversary Edition (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016) 19.

[7] Ibid. 24.

complicity in the reality that we create, or the dubious assertion of "objectivity" itself. The external, or universal, or objective, projection of normative claims in the theo-philosophical sense of "ought" and "is," results in an idolatrous deception reducing the reality of the signified to that of the signifier through the processes of signification. This is Derrida's insight concerning the concealing of the dubious origins of both science and philosophy through the illegitimate "*closure* of the *epistémè*,"[8] or the secured source and foundation of knowledge. Through the movement of deconstruction, we come to something informative and constructive for Schneiders' notion of self-implication in the intentionality of our inhabitation; continually deferring the temptation of epistemic closure through the self-disclosive unfolding of the revelatory encounter of the horizon of ultimate value.

Sandra Schneiders, Self-Implication, and the Question of Normativity

A host of scholars have offered definitions of spirituality which can be organized into three broad categories; ranging from the more narrow and explicitly theological/religious in nature to the universally existential, and the hybrid hermeneutical definitions in between the two, incorporating important elements from both the theological/religious and universal/existential types.

Theological/religious definitions tend to highlight the doctrinal character of spirituality, and in the case of Christian spirituality generally emphasizes the Triune nature of God the Father, Son, and Holy Spirit, as an expression our embodiment of faith, such as Philip Sheldrake's definition of spirituality as "a conscious relationship with God, in Jesus Christ, through the indwelling Spirit and in the context of the community of believers;"[9] or Gaspar Martinez' "Spirituality is a global and communitarian itinerary in search of God that stems from an encounter with the Lord and consists in following Christ by living according to the Spirit;"[10] or Peter Phan's "Christian spirituality is not a way of life based on normative ethics or universalizable principles but one that is sustained by the Spirit, modeled on Jesus, and oriented towards the Father."[11] These theological definitions, highlight the close relationship of faith and practice that illuminates and understand spirituality as embodied and theologically authentic experiences and practices of faith.

On the other end of the spectrum are existential definitions that attempt to define spirituality as a universal human phenomenon across theological boundaries of discreet religious traditions, often to include even secular, non-theistic, and atheistic experience

[8] Ibid. 101.

[9] Sheldrake, *Spirituality and History*, 60.

[10] Gaspar Martinez, *Confronting the Mystery of God Political, Liberation, and Public Theologies* (New York; London: Continuum, 2001), 140.

[11] Peter C. Phan, "Systematic Issues in Trinitarian Theology," in *The Cambridge Companion to the Trinity*, ed. Peter C. Phan (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 25.

within an understanding of spirituality as an essential element of human existence itself. Prominent examples of these types of definitions include William Cenkner's understanding of spirituality as "personal existential integration that allows one simultaneously to deal with and to rise above dichotomies offers recognizable success for achieving moments and even extended periods of intelligibility."[12] Or the famous early twentieth century Hindu guru Sri Aurobindo Ghose's notion of an "awakening to the inner self and entering into the greater reality of the universe."[13] And Owen C. Thomas's definition as "the sum of all the uniquely human capacities and functions: self-awareness, self-transcendence, memory, anticipation, rationality (in the broadest sense), creativity, plus the moral, intellectual, social, political, aesthetic, and religious capacities, all understood as embodied."[14] Rather than defininig spirituality according to theological formulations, as we saw above, these definitions begin from the human situation itself and are more interested in the expression of self-transcendence as such regardless of one's personal theological commitments. This is not to suggest that those who use these definitions are not personally committed to certain theological or religious traditions, but that for them spirituality cannot be simply reduced to theological presuppositions. Spirituality here is ultimately a supremely human reality with tangential reference to God or any other theological category.

In between the theological/religious definitions on the one hand the universal/existential definitions on the other, are what I call the hermeneutical definitions. These definitions, while generally employing the language of the universal/existential category, incorporate important elements of theological/religious understandings of spirituality as well. Examples here include Roger Haight's definition of spirituality as "the way persons and groups live their lives with reference to something that they acknowledge as transcendent."[15] And similarly Daniel Helminiak's "[spirituality] deals with people's visions of meaning, purpose, and values insofar as in some way these foster self-transcendence."[16] For both Haight and Helminiak, spirituality is concerned with the pluralist nature of experience as self-transcendence as we see with the universal/existential definitions and that is absent in the theological definitions. And at the same time, these hermeneutical definitions include a normative dimension like those of the theological/religious definitions that are absent in the universal/existential category. For Helminiak, this normative dimension is articulated as "meaning, purpose and values" and in Haight it is articulated as "with reference to something…transcendent." The theological/religious scaffolding of spirituality is thus preserved though left incomplete and unarticulated.

[12] Cenkner, William. "Theme and Counter-theme in Contemporary Spirituality." *Horizons* 9, no. 1 (Spring 1982): 87–95.

[13] Sri Aurobindo Ghose, Life Divine, Sri Aurobindo Centenary Library, 19 (Pondi- cherry: Sri Aurobindo Ashram, 1972), p. 857.

[14] Thomas, Owen C., "Some Problems in Contemporary Christian Spirituality," *Anglican Theological Review*, Spring2000, Vol. 82, Issue 2.

[15] Roger Haight, *Spirituality Seeking Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2014) x.

[16] Daniel A. Helminiak, "The Role of Spirituality in Formulating a Theory of the Psychology Of Religion.," *Zygon: Journal of Religion & Science* 41, no. 1 (March 2006): 197–224.

These hermeneutical definitions of spirituality reveal a methodological tension within contemporary understandings of spirituality between plurality and normativity, or between personal experience and religious authority. All three categories of definitions in one way or another can be read as attempts to address this tension. The theological/religious definitions situate authentic spiritual experience within the accepted boundaries of theological norms, whereas the universal/existential definitions prioritize the diversity of human experience itself as normative, in terms of what might be properly understood as authentic spirituality. The situation is more nuanced when it comes to the hermeneutical definitions, which in some way maintain the tension without resolving to one option over the other.

One of the most widely used definitions of spirituality is offered by Sandra Schneiders, of the Graduate Theological Union in Berkley, California, home of the first doctoral program in the study of Christian spirituality in the United States.[17] For Schneiders, spirituality is "the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the horizon of ultimate value one perceives."[18] As the standard definition of the hermeneutical type described above, Schneiders' understanding of spirituality is both comprehensive in terms of its adaptability to the wide variety of potential spiritual experience and expression, as well as its ability to be utilized within the framework of religious and theological commitments. Additionally, Schneiders' more expansive definition over Haight's and Helminiak's provides greater clarity and precision regarding the tension between experience and authority suggested above. Specifically, Schneiders' definition achieves greater clarity in three key concepts central to the vocabulary of spirituality; namely, the role of human experience, the process of transformation inherent to spirituality as experience, and the personal experience of the transcendent.

Spirituality is according to Schneiders first and foremost, "an experience of conscious involvement." While incorporating consciousness as a constitutive element in experience, Schneiders elevates experience as the methodological key for spirituality.[19]

[17] Sandra Marie Schneiders, "The Discipline of Christian Spirituality and Catholic Theology," in Sandra Marie Schneiders, Bruce H. Lescher, and Elizabeth Liebert, eds., *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra M. Schneiders* (New York: Paulist Press, 2006). 196–212.

[18] Sandra M. Schneiders, "Approaches to the study of Christian spirituality" in Holder, ed., *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, 16.; Schneiders, "The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline," *in* Elizabeth Dreyer and Mark S. Burrows, eds., *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality* (Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 2005) 5-6;

[19] There has been a vigorous debate within the field of spirituality studies as to whether "experience" or "consciousness" is the most adequate term for the field, and both of these terms come with their own benefits and ambiguities. Proponents on both sides view the other term as insufficiently vague or unwieldy to be helpful in articulating the spiritual life. For proponents of consciousness, they claim that terminology and methods of inquiry borrowed from psychology provide a clearer path forward by interrogating the inner dimensions of the human psyche as that locus of the human person that spirituality's most interested in. As we have already seen, Philip Sheldrake and Bernard McGinn prefer consciousness as more adequately illuminating the religious (Sheldrake) or mystical (McGinn) dimension of the spiritual life, understood primarily in the interior life of the soul of a person. Steven Chase, similarly opts for consciousness as developed through Jungian psychoanalysis as that with exposes the inherent

Following Paul Ricoeur's work, Schneiders argues that experience is both a subjective reality and always an "experience of," meaning that on the one hand experience is always an individual's own experience, locked away inside of one's own subjectivity and therefore is essentially incommunicable as such; while on the other hand, as an experience *of* something, an experience's referent can be articulated mediately through verbal, literary, artistic, and behavioral "texts."[20] This back-and-forth dynamic of experience as individual "experiences of," establishes the basic hermeneutical structure of Schneiders' understanding of Christian spirituality that is central to both the lived reality of spirituality, following Holder's notion of lived experience, and also clears out a unique space of inquiry within the field of religious studies.

Schneiders along with others in the discipline of spirituality have identified this unique space of spirituality as experience both as the material and formal object of the discipline. That is, spirituality is primarily concerned with faith as it is actually lived, expressed, or experienced by real people throughout history, as the discipline's material object, or what it is that is being studied. And, it is the particularity of experience itself that constitutes the discipline's formal object, or the aspect under which it is studied.[21]

Second, Schneiders' definition clarifies what spirituality, as experience, is through the dynamics of transformation, as that which reveals or gives evidence of "the project of life-integration through self-transcendence." This suggests that while experience as such is the general locus of spirituality, according to the material and formal objects of the discipline, it is more specifically transformative experience that is of primary concern for spirituality as both lived reality and critical reflection.[22] It is at this point that the phenomenon of spirituality begins to take more definite shape, precisely through the actualization of human experience as actually lived. This clarification has important implications for our emerging understanding of spirituality, as it points to the need to develop hermeneutical categories from which to properly identify and interpret transformational experiences, namely those experiences that tend toward greater life-integration, as well as the need to develop tools and practices with which to cultivate such experiences through the ongoing process of self-transcendence.

tensions and contradictions within an individual which provides the motivation for seeking holistic integration cultivated through the spiritual life. (cf. Sheldrake, *Spirituality and History*, 45, 60; and McGinn, "Mystical Consciousness: A Modest Proposal." Chase's position comes out of my class notes based on his unpublished lectures for a doctoral seminar on "Spirituality and Theology" at the Oblate School of Theology, San Antonio, Texas in the fall of 2015). On the other hand, Schneiders, as seen in her definition here, and David Perrin (cf. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, 20-21), have opted for the language of experience as a more comprehensive term than that of consciousness to talk about the spiritual life that illuminates both the interior world of an individual's psyche, but also the public, visible, and active world of embodied existence. I find Schneiders' use of experience in particular to be persuasive for reasons that will be articulated in the analysis that follows.

[20] Schneiders, "Approaches to the Study of Christian Spirituality," 17-18.

[21] Mary Frohlich, "Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality: Revisiting Questions of Definition and Method," in Dreyer and Burrows, *Minding the Spirit*, 65; Schneiders, "The Study of Christian Spirituality," 5.

[22] Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, 2nd ed. (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1999) 44-46.

This brings us to the third and final component of Schneiders' definition of spirituality as that which tends "toward the horizon of ultimate value one perceives." On its own, this component could be interpreted as simply allowing anything whatsoever to be inserted here as the perceived horizon of ultimate value; sexual gratification, the accumulation of material wealth or personal dominance over others, the common good, enlightenment, or the kingdom of God, to name but a few. Certainly each of these have been pursued by individuals throughout history in such a manner as to allow the designation of it being their spirituality. For spirituality to mean everything is the same as it meaning nothing at all. However, it is equally helpful on the other hand, to dismiss *a priori* all other values or pursuits other than those a particular person or group profess as ultimate, as this would simply collapse spirituality into intellectual dogmatism. The key to finding a way out of the seemingly inevitable quagmire of sheer pluralism on the one hand or absolute individualism on the other, is to return again, perhaps counterintuitively, to the category of experience as it has informed the preceding elements of Schneiders' definition of spirituality.

First, returning to experience in reference to the perceived horizon of ultimate value reminds us what spirituality is not; namely the "horizon of ultimate value that one perceives." Rather spirituality–in both its lived expression, and as a subject of inquiry–is the *experience of*…that which tends towards the horizon of value that one perceives. This is also a crucial point in identifying the boundaries and relationship between spirituality as a discipline and other areas of study. Strictly speaking, the horizon of ultimate value as such would fall under the purview of "normative" disciplines such as philosophy, ethics, physics, and theology. In this regard, spirituality is akin to biblical studies in its relationship to systematic theology, in that it interrogates what is there as given–the scriptural texts in the case of biblical studies, or religious experience in the case of spirituality–leaving aside, where appropriate, normative questions related to the adequacy, veracity, or utility of the material under investigation.[23]

Second, and more importantly, Schneiders' definition suggests that there is an essential interdependence between experiences that tend towards the horizon of ultimate value and the dynamics of transformation that result in life-integration and self-transcendence. It is this interplay of the dynamics of transformation that I am persuaded to utilize the language of experience over other suggested terms, such as consciousness. While they overlap in terms of scope and flexibility, I find that experience more readily lends itself to illuminate the integrative dynamics of Schneiders' definition, particularly in terms of the actualization of spirituality as lived.[24] Moreover, these dynamics inform Schneiders' two methodological keystones, namely interdisciplinarity and the self-implicating nature of spirituality.

The interdisciplinary aspect of spirituality has received a great deal of attention, and need be not be rehearsed again here.[25] What is important for our present purposes is

[23] Schneiders, "The Study of Christian Spirituality," 10-13.

[24] See footnote 19 above, and my analysis of the philosophical debate regarding experience in the following section below.

[25] See the following studies that take up the issue of interdisciplinarity within the field of Christian spirituality. Una Agnew, Bernadette Flanagan, and Greg Heylin, eds., *With Wisdom Seeking God: The*

that interdisciplinarity itself can be seen as a postmodern response to the fracturing of the holistic nature of human inquiry in general as a result of the rigid compartmentalization of traditional academic disciplines that have operated largely in isolation from one another. It is precisely in the instance on the centrality of human experience, as a holistic phenomenon, that has informed the study of spirituality's interdisciplinary posture. Moreover, the integrative principle of the hermeneutical process of interpretation at the heart of Schneiders' understanding of spirituality, naturally lends itself to the synthesizing effects of both human knowledge and experience rooted in Hans Georg Gadamer's seminal concept of the "fusion of horizons."[26]

The self-implicating keystone of Schneiders' methodology finally brings us to reconsider the dialectical relationship between religious experience and religious authority. To assert that human experience in general is self-implicating is on its face tautological, in that the sum of any given person's experience forms the immanent horizon of their existential reality and thereby constitutes that person's individuality vis a vis other persons. In other words, a given person's experience naturally implicates them because it is that person who is involved as experiencing subject. This infinite regression of the subjectivity of experience has played no small role in the general apprehension or utter rejection of experience as a viable hermeneutical standpoint. However, by asserting that spirituality is self-implicating, Schneiders is making a deeper claim. Spirituality is self-implicating more specifically as intentional involvement in the dynamics of transformation through life-integration and self-transcendence that we saw above. This point is important to consider methodologically, as it indicates how spirituality as experience is self-implicating, and also sets the terms for the critical reflection and scholarly analysis of spirituality as transformative experience.[27]

The three constitutive elements in Schneiders' definition analyzed above, help to situate the question of self-implication within the overarching intentionality of human experience more generally through the dynamics of transformation. And it is through properly identifying the phenomenon of spirituality as experience through the hermeneutical lenses of the life-integrating and self-transcendent dynamics of transformational encounter,

Academic Study of Spirituality, Studies in Spirituality 15 (Leuven?; Dudley, MA: Peeters, 2008); Daniel A Helminiak, *Spiritual Development: An Interdisciplinary Study* (Chicago: Loyola University Press, 1987); C. Lombard, "Biblical Spirituality and Interdisciplinarity?: The Discipline at Cross-Methodological Intersection," *Religion & Theology* 18, no. 1–2 (2011): 211–12; Sandra M. Schneiders, "Spirituality in the Academy;" Schneiders, "The Study of Christian Spirituality;" Claire E Wolfteich, "Animating Questions: Spirituality and Practical Theology," *International Journal of Practical Theology* 13, no. 1 (2009): 121–43; Schneiders, "A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality," in Dreyer and Burrows, *Minding the Spirit*, 49-64; Frohlich, "Spiritual Discipline," 65-78. and the seven essays that comprise "Part V: Interdisciplinary Dialogue Partners for the Study of Christian Spirituality," in Holder, *The Blackwell Companion to the Study of Christian Spirituality*.

[26] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed. / translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. (New York: Continuum, 1998); for a more thorough analysis of Gadamer's hermeneutics in relationship to Schneiders' methodology see, J. August Higgins, "Spirit and Truth: Gadamer's Fusion of Horizons and Contemporary Spirituality Studies," *Philosophy & Theology* 28, no. 2 (July 2016): 469–90,

[27] Schneiders, Approaches to the Study of Christian Spirituality," 29-31.

that ultimately allows Schneiders to identify the particularity of religious experience from human experience at large, and also to bring to bear the critical hermeneutic of transformational dynamics towards a perceived horizon of ultimate value. At this point it is necessary to contextualize this ultimate horizon, which is for Schneiders always supplied by the particularity of the experience in question.[28] For Schneiders, this frame is the Christian religious tradition, and more specifically the primary texts of the Christian Scriptures. By taking this position, Schneiders argues from the standpoint of Christian spirituality, again always as experience, that the primary objective in engaging the Christian scriptures as a reader is ultimately transformation rather than simply gathering new information.[29]

The transformative dimension of Schneiders' biblical spirituality reinforces her hermeneutical understanding of experience both through the dynamics of integration and transcendence, and in the actual encounter between text and reader. In both instances, the self-implicating nature of Schneiders' methodology comes into play. According to the dynamics of transformation, the Christian Scriptures are self-implicating to the degree that they orient the reader towards the horizon of ultimate value. It is in this experience of transformative encounter that the Scriptures are properly interpreted as divine revelation according to the theologically rich phrase, "the word of God."[30]

In claiming that the Bible is the word of God, Schneiders is not referring to either the literal act of God's speech being written down, nor to some supernatural quality of the propositional claims contained within it; rather, for Schneiders, the Bible is the word of God because it implicates the reader according to the dynamics of life-integration and self-transcendence as it reveals the Christian horizon of ultimate value, namely God's self as revealed in the life, death, and resurrection of Jesus Christ. According to the actual encounter between reader and text, the Christian Scriptures are self-implicating according to the text being revelatory of God's self-disclosure. The response of the reader to the self-disclosure of God as revealed in the text implicates the reader in that it requires her or him to deal with not only the noetic content contained within the text, i.e. what the text is about, but more importantly, the mode in which it is delivered, namely as an experience of the revelatory disclosure of God's self. This existential, or spiritual, stance—functionally synonymous terms for Schneiders here[31]—vis a vis the reader before the text, presents new opportunities to gain new insights from the text as revelatory, that is, as the locus of an experience of the self-disclosure of God. In this way, Schneiders argues that there is no fundamental difference between the revelatory nature of authentic religious experiences of the horizon of ultimate value in general, and the revelatory experience of the Scriptures in particular. That is to say that in both instances they may be properly understood as spirituality, or moments of genuine revelation.

Schneiders' spiritual stance draws a fundamental methodological distinction within the field of Christian religious studies between the methods of biblical spirituality and

[28] Schneiders, "The Study of Christian Spirituality," 17-19.

[29] Schneiders, *The Revelatory Text*, 13-14; Schneiders, *Written That You May Believe: Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, Rev. and expanded ed (New York: Crossroad Pub, 2003) 18-22.

[30] Schneiders, *Written That You May Believe,* 16-20; Schneiders, *The Revelatory Text*, 40-44.

[31] Schneiders, *The Revelatory Text*, 14.

those historical critical methodologies that have been dominant for the past several hundred years. At the same time, by engaging the spiritual or revelatory dimension of Scripture as experience of divine self-disclosure, Schneiders orients the reader to consider the truth claims of the text existentially. Central to Schneiders' argument is the question of whether the texts of sacred Scripture provide a meaningful account of the self-disclosure of God to the world? Internally, Schneiders argues that indeed these text do attempt to tell us something true about God's agency in the world, which is most clearly revealed in the life, ministry, death, and resurrection of Jesus of Nazareth.[32] Therefore, in addition to the proper excavation of the historical world behind the text, and the literary world of the text—that is the primary contributions of the historical-critical, and textual analyses of modern biblical exegesis—a full account of the Christian Scriptures, must in some way be able to account for the claims that the text brings to the reader in the world before the text.[33]

[32] Schneiders, *Written That You May Believe*, 69-74.

[33] Schneiders draws heavily on the notion of "appropriation" in the act of interpretation that is rooted in a Gadamerian notion of the "fusion of horizons" or the interaction between the various worlds at play in any act of interpreting a "text." However, this appropriation, is not to be understood as a fideistic a priori assertion of a given text's veracity; but rather a reorientation of the relationship between text and reader so that these questions assume their proper existential position. In this way, Schneiders' improves on Gadamer's hermeneutics by taking into account both Ricoeur's' seminal "Second Naïveté" in dialogue with Jürgen Habermas' critical theory. In so doing, Schneiders articulates a robust and nuanced argument for the necessity of the categories of human experience as integral to the process of Biblical interpretation. See Paul Ricoeur, "Hermeneutics and the Critique of Ideology," in Paul Ricœur and John B. Thompson, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation* (New York?: Cambridge University Press?, 1981) 63-100; Ricoeur, "Appropriation," *Hermeneutics and the Human Sciences*, 182-193; also Ricoeur's "hermeneutical wager" that is arguably the functional equivalent to Schneiders' spiritual stance of the reader to the text, as outlined in Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil* (Beacon Press, 1967) 353-357. Like Schneiders, Ricoeur here suggests that the way of the subjective/objective dualism that plagues the philosophical debates of the structuralists and post-structuralists; and similarly the irreducible historical distantiation of the text from the reader from perspective of the historical-critical methodologies of modernist approaches to biblical studies; and even the dislocation of the truth claims within the text from Gadamer's method of the fusion of horizons, is to bring to bear the existential weight of the symbolic meaning contained within the text on the act of interpretation itself. That is to experience the text as a locus of self-disclosure that necessarily requires the reader to take up the truth- claims of the text existentially in the process of interpretation as self-implicative appropriation. Moreover, Schneiders in following Habermas, notes the oppressive and violent consequences of appropriation as a means of controlling interpretation inherent in Gadamer's conception of tradition within his hermeneutical process. Specifically for Schneiders, this informs her feminist consciousness, whereby she challenges the authoritative patriarchal "tradition" that has marginalized and de-legitimated feminine experience as a suitable existential frame of reference from which to interpret and engage with the meaning of a given text. In this way, Schneiders' focus on experience serves a critical function that both exposes the violence undergirding authoritative interpretations of Scripture, and also creates the possibility for new and liberative interpretations of the text to speak meaningfully to and from experiences that have been systematically silenced throughout the tradition of biblical interpretation. See Schneiders, *The Revelatory Text*, 183-186; Schneiders, *Written That You May Believe*, 146-148, For a summary of Habermas' critical theory see his essays, "Dogmatism, Reason, and Decision: On Theory and Practice in a Scientific Civilization," "The Tasks of Critical Theory in Society," and "The Concept of the

These claims challenge the reader to consider for themselves the ultimate horizon presented in the text. Here the biblical data and Christian history provide the "positive data of Christian religious experience"[34] as constitutive disciplines of spirituality's interdisciplinarity mentioned above. Alongside these constitutive disciplines, is theology which provides second-order reflection on the primary data of history and biblical studies on the one hand, and also a framework for interpreting and articulating one's own experience on the other.

Conclusion

An apparent contradiction emerges here in Schneiders' thought, as on the one hand her articulation of spirituality as a discipline of study brackets normative claims that would a priori attempt to adjudicate the authenticity of a given experience in terms of its conformity to the external authority of some system, theological or otherwise; while on the other hand, as we have just seen, the self-implicating lynchpin at the center of her methodology would appear to immediately require spirituality as experience to be subject to questions concerning the appropriateness of a given "experience of" a specific horizon of ultimate value. Schneiders is no doubt aware of this tension as her work on the revelatory quality of the Christian scriptures indicates. For Schneiders, all of human experience is, like the Bible, potentially revelatory meaning that it becomes revelatory through the act of interpretation.[35] And while Schneiders references the intentionality of the phenomenon of experience itself as always being experiences of particularities, she does not integrate this insight with her distinction between the self-implicating nature of spirituality as *experience of* vis a vis the normative nature of theology as proper or legitimate *interpretation of.* While Schneiders has made a convincing argument that the focus on experience as such is the unique and valuable contribution of spirituality to religious studies, an articulation of how the phenomena of religious experience relates to the interpretive and prescriptive dimensions of religious studies is left under-developed.

Derrida in particular is informative here, particularly the notion of *différance* that keeps alive the tension between the particular and universal through the refusal to objectify the one over the other, nor to collapse or synthesize the difference between them; but instead to live, or inhabit the tension through the perpetual deferment of the final settlement of human inquiry by virtue of the continual self-disclosure of the other. Namely: "the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the horizon of ultimate value one perceives."[36]

Lifeworld and the Hermeneutical Idealism of Interpretive Sociology," in Jürgen Habermas, *Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader*, ed. Steven Seidman (Boston: Beacon Press, 1989).

[34] Schneiders, "The Study of Christian Spirituality," 7.

[35] Schneiders, *The Revelatory Text*, 39.

[36] Schneiders, "Approaches to the study of Christian spirituality," 16.

From "Transcendentals" to "Absolutes"? The Study of Spirituality after Spirituality Studies

by Matthew Wickman[*]

Mary Frohlich has memorably defined spirituality as "the human spirit fully in act."[1] The questions I wish to address in my talk are these: What is an academic discipline of spirituality "fully in act"? More specifically, what might be its conceptual basis?

The occasion for my remarks is a recent essay of Frohlich's in which she argues that higher education always devotes itself, knowingly or not, to this subject – to "the human spirit fully in act." "[H]igher education has always had a spiritual core," she remarks, such that what every discipline ultimately explores is "the spirit in its urgent movement toward the fullness of life."[2] She observes, compellingly, that "[e]very research project is an activity of the searching human spirit…. If we do not consciously recognize, claim, and make use of this grounding context of our scholarly activities, we weaken – and, sometimes, distort – the fruits of our research" (16). Approaching this subject by way of a contemplative method that begins with scholars "explicitly recognizing and claiming [their] personal spiritual investment[s] in the authenticity and fruits of [their] research" (18), she contends that the "spiritual dimensions of the researcher's being are profoundly implicated in every act of knowing" (19). This makes scholarly research inherently prophetic "insofar as the researcher seeks to sound the contemplative depths in order to bring forth fruits of transforming insight for a larger human community" (19). Frohlich elucidates three phases of this prophetic and scholarly process, tracing a helix-like movement of increasing complexity from inward awareness of a problem in a particular field of study to the collection and evaluation of data concerning this problem and culminating with eventual publication and engagement in public forums dedicated to this subject. The disclosure of this structure, Frohlich believes, reveals the fusion of disciplinary subjects with their spiritual cores.

[*] Matthew Wickman is Professor of English at Brigham Young University, Utah, and Founding Director of the BYU Humanities Center; *Matthew_Wickman@byu.edu*

[1] Frohlich, "Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality: Revisiting Questions of Definition and Method," *Spiritus* 1.1 (2001): 65-78 (71).

[2] Frohlich, "Contemplative Method and the Spiritual Core of Higher Education," *The Soul of Higher Education: Contemplative Pedagogy, Research and Institutional Life for the Twenty-First Century*, eds. Margaret Benefiel and Bo Karen Lee (Charlotte: Information Age Publishing, 2019), 15. Subsequent references will be cited in the body of the text.

I love Mary's vision for higher education. In fact, I love her work generally; I teach it, I cite it in my own research, and I invited Mary to participate in a symposium, titled "Faith after the Anthropocene," held at Brigham Young University just two weeks ago (September 13-14, 2019). I would love to see Mary's vision for higher education realized. Specifically, I appreciate that she makes a case not only for the *value added* of spirituality in higher education, but also, and foundationally, for the *inherent presence* of spirituality in higher education. Spirituality is fundamental to human life; it is in everything we do, it is who we are. Per Mary's vision, our job as scholars of spirituality is therefore not to *introduce* spirituality into the university, but simply to *reveal* where it already is. In this way, Mary's vision of higher education also vitalizes the study of spirituality by showing that every discipline would benefit from a greater discernment of the spiritual implications of its own practices. All things are spiritual; all scholars, knowingly or not, are scholars of spirituality.

As a literary scholar, how might I contribute to this vision of higher education? One way, perhaps, is to develop a similarity between Mary's argument concerning the presence of *spirituality* across the disciplines and a longstanding theory asserting the presence of *literature* across the disciplines. This theory bears particularly provocative implications for the study and meaning of spirituality – more so today for spirituality, I would say, than for literature given the intellectual climate of the university and the broader culture of which it is part, the mood of crisis that seems so pervasive.[3] Literature, this theory holds, is neither a leisurely activity nor an ancillary discipline in a university system geared toward science, technology, engineering, and mathematics (or STEM). Rather, literature is foundational to all knowledge because it is the very essence of discourse. Michel Foucault famously cast all knowledge in terms of discourse, or procedural language. Geology is discourse about the earth; biology is discourse about life; linguistics is discourse about the elements of language; and so on. Only literature, he observed, is discourse about discourse itself, that is, procedural language about procedural language, or about how we invent meaning. Narratives and poems become meaningful, we know, as a function of their articulation, not their mimetic relation to objects in the world. In literature, truth does not *correspond to* external objects; rather, literature *creates* its objects.[4] In this way, literature – the process of meaning-making – is in all discourses, all knowledge. All university disciplines. Literature is an *absolute* discipline, not a *reflective* one.

The most interesting version of this argument may be found in the book *The Literary Absolute* by Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy. They explore a philosophical conundrum posed by Immanuel Kant and then taken up in the work of the German Romantics, especially the Schlegel brothers, August and Friedrich. In the *Critique of Pure Reason*, Kant posits the need for something that could reconcile reason with sensibility, something that would connect how we think with how we feel. Philosophy alone cannot reconcile that split, for, as Kant portrays it, concepts of reason – ideas – do not

[3] On the widespread – and longstanding – crisis in the humanities, see Geoffrey Galt Harpham, *The Humanities and the Dream of America* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), esp. pp. 21-42.

[4] See Foucault, *The Order of Things*, translator unnamed (New York: Pantheon, 1970).

lend themselves to sensuous understanding. As such, ideas, transcending human circumstance, *represent* higher order realities. However, they cannot *present* such realities; they cannot make them apparent to us. For the Schlegels, literature is the missing element in Kantian thought, for it is a presentational and not a representational medium. Literature, again, does not comment on the nature of worlds, characters, and situations outside itself; rather, it brings those things into existence by giving them expression. In this way, literature circumvents the *transcendental* properties of reason, functioning instead as an *absolute*. How so? Because it *presents* rather than *represents* objects to the understanding. And, because it does so through color of description and musicality of language, it reconciles the sensuous and the intelligible.[5]

I do not have time to unpack all the intricacies of Lacoue-Labarthe's and Nancy's notion of the literary absolute, but I would like to ask a set of questions based on their core point of contrast: What if we considered the role of spirituality in higher education less in terms of transcendentals than absolutes? Would this change how we explain the spiritual nature of university disciplines? Would this change how we conceive of spirituality itself?

This depends, of course, on what we mean by "transcendentals," a term with considerable significance – and baggage – in the study of spirituality. Scholars of spirituality often use the term casually to designate the capacity to go "beyond a limit or boundary."[6] We deploy it to invoke "God, the absolute, Mystery, the Other" – beings or categories deemed central to most any concept of spirituality.[7] Transcendence is a subtle and varied concept, and in asking what would happen if we considered the role of spirituality in higher education less in terms of transcendentals than absolutes, I am not suggesting that we forego the language of transcendence altogether. But think for a moment about what often happens as we make a case for the role of spirituality *in* academic disciplines across the university. If we assert, with Mary Frohlich, that biology is a spiritual discipline, and political science is a spiritual discipline, and philosophy is a spiritual discipline, and so forth, then we effectively sanction an analytical move that is now quite common to our field and to many fields, a soft transcendentalism that passes under the rubric of the "studies" model: spirituality *studies*, much as we would say race *studies*, gender *studies*, area *studies*, and so on. "Studies" models situate a subject in a variety of contexts: the study of *a* in *b, c, d, e*, etc. Relative to spirituality, recent meetings of the Society for the Study of Christian Spirituality at the annual conference of the American Academy of Religion have sought papers on such topics as spirituality in the context of borders, or pilgrimage, or water, and so on.

[5] I am summarizing a small part of an argument of great sophistication. See Lacoue-Labarthe and Nancy, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, translated by Philip Barnard and Cheryl Lester (Albany, NY: State University of New York Press, 1988).

[6] Wessel Stoker and W. L. Van der Merwe, "Introduction," *Culture and Transcendence: A Typology of Transcendence*, ed. Wessel Stoker and W. L. Van der Merwe (Leuven: Peeters, 2012), 1.

[7] See Wessel Stoker, "Culture and Transcendence: A Typology," in *Culture and Transcendence*, 5. He outlines four types of transcendence: immanent transcendence (evident, for example, in one's sense of connection to God), radical transcendence (signifying one's sense of connection to the unknown), radical immanence (in which one discerns God in mundane reality, transcending any particular context), and transcendent alterity (in which one discerns in mundane reality that which one cannot name) (pp. 6-8).

To be clear, I support such exploratory ventures, both in my individual scholarship and in my role as the director of a humanities center at my university; I welcome the diversity such approaches make possible. However, the strength of the "studies" model is also its weakness, as its empirical orientation threatens a unified theory by splitting spirituality into the contexts in which we experience it: now in relation to water, now pilgrimage, now borders, and so on. As this is manifestly problematic – the empirical emphasis and the case for the uniqueness of contexts militates against coherent theories of a discipline, let alone the deep relationship between disciplines – scholars who engage in "studies" models tend reflexively to pull back from the full empirical implications of their own research. They assert a unifying, quasi-transcendental concept of their subject. In effect, they divide spirit from matter and then leave spirit undefined. Doing so makes for a distracted attention to empirical contexts *and* a dispiriting effort at context-transcending theories.

This problem informs all "studies" fields, not just spirituality studies. In fact, it may not inform spirituality studies to the same degree as many fields given the tendency of scholars of spirituality to attempt definitions of their subject, ethereal as it seems to non-specialists. Soft transcendentalism seems especially problematic for the study of spirituality, however, inasmuch as spirituality addresses what is holistic and the "studies" model takes the human spirit fully in act and divides it by half. How then do we negotiate the methodological dilemma that informs the field of spirituality, the dilemma that prevents us from understanding spirituality as soon as we try to merge general theories – ideas – concerning spirituality with the particular contexts in which the human spirit seems most animated? Putting the problem in these terms, the "studies" model becomes a postmodern (or, perhaps, a post-postmodern) version of the Kantian conundrum underlined by Lacoue-Labarthe and Nancy: if we confine ourselves to *representations* of spirituality – now by way of borders, now pilgrimage, now water, and so on – then we consign ourselves to mere *reflection* rather than intensified engagement, or to a perpetually negative theology of the human spirit fully in act. We fail to link the sensuous and the intelligible.

So, how might we proceed differently? I believe that in many instances scholars in the field of Christian Spirituality already do. To highlight how this is so I return here to a discussion of the literary absolute, which, we should recall, emphasizes *presentation* rather than *representation*. Literary texts do not *reflect* objects in the world, or worlds themselves, they *create* them. The point, applied to Christian Spirituality, would be less to *analyze* spiritual experiences than *help foster* them. Transcendental spirituality – the "studies" model – sees spirituality *in* a world of other things, represented in a variety of contexts. Absolute spirituality, by contrast, sees all things *as* spiritual – as graced by God. For scholars of spirituality, if a research project in any discipline whatsoever, including our own, is not revealed as spiritual – if it does not communicate the spiritual force of its subject matter – then it does not yet exist, not fully. The point of our scholarship, at some level, is thus to assist God in the work of creation.

Again, such an idea is hardly foreign to literary studies. Samuel Taylor Coleridge, already drawing on a long tradition, observed some two hundred years ago that poets

imitate the divine Creator in their exercise of the imagination.[8] While most modern poets retreat from an assertion that grand, they nevertheless insist on the presentational nature of poetry – that is, on the unity of form and content and the corresponding heresy of paraphrase. This may be most provocative to consider in the work of Denise Levertov, who at one point in her long career took up the Ignatian spiritual exercises as a way of drawing closer to God, and who brought that discipline and those techniques into several poems. In them, she undertakes the familiar Ignatian objectives of immersing her readers in Biblical scenes, bringing to our awareness a richer texture and breadth of detail than appears in the relatively spare gospel accounts. The point is profoundly presentational: there is no meaning, no truth, nothing of spiritual value unless it is *made present*. Take, briefly, her poem "Poetics of Faith," published in 1999.[9] The poem is about the act of writing – specifically, about how the inspiration every poet seeks exceeds all writerly technique. But this also means that the inspired poem is one the poet herself may not understand or be able to reproduce, for something has acted in her beyond her own comprehension. As illustration, Levertov appeals to the Biblical story of Peter walking on the water at Jesus's beckoning – a miracle that Peter had neither anticipated nor was able to reproduce on his own, later. Levertov draws here on the principles of the Ignatian spiritual exercises, adding vivid details to the story to awaken it for us. Jesus,

> as if forgetting
> to prepare them … simply
> walks on water
> toward them, casually—
> and impetuous Peter, empowered,
> jumps from the boat and rushes
> on wave-tip to meet Him—
> a few steps, anyway—
> (till it occurs to him
> "I can't, this is preposterous"
> and Jesus has to grab him,
> tumble his weight
> back over the gunwale).[10]

At its conclusion, the poem introduces a coda to the Biblical episode, Peter's thoughts in the aftermath of his experience on the water:

> Sustaining those light and swift
> steps was more than Peter
> could manage. Still,

[8] The source is here is Chapter 13 from Coleridge's *Biographia Literaria*. See *Samuel Taylor Coleridge: A Critical Edition of the Major Works*, ed. H. J. Jackson (Oxford: Oxford University Press, 1985), 313.

[9] I discuss this poem at greater length in "Spiritual Exercises in Three Humanistic Contexts," *Spiritus* 19.2 (2019): 324-44 (332-35).

[10] "Poetics of Faith," *Denise Levertov: Collected Poems*, ed. Paul A. Lacey and Anne Dewey (New York: New Directions, 2013), 963-64, ll. 13-25. Cf. Matthew 14:22-33.

years later,
his toes and insteps, just before sleep,
would remember their passage. [ll. 26-31]

Experiential immediacy devolves into Peter's rumination over an indelible impression, the trace of an event that, while undeniable, nevertheless begs credulity in hindsight. But within the context of the poem, that episode—one that takes Peter by surprise—animates the poetic principle that inspiration supersedes technique, that poems are greater than the poets who create them. What is the agency that inspires a poem, or that converts impression into form? Peter essentially ponders such imponderable questions by way of his experience with Christ as the rapturous source of miracles and of poetry, with all that that implies for the poet as well as the disciple.

Levertov's poem enacts the inspiration on which it reflects; as such, it communicates, vividly, the nature of its spiritual subject matter. So, in conclusion, what if our scholarship were like Levertov's poetry – less analytical than presentational; less intent on explaining what spirituality is and more dedicated to conveying something of an experience of the Spirit? What if, like Paul in 1 Corinthians 2, we were given to revealing the wondrous foolishness, the mystery, that supersedes all philosophy?[11] It seems to me that many scholars of spirituality already are. When I stumbled a few years ago across the journal *Spiritus*, for example, I was struck by the different ethos, by the palpably spiritual quality, of many of its articles compared with what I am accustomed to experiencing in leading journals in the humanities. I say this not to denigrate humanities scholarship, which I love (and much of which strikes me as spiritually charged), but rather to accentuate the viscerally spiritual quality of work that is mindful of spiritual things. Accordingly, I have come to value work by names I did not know, including by many at this conference.

One of the scholars who has inspired me is Mary Frohlich, and I embrace her vision for the place of spirituality in higher education. But realizing this vision will demand more than a "studies" approach to spirituality. As much as I love comparative scholarship, the point is *not* to be comparative – which is to say, representational – as much as presentational: to invoke and attempt something like a spiritual absolute. For while transcendentals are vehicles of novelty, of what Acts 17 describes as "some new thing" (17:21), absolutes, by contrast, convey a shared conviction. When spirituality is *felt* as well as *understood*, it impresses us in the form of an absolute. Only absolutes characterize a spiritual discipline, or set of spiritual university disciplines – a truly *higher* education – fully in act.

[11] "But we speak the wisdom of God in a mystery, even the hidden wisdom, which God ordained before the world unto our glory…. But the natural man receiveth not the things of the Spirit of God: for they are foolishness unto him: neither can he know them, because they are spiritually discerned." 1 Corinthians 2:7, 14. KJV.

Il metodo teologico-decisionale

di Lícia Pereira de Oliveira[*]

1. Introduzione

Il Metodo Teologico-Decisionale (MTD) si presenta come una versione aggiornata di una precedente proposta metodologica denominata «Metodo Fenomenico-Cognitivo»[1] e si fonda su un argomento che è presente, sebbene non sempre in modo esplicito, nei testi della letteratura teologico-spirituale cristiana: la *decisione*. San Gregorio di Nissa, ad esempio, dichiara l'importanza della decisione per la nascita alla vita dello spirito. La generazione della nuova vita, dice il Cappadoce, «si ha per libera scelta, e in qualche modo noi siamo padri di noi stessi, generandoci tali quali vogliamo, e dandoci liberamente la forma che vogliamo»[2]; e più esplicitamente: «poiché gli uomini vivono chi in un modo chi in un altro, alcuni guidati dalla virtù altri precipitando nel vizio. Nessuno potrebbe ragionevolmente attribuire a un'incombente necessità, stabilita per volere divino, le differenze di vita, che sono invece determinate dalla scelta di ciascuno»[3]. Soprattutto, è opportuno richiamare qui gli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola, il cui titolo mette a fuoco la decisione come scopo di tutto l'itinerario da compiersi: «Esercizi spirituali per vincere se stesso e ordinare la propria vita senza prendere decisioni in base ad alcun affetto disordinato» [ES 21][4].

[*] Lícia Pereira de Oliveira, FMR, è dottoranda in Teologia Spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana; *lpereira@fraternas.org*

[1] Cf. R. Zas Friz de Col, «*Dall'*Ascetica e Mistica *alla* Vita cristiana. *Novant'anni dopo*», in *Vita Cristiana* 1/2019 26; Id., *La presenza trasformante del mistero*, 117-157. Inoltre, il MTD è frutto di una ricca esperienza di dialogo accademico. Nel maggio del 2017, alcuni dottorandi dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana – Angélica Andrade, Patrizia Galluccio, Mindaugas Malinauskas, Linus Nnabuenyi, Edgar Sanchez, oltre a me medesima – hanno manifestato il desiderio di approfondire l'argomento del metodo in teologia spirituale e così, sotto la guida del Professore Rossano Zas Friz De Col s.j., hanno costituito un gruppo di ricerca. Il metodo è frutto degli studi del professore e dello scambio di conoscenze, intuizioni, esperienze e sensibilità di tutti i componenti del gruppo, le quali sono raccolte nel presente articolo.

[2] Gregorio di Nissa, *Vita di Mosè*, II, 5, Fond. Lorenzo Valla/A. Mondatori ed., Milano 1984, 65.

[3] *Ib*., 101.

[4] S. Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali. Ricerca sulle fonti*. Edizione con testo originale a fronte a cura di Pietro Schiavone s.j., San Paolo, Cinisello Balsamo [3]2012, 97; citiamo il numero di paragrafo tra parentesi quadre. Qualche paragrafo più avanti Ignazio afferma nel *Principio e Fondamento*: «È perciò necessario renderci indifferenti/liberi rispetto a tutte le cose create, in tutto quello che è lasciato al nostro libero arbitrio e non gli è proibito; in modo che, da parte nostra, non vogliamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati» [ES 23].

Perciò, in continuità con la tradizione cristiana, nella consapevolezza che la decisione è un elemento centrale nel progresso della vita di fede, e che essa non è un volontarismo ma risposta alle mozioni di Dio, si propone un metodo che consideriamo «adatto per sviluppare una migliore comprensione della *spiritualità*»[5]: un metodo che parte dall'esperienza e si concentra sull'atto di decidere, perché la decisione *guida* il vissuto della persona.

2. Il processo decisionale o *decision making*

Il presupposto teorico del MTD è il processo decisionale o *decision making*. Comprendere quali siano questi processi per migliorare le capacità di fare buone scelte è oggetto di interesse in svariati ambiti professionali e, per questa ragione, vogliamo presentare alcuni studi significativi in determinati settori delle scienze umane.

In psicologia è noto il lavoro del Premio Nobel per l'Economia del 2002, Daniel Kahneman (1934), che insieme al collega Amos Tversky (1937-1996), ha studiato i processi che portano le persone a prendere certe decisioni piuttosto che altre. Nel suo famoso libro *Thinking Fast and Slow*[6], il Premio Nobel spiega come le decisioni della vita non sono solo frutto del faticoso e lento processo razionale, ma anche gli elementi soggettivi giocano un ruolo di non poca importanza. Egli dice che esistono due modalità di pensiero, e le denomina «Sistema 1» e «Sistema 2». Il primo Sistema opera in maniera frettolosa e automaticamente, con poco o nessuno sforzo, e senza controllo della volontà; il secondo, invece, si orienta sulle attività mentali impegnative che richiedono calcolo e attenzione[7]. Sul «Sistema 1», più intuitivo, spesso influiscono i procedimenti *euristici* e i *bias*[8], così che nella vita quotidiana poche volte i processi cognitivi del «Sistema 1» sono sottoposti all'accurata revisione del «Sistema 2» per corroborare la validità del giudizio e delle decisioni. È significativo, allora, come gli studi di Tversky e Khanneman abbiano rivoluzionato le classiche teorie economiche basate sulla razionalità: essi hanno dimostrato che il comportamento delle persone è determinato da credenze soggettive cognitive a seconda del valore attribuito ad un determinato oggetto, e non dall'utilità dell'attesa del guadagno[9]; quindi non si devono scartare certi fattori, come gli affetti, nelle scelte in ambito economico. Inoltre, le loro ricerche hanno influenzato anche la diagnosi medica, il verdetto legale, l'analisi dell'intelligence, la filosofia, la finanza, la statistica e la strategia militare[10].

[5] R. Zas Friz de Col, «*Dall'*Ascetica e Mistica *alla* Vita cristiana. *Novant'anni dopo*», 26.

[6] D. Kahneman, *Thinking, fast and slow*, Penguin, London 2011.

[7] Cf *Ib*., 20-21.

[8] Per *euristica* si intendono invece le tecniche che indicano una semplice procedura che aiuta a trovare risposte accettabili, anche se spesso imperfette, a questioni difficili. Cf *Ib*., 98. Sono, per così dire, delle scorciatoie del processo cognitivo che conducono a una soluzione veloce. I *Bias* sono gli errori sistematici di giudizi che possono essere generati da questo processo accelerato del pensiero. Cf *Ib*., 4-5.

[9] Le proposte dei due studiosi appaiono per prima volta nella rivista *Econometrica* nel 1979, nell'articolo «Prospect Theory: An Analysis of Decisions Under Risk», e vengono riprese da Kahneman in cit., 278-288.

[10] Cf *Ib*., 4–10.

Nel campo della neuroscienza, il *decision making* ha attirato l'attenzione del neurologo comportamentale Antonio R. Damasio, che si è interessato molto alla questione dopo essersi imbattuto nel caso di un suo paziente, da lui indicato con lo pseudonimo di Elliot. In seguito all'asportazione di un tumore al cervello, ad Elliot era stata rimossa anche una parte del tessuto dei lobi frontali e, come conseguenza di tale intervento, egli non era più in grado di prendere alcun genere di decisioni a vantaggio suo e della sua famiglia, cioè quelle che lo coinvolgevano personalmente: «sospettavo — scrive Damasio — anche che il deficit di emozione e sentimento non fosse un innocente spettatore, casualmente vicino al deficit del comportamento sociale; l'alterazione dell'emozione contribuiva al problema. Cominciai a pensare che la freddezza del ragionare di Elliot gli impedisse di assegnare valori differenti a opzioni differenti, rendendo il paesaggio del suo processo decisionale irrimediabilmente piatto»[11]. Per prendere buone decisioni, le emozioni e i sentimenti sono molto più importanti di quello che si pensa. E sebbene sia saggio non decidere in modo impulsivo, è anche vero che «una riduzione dell'emozione può costituire una fonte ugualmente significativa di comportamento irrazionale»[12]. Così, in genere si ritiene che nella presa di decisione interagiscono diversi processi: la conoscenza della situazione che richiede la decisione, la conoscenza delle possibilità di scelta, la previsione delle sue conseguenze e una strategia che richiede la memoria delle esperienze passate. Ma in questi processi Damasio avverte una mancanza: «nemmeno un accenno si fa all'emozione o al sentimento, e quasi nulla si dice del meccanismo mediante il quale si genera un repertorio di opzioni diverse tra cui scegliere»[13]. Ed è qui che il neurologo lega strettamente il processo del ragionamento a quello della decisione, rimarcando il ruolo del corpo in questo processo. Egli introduce, allora, l'ipotesi del *marcatore somatico*[14], sostenendo con esso la base neurologica delle emozioni e dei sentimenti. Si tratta di un «segnale automatico di allarme che dice: attenzione al pericolo che ti attende se scegli l'opzione che conduce a tale esito»[15]. Damasio descrive in dettaglio i segnali corporali che tutti sperimentiamo, e che ci conducono a procedere o abbandonare il corso di un'azione: «I marcatori somatici rendono più efficiente e preciso, con ogni probabilità, il processo di decisione. Mentre la loro assenza riduce efficienza e precisione [...]. In breve, *i marcatori somatici sono esempi speciali di sentimenti generati a partire dalle emozioni secondarie*. Quelle emozioni e sentimenti sono state connesse, tramite *l'apprendimento, a previsti esiti futuri di certi scenari*. Quando un marcatore somatico negativo è giustapposto a un particolare esito futuro, la combinazione funziona come campanello di allarme; quando invece è positivo, esso divene un segnalatore di incentivi»[16]. Damasio chiarisce che non sono i marcatori somatici a deliberare: essi «assistono il processo illuminando alcune opzioni (pericolose o promettenti) ed eliminan-

[11] A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi Ed., Milano [7]2004, 92-93.

[12] *Ib*., 96.

[13] *Ib*., 236.

[14] Cf *Ib*., 235-280.

[15] *Ib*., 245

[16] *Ib*., 245-246.

dole presto dall'analisi successiva»[17]. Le sue ricerche, certamente, meritano speciale attenzione da parte della *Spiritualità*.

In un campo diverso, ma ugualmente significativo, il filosofo e sociologo Zigmunt Bauman (1925-2017) ha notato l'importanza del prendere decisioni nel contesto in cui si trova il mondo occidentale nel XXI secolo. Egli ha definito la situazione attuale come *liquidità* e spiega che esiste una certa fatica, anzi quasi un'incapacità, a prendere decisioni in controcorrente rispetto a questa tendenza. Bauman dice che «gli sforzi si devono concentrare nell'educazione dell'*homo eligens*: educare gli individui per potenziarli (*empowerment*) in modo che siano capaci di compiere scelte e di agire efficacemente in base alle scelte compiute»[18].

2.1. L'atto umano di decidere e il suo processo

La decisione, dunque, è un *atto complesso* in sé, e decidere nelle nostre culture occidentali è una questione ancora più delicata. La grande varietà di possibilità di scelte a disposizione — da quelle più comuni come le marche di prodotti di pulizia, fino a quelle più complesse come la fede religiosa — favorisce il senso di smarrimento e non di rado la permanenza nell'indecisione. Per questa ragione, gli studi che riguardano i processi decisionali sono più che illuminanti; essi offrono sguardi aggiornati e aiutano a capire i diversi fattori umani che entrano in scena.

La decisione è anche il risultato di un *processo altrettanto complesso.* Una persona prende atto di una situazione, e la interpreta e valuta per rispondere alle sue esigenze mediante un previo discernimento. Quest'ultimo non è mai un atto di pura razionalità, poiché coinvolge tutte le dimensioni della persona: cognitiva, emotiva, sentimentale, comportamentale e, secondo Damasio, anche somatica. Inoltre, si deve contemplare la dimensione assiologica: «"fare" una scelta, "scegliere" significa assumere responsabilmente nel tempo le conseguenze dell'elezione realizzata in base a una determinata scala di valori personalmente assunti[...]. In ogni "scelta" vi è implicita la "scelta" di uno o più valori che sono assunti intellettualmente e incorporati affettivamente, "incarnandosi" nella vita della persona che li sceglie»[19]. La stessa dinamica si verifica se la scelta è frutto di un anti-valore.

Nel prendere decisioni, una persona rivela la sua concezione del mondo (di se stesso, degli altri, di tutta la realtà), le sue predilezioni e priorità, ed esse conducono a un atteggiamento responsabile e fedele alle loro conseguenze, ed è così che si manifesta la coerenza di vita.

Un punto fondamentale da non trascurare è che ogni scelta impone *un nuovo ordine* nella vita di chi sceglie, e tale novità spesso è visibile anche agli altri. Questa visibilità è l'indicatore di ciò che accade *di nascosto* nella profondità della persona. In altre parole, un nuovo ordine nella vita corrisponde ad una *trasformazione interiore.* Così, più radicale è la scelta, più radicale è la trasformazione, e più evidente è il nuovo ordine assunto.

[17] *Ib*., 246.
[18] Z. Bauman, *Vite di corsa*, Milano 2009, 88; cf Id., *Vita liquida*, Laterza ed., Bari 2017, 26.
[19] R. Zas Friz De Col, «Considerazione sullo "scegliere" in Sant'Ignazio», in *Ignaziana,* 2 (2006) 95.

Tutto ciò rivela inoltre un'importante caratteristica dell'atto di decidere e del suo processo: *la diacronia*. Le decisioni «non si pongono le une accanto alle altre, così da rimanere fra loro estranee. Lo psichismo umano, nella sua interiorità profonda, conserva una memoria implacabile di ogni scelta compiuta. Nulla è travolto nell'oblio: le decisioni antecedenti rimangano capitalizzate nell'animo e si scaricano in certo modo, nell'attualità del momento. La decisione attuale, che sembra fiorire orfana e isolata, è nutrita da tutta una presenza oscura e nascosta del passato»[20]. E la connessione tra le diverse scelte compiute nel passato e una decisione presente è valida sia per dare continuità al previo percorso di vita, sia per rompere con i valori precedenti per darne una svolta. In ogni modo, c'è sempre l'elemento trasformativo.

2.2. L'attenzione al processo decisionale nella Teologia Spirituale

Quanto detto, si applica al fedele nello svolgimento della sua vita cristiana. Perciò, il tema della decisione interessa anche la Teologia Spirituale.

In effetti, la Teologia Spirituale si occupa del vissuto della trasformazione interiore, come conseguenza del rapporto del credente con il Dio della Rivelazione giudeo-cristiana[21]. Questa trasformazione si avvia in seguito all'incontro tra due «decisioni»: quella divina, che è una decisione salvifica, e quella dell'uomo, che è risposta alla salvezza offerta. Così, è importante considerare *la decisione come elemento fondamentale del rapporto tra Dio e l'uomo*, perché essa è l'atto mediante il quale il fedele si orienta o meno verso di Lui, e quest'orientamento *si realizza nella vita*.

La temporalità, allora, deve essere oggetto della nostra attenzione. Con la parola *vita* si rimarca la condizione dell'*homo viator*, che in questo mondo percorre la via verso la pienezza escatologica. Il termine *vita* inoltre «connota più chiaramente gli elementi antropologici coinvolti e denota più ampiamente il suo raggio di significazione»[22]. Per la nostra disciplina, allora, *la vita cristiana* si presenta come un *paradigma* adeguato per la riflessione teologico-spirituale: le decisioni danno una fisionomia particolare alla vita del cristiano e sono il punto di partenza dell'analisi fenomenologica del suo vissuto; questo vissuto è interpretato e anche valutato se illuminante per la vita e missione della Chiesa nel contesto attuale. Con queste parole abbiamo già anticipato lo schema del MTD.

2.3. Il «sentire» ignaziano

Riprendendo quanto è stato esposto riguardo le odierne ricerche sul *decision making,* riteniamo che sia possibile avvicinare certi aspetti della tradizione spirituale cristiana a questi studi che, sebbene non tocchino la dimensione religiosa, offrono alcune luci per approfondire la riflessione sul processo decisionale nella vita cristiana. Particolarmente illuminante è la proposta avanzata da Damasio di essere attenti ai *marcatori somatici*.

[20] T. Goffi, «Decisione», in E. Ancilli, *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, I, Roma 1995, 716.
[21] Cf R. Zas Friz de Col, *La presenza trasfomante del mistero*, Roma 2015, 95.
[22] R. Zas Friz de Col, «*Dall'* Ascetica e Mistica *alla* Vita cristiana... », 28.

È possibile, allora, stabilire un collegamento con uno dei termini più significativi in spiritualità: il *sentire*. Considerandolo in un senso integrale, si include anche il ruolo attivo del corpo nella relazione con Dio, poiché all'interno «della realtà umana anche il corpo viene percepito e come penetrato dal senso dell'assoluto (Dio). Questo senso richiede anche dal corpo il suo ritmo, la sua apertura, scioltezza, ecc.; anche nel corpo vuol esprimersi; anche in esso influisce per una realizzazione di un tale ritmo, di una tale apertura e scioltezza»[23].

Il *sentire* è anche uno dei temi più importanti nella spiritualità ignaziana e si trova ripetutamente negli scritti di Ignazio. Nei suoi testi, il *sentire* coinvolge e unifica sul piano spirituale i sensi corporali, affettivi e cognitivi[24]. Naturalmente, il *sentire* ignaziano va più in là delle sensazioni corporali[25], perché si situa soprattutto a livello spirituale e interiore[26], anche se i sensi corporali non sono trascurati. Ad esempio, nelle descrizioni delle consolazioni e desolazioni che sono all'interno delle regole per *sentire* e *conoscere* le mozioni che si producono nell'interiorità [cf. ES 313], Ignazio menziona alcuni elementi sensibili come punto di verifica, ad esempio le «lacrime» [cf. Es 315; 317]. Inoltre si deve ricordare l'attenzione che Ignazio concede a tutte le realtà corporee quando scrive le addizioni per meglio fare gli *Esercizi Spirituali* [cf. ES 75; 76;77;79;]. Un'attenzione particolare si trova nella terza nota della decima addizione, che propone agli esercitanti certi atteggiamenti corporali per *trovare quello che desidera* [cf. Es 89].

Ebbene, il *sentire* in Ignazio ha una finalità molto chiara, cioè il compimento della volontà di Dio: «Termino pregando la santissima Trinità che per la sua infinita e somma bontà ci dia grazia abbondante perchè *sentiamo* la sua santissima volontà e la compiamo interamente»[27], e questo è anche lo scopo degli *Esercizi Spirituali*.

Quindi, in ascolto dei sensi corporali, dei movimenti degli affetti e delle luci intellettuali che sorgono nella mente, la persona prende le decisioni che l'orientano all'unica meta alla quale mira ogni discernimento spirituale: la volontà di Dio. La decisione, allora, è quell'elemento visibile, percettibile, che il teologo spirituale *vede* per primo al fine di analizzare e interpretare il vissuto del credente. Conviene, quindi, ripensare il rapporto con Dio partendo dall'atto di decidere e dal suo processo, e procurare un metodo per analizzare il processo decisionale nell'ambito della trasformazione interiore.

[23] V. Truhlar, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, Queriniana, Brescia, ²1981, 82.

[24] Cf J. Meloni, «Sentir», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (G-Z), Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Maliaño 2007, 1631.

[25] Il nostro obiettivo non è chiarire se le manifestazioni corporali sono causa (Damasio) oppure effetto delle emozioni o sentimenti; ci proponiamo piuttosto di evidenziare le loro strette connessioni ed esortare a fare loro attenzione, poiché possono essere di molto profitto.

[26] M. Rotsaert, *Il discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, G&B, Roma 2013, 143.

[27] Ignazio di Loyola nella lettera a Teresa Rejadell del 18 de giugno 1536. Testo citato in *Ib*., 142. Cf [ES 1;91].

3. Il metodo teologico-decisionale

Si potrebbe dire che il MTD riprende il *sentire* ignaziano, perché la decisione, nell'ambito cristiano, è sempre ricerca della volontà divina per compierla e in questo modo raggiungere l'unione di due volontà, l'umana e la divina, che è unione d'amore. Ebbene, per individuare il percorso che porta all'unione d'amore, è importate una procedura che *si metta in contatto* con l'esperienza raccontata da chi l'ha vissuta e/o da terzi che l'hanno testimoniata.

Il metodo allora, si compone di tre parti, ognuna di esse divisa in due fasi. Nella prima, si realizza l'analisi delle singole decisioni e del loro sviluppo temporale; nella seconda, si interpretano i risultati ottenuti dall'analisi precedente; nella terza, infine, si cerca di evidenziare le ricadute per l'attualità dei due passi predecenti. Per favorire una migliore comprensione del metodo, dopo l'esposizione teorica di ogni parte sarà presentata anche un'esemplificazione, prendendo in esame la *Storia di un'anima* di Santa Teresa di Lisieux[28].

3.1. Prima parte: Analisi Decisionale del Vissuto

La prima parte del MTD è fenomenologica, poiché si tratta di osservare l'esperienza di fede di una persona, per poi identificare nel modo più dettagliato possibile gli elementi che la descrivono. Così, «l'attenzione per l'esperienza si focalizza sulla mozione spirituale, ma in funzione di una decisione da prendere»[29]. In tal modo, per capire il cammino del credente, si eseguono due analisi delle decisioni: la *sincronica* e la *diacronica.*

3.1.1. Analisi Sincronica

Una volta identificate le decisioni prese dall'autore e dopo aver scelto le più significative, si esegue l'*analisi* di ognuna in cinque momenti: *percezione della mozione* spirituale di base; presa di *consapevolezza* della mozione mediante la sua risonanza cognitiva e affettiva; *riflessione* sul senso della mozione; presa della *decisione* in base alla mozione spirituale; e infine, assunzione responsabile delle *conseguenze* della decisione.

Metodologicamente, per rintracciare le decisioni si fa attenzione a verbi come *decidere*, *scegliere*, *determinare*, *eleggere*, *optare* e altri simili, o anche a determinate azioni che dimostrano una risoluzione concreta. Per identificare la mozione divina attraverso la sua consapevolezza, vengono in aiuto verbi come *sentire*, *percepire*, *avvertire*, *provare*. Men-

[28] Con il titolo *Storia di un'anima* vengono indicati i tre «Manoscritti autobiografici» della santa carmelitana: S. Teresa di Gesù Bambino, *Opere complete*, libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 1997, 63-279. In un lavoro che sarà pubblicato prossimamente, si è applicato il MTD ai tre manoscritti di Teresa e sono state individuate diciassette decisioni prese dalla santa. Nel presente articolo saranno presentate soltanto tre decisioni, quelle coinvolte negli eventi della «Grazia di Natale», dell'«Offerta all'Amore Misericordioso» e della «Grazia di Pasqua». Le citazioni dai tre manoscritti teresiani saranno indicate qui rispettivamente con le abbreviazioni MsA, MsB, MsC, seguite dal numero del foglio.

[29] R. Zas Friz De Col, «Dall'Ascetica e Mistica *alla* Vita cristiana...», 28.

tre *riflettere*, *considerare*, *esaminare* sono quelli che identificano il momento della riflessione critica dell'esperienza vissuta. Le conseguenze della scelta si vedono in narrazioni che esprimono lo stato interiore della persona e, soprattutto, nella sua trasformazione.

3.1.2. Analisi Diacronica

Nella consapevolezza che le decisioni si succedono nel tempo e che le conseguenze di una decisione normalmente sono il presupposto della successiva, si procede allora alla seconda fase, l'*analisi diacronica*. In effetti, qui si prendono in considerazione tutte le decisioni analizzate nella loro successione cronologica, in modo da evidenziare le tappe e i mutamenti della trasformazione interiore del fedele. La lettura diacronica ha la finalità di individuare il *filo rosso* che percorre tutte le decisioni del fedele o, in altre parole, i *punti fermi*[30] che sono stabili ma mai statici, e che ruotano attorno al vissuto del fedele. Per usare un'immagine: è come uno *stesso messaggio* che, man mano che la persona avanza nel suo processo di trasformazione, si arrichisce di nuove parole e simboli.

Normalmente, per seguire questo progresso della vita cristiana, servono come riferimento teorico tre periodi: l'inizio o risveglio, lo sviluppo o maturazione, e la conclusione o compimento.

3.1.3. Studio di un caso: il processo decisionale di Teresa di Lisieux

Qui di seguito proponiamo un'esemplificazione del MTD, applicandolo *all'analisi delle decisioni* di Teresa che abbiamo considerato come le più determinanti nella sua vita. Si procede prima *all'analisi sincronica* di ognuna delle esperienze e successivamente si esegue *l'analisi diacronica* delle esperienze nel loro insieme.

a) Analisi sincronica della «Grazia di Natale», 1886 (MsA 44v°-45r°)[31]

Di ritorno dalla Messa di mezzanotte, Teresa si sta apprestando a scoprire i doni natalizi riposti nelle scarpe lasciate nel camino, ma rimane interiormente ferita nel sentire il papà che esclama annoiato: «meno male che è l'ultimo anno» (MsA 45r°). Queste parole hanno un doloroso impatto su di lei che era dotata di una ipersensibilità che la faceva piangere per ogni nonnulla, e questo è il momento della *percezione della mozione*. Ma Teresa si accorge che Gesù Bambino l'ha improvvisamente trasformata, rendendola «forte e coraggiosa» (MsA 44v°): è il momento della *presa di consapevolezza della mozione divina*. In seguito, lei avrebbe *riflettuto* sul fatto che quella notte aveva ricevuto ciò che chiama «la grazia di uscire dall'infanzia, in altre parole la grazia della mia completa

[30] Cf J. de D. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978, 301-302.

[31] Il MsA è indirizzato a Madre Agnese di Gesù (la sorella Paolina); esso fu composto lungo tutto il 1895 e completato ai primi dell'anno successivo. Qui la Santa descrive la sua vita spirituale dall'infanzia e prima giovinezza, fino all'ingresso nel Carmelo e alla professione, lasciando però appena abbozzata la descrizione della sua vita religiosa.

conversione» (MsA 45r°). La *decisione*, come risposta alla grazia, la individuiamo là dove leggiamo che, mentre la sorella Celina cercava di trattenerla, Teresa decide di ricacciare indietro le lacrime e scendere velocemente le scale per tirar fuori, con aria felice, i doni da dentro le scarpe. Infine, il momento delle *conseguenze* della decisione, lo identifichiamo là dove Teresa scrive: «da quella notte benedetta, non fui vinta in nessun combattimento, anzi camminai di vittoria in vittoria e cominciai, per così dire, una "corsa da gigante"» (MsA 44v°).

Quando Teresa racconta quest'evento, sta nel Carmelo già da sette anni, quindi l'esperienza è riflettuta e maturata da molto tempo. Pure per questo, è bene precisare anche che i cinque momenti che costituiscono l'analisi sincronica non si presentano necessariamente, nel flusso della narrazione autobiografica e dell'esperienza stessa, in ordine dal 1° al 5° come risultano indicati nella struttura del metodo. Inoltre va specificato che non è possibile individuare il momento preciso della consapevolezza della mozione divina e della riflessione sul suo significato. Nonostante ciò, la narrazione di Teresa è talmente completa che permette di rintracciare i vari momenti senza forzature.

b) Analisi sincronica dell'offerta come vittima all'Amore Misericordioso, 1895 (MsA 84r/v°)

La seconda decisione è quella relativa all'offerta di Teresa come vittima d'Olocausto all'Amore misericordioso, di cui la santa scrive alla fine del manoscritto A. Il 9 giugno 1895, nella festa della SS. Trinità, Teresa, che ora ha 22 anni, riceve «la grazia di capire più che mai quanto Gesù desideri essere amato» (MsA 84r°). Nella narrazione si osserva che la *percezione della mozione* e la *consapevolezza* di aver ricevuto la grazia di capire il desiderio di Gesù sono simultanee. In seguito, si leggono le sue *riflessioni* sulle anime che si offrono come vittime alla Giustizia divina: «Pensavo alle anime che si offrono come vittime alla Giustizia di Dio allo scopo di distogliere e di attirare su di sé i castighi riservati ai colpevoli» (MsA 84r°); ma lei ha la coscienza di essere lontana dal sentirsi portata a fare tale offerta. La santa nota pure che l'Amore Misericordioso è misconosciuto e respinto, ma anch'esso ha bisogno di vittime che si immolino a lui; comprendendo che «l'Amore Misericordioso desidera *incendiare* le anime», la santa *decide* allora di offrirsi come vittima: «O mio Gesù! che sia *io* questa felice vittima, consuma il tuo olocausto con il fuoco del tuo Amore Divino!» (MsA 84r°).

Teresa dunque, ricevuto il permesso dalla Priora, che in quel periodo era sua sorella Paolina, emette la sua offerta[32]. Due giorni dopo la ripeterà insieme alla sorella Celina davanti alla statua della Madonna nell'anticamera della sua cella. La Santa annota poi le *conseguenze* del suo atto: «Ah, da quel giorno felice, mi sembra che l'Amore mi penetri e mi circondi, mi sembra che ad ogni istante questo Amore Misericordioso mi rinnovi, purifichi la mia anima e non vi lasci nessuna traccia di peccato» (MsA 84r°); e più avanti: «Oh! come è dolce la via dell'Amore!... Come voglio impegnarmi a fare sempre con il più grande abbandono, la volontà del Buon Dio!» (MsA 84v°).

[32] Il testo d'atto dell'offerta si trova nelle «Preghiere». Cf Pr 6 (1r°).

c) Analisi sincronica della «Grazia di Pasqua», 1896 (MsC 4v°-7v°)[33]

La terza decisione è la più complessa ed è quella collegata con la cosiddetta «Grazia di Pasqua», ai primi di aprile del 1896, dunque l'anno dopo la sua Offerta all'Amore Misericordioso e dieci anni dopo la Grazia di Natale. *L'esperienza di base* è composta qui da due eventi distinti ma intimamente connessi. Il primo evento avviene nella notte tra giovedì e venerdì santo, quando Teresa ha la prima emottisi e inizia così per lei la dura passione del corpo. Il secondo evento accade nella domenica di Pasqua: la sua anima è invasa dalle «tenebre più fitte» (MsC 5v°), e inizia per lei anche la passione dell'anima, con la prova della fede. La Santa si rende conto, ed ecco allora il momento della *consapevolezza*, di quanto le sta capitando nel corpo e nell'anima, e che lei percepisce come Grazia. Teresa poi, e qui è il momento della *riflessione*, medita sulla sua esperienza e sulla difficoltà di esprimere ciò che sente — «Bisogna aver viaggiato sotto questo cupo tunnel per capirne l'oscurità», scrive — e per spiegarsi ricorre alla metafora del «paese delle tenebre» (MsC 5°v). In mezzo a questa prova, Teresa sceglie, ed ecco allora il momento della *decisione*, di mantenere la fede e accetta di mangiare, per quanto tempo Gesù vorrà, «il pane del dolore, senza alzarsi da quella tavola piena di amarezza alla quale mangiano i poveri peccatori prima del giorno che Egli ha stabilito» (MsC 6r°). Così afferma decisa: «sono pronta a versare fino all'ultima goccia del mio sangue per testimoniare che esiste un Cielo. Gli dico che sono felice di non godere quel bel Cielo sulla terra, affinché Egli lo apra per l'eternità ai poveri increduli» (MsC 7°r). La radicalità della sua decisione si esprime in questa testimonianza chiara: «canto semplicemente ciò che voglio credere» (MsC 7v°). Come risultato, e siamo ora al momento degli *effetti* della decisione, Teresa scrive che «pur non avendo il godimento della fede», si sforza con coraggio «almeno di compierne le opere» (MsC 7r°) [34]. La conseguenza non è altro che «viver d'Amore» (P

[33] Il Manoscritto C è indirizzato alla Priora Maria Gonzaga e fu scritto tra i mesi di giugno-luglio del 1897.

[34] Il contesto ecclesiale in cui si trova Teresa quando racconta l'esperienza del Venerdì Santo del 1896, può aiutare a comprendere le sue espressioni cariche di dramma. Da un lato, Gesù ha permesso che Teresa si senta interiormente come una persona non credente, e in questo modo la giovane carmelitana è entrata in sintonia con l'ateismo del suo tempo. Dall'altro lato, però, nel 1897 accade un evento che sconvolge il mondo cattolico francese. Lo scrittore massone Leo Taxil inganna l'opinione pubblica inventando il personaggio di Diana Vaughan, una ventenne adepta di una setta satanica che poi si converte al cattolicesimo: da figlia di Lucifero e sposa del demonio Asmodeo, a figlia di Dio e sposa di Gesù. Teresa, credendo vera la storia della giovane, non solo prega per lei ma anche le scrive, inviandole — su suggerimento di Madre Agnese — una propria foto mentre recita nel ruolo di Giovanna d'Arco. La Vaughan/Taxil persino le risponde. Nell'aprile del 1897, due mesi prima della stesura del MsC, l'inganno viene poi smascherato con enorme scandalo sociale dallo stesso Taxil, che rende pubblica l'inesistenza di Diana, dichiarandola *Figlia del Nulla* e *Sposa del Nulla*. Non a caso Teresa usa l'espressione «notte del nulla» (MsC 6v°) per indicare la propria esperienza. Lo scrittore massone comunque era battezzato e può darsi che Teresa pensa a lui quando scrive che esistono anime che perdono la fede per abuso della grazia (cf. MsC 5v°). Inoltre, si ritiene che Teresa abbia assorbito un po' del veleno sparso negli scritti di Taxil: «La penultima "Pia Ricreazione" di Teresa, intitolata *Il trionfo dell'umiltà* (PR 7), scritta nel giugno del 1896 – inizio della sua notte oscura – è tutta ispirata alla storia di Diana»; F.-M. Léthel, «La kenosi dell'amore, della fede e della speranza in Santa Teresa di Lisieux», in *Il nulla-tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocefisso*, Città Nuova, Roma 2013, nota 8, 85-86. Cf. V.M. Blat, «Diana Vaughan», in *Santa Teresa de Lisieux. Diccionario*, ed. Monte Carmelo, Burgos 1997,194-195.

17): «Madre amata, adesso mi sembra che niente mi impedisca di prendere il volo, perchè non ho più grandi desideri se non quello di amare fino a morire di amore» (MsC 7v°).

d) Analisi diacronica delle tre esperienze

Per quanto riguarda *l'analisi diacronica*, la presentiamo soltanto a partire dalle tre esperienze qui analizzate sincronicamente, nonostante ne siano state individuate diciasette. Tuttavia ciascuna di queste tre si colloca, rispettivamente, al vertice dei tre periodi del vissuto — l'inizio, lo sviluppo e la conclusione — che costituiscono i tre momenti in cui si interpreta lo sviluppo trasformativo del vissuto cristiano.

Culmine del periodo chiamato del *risveglio*, è certamente la «Grazia di Natale», indicato da Teresa come il momento della sua «completa conversione». Momento luminoso del periodo della *maturazione* è la decisione di Teresa di offrirsi vittima d'olocausto all'Amore misericordioso, offerta in cui si impegna a manifestare una solida vita di unione con il Signore. La «Grazia di Pasqua», inizio della sua malattia e della «notte oscura», è l'avvio del periodo denominato del *compimento*: siamo dinanzi alla più coraggiosa risposta amorosa alla grazia divina, cioè *credere* nonostante la drammatica esperienza della «la notte del nulla» (MsC 7v°).

3.2. Seconda Parte: Interpretazione Mistagogica

Nella seconda parte del MTD, si procede all'interpretazione dei dati raccolti nella prima. Viene chiamata *Interpretazione Mistagogica* perché l'azione divina introduce la persona nel suo Mistero, rivelandosi in lei e trasformandola. Anche questa seconda parte si svolge mediante due fasi: nella prima, si interpreta il modo in cui la *pedagogia divina* si rivela per attuare la trasformazione interiore del fedele; nella seconda, si interpreta il *processo di trasformazione* che la persona ha subito attraverso le decisioni che ha preso in relazione al suo rapporto con il mistero di Dio.

In questa parte si *dialoga* con il testo nella consapevolezza che «l'autore di un testo spirituale, raccontando oralmente o per scritto la propria esperienza, la interpreta»[35]. Il lavoro si concentra nel far emergere in modo tematico quello che spontaneamente viene raccontato dall'autore. In questo modo si «deve essere consapevoli di interpretare un vissuto spirituale che si riceve già mediato dall'autore stesso»[36]. Si tratta, allora, di rintracciare il *vissuto teologale*, e per questa ragione si devono esporre gli elementi che permettono di capire l'assimilazione personalizzata del Mistero di Dio nella vita della persona.

3.2.1.Interpretazione della Pedagogia Divina in Teresa

Il *punto fermo* che percorre il vissuto di Teresa è l'amore. Tutto il suo vissuto, in particolare l'esperienza della «Grazia di Pasqua», non porta ad altro che ad avere una

[35] J.M. Garcia, «Come leggere i testi spirituali: principi teologici ed ermeneutici» in *Mysterion* <www.mysterion.it> 11 (2018/1) 47.

[36] *Ib*.

carità più perfetta (cf. MsC 12r°). Nel racconto della sua esperienza pasquale, Teresa utilizza espressioni forti: parla di «un paese circondato da una fitta nebbia», del «pane del dolore», della «tavola piena di amarezza», del «pane della prova» (MsC 6r°); dice di un «paese triste e tenebroso», di un «cuore stanco delle tenebre che lo circondano» (MsC 6v°); scrive che, man mano che avanza, le nebbie sono sempre più fitte e penetrano nella sua anima avvolgendola in modo tale che non è più possibile indicare il Cielo, perché «tutto è scomparso» (cf. MsC 6v°). Ma ciò che stupisce è la sua docilità: «Quanto vorrai o mio Amato, il tuo uccellino resterà senza forze e senza ali, sempre terrà gli occhi fissi su di te, vuole essere affascinato dal tuo sguardo divino, vuole diventare la preda del tuo Amore... Un giorno, ne ho la speranza, Aquila Adorata, tu verrai a prendere il tuo uccellino, e risalendo con lui al Focolare dell'Amore, lo immergerai per l'eternità nell'Abisso ardente di quell'Amore al quale si è offerto come vittima». (MsB 5v°). Quando Teresa scrive le parole di quest'ultima citazione, era malata da 5 mesi e quindi era in piena oscurità dell'anima; e già la semplice lettura del Manoscritto B[37] ci permette di affermare che la notte oscura di Teresa può essere chiamata, senza esitazione, *la notte oscura dell'amore*.

La pedagogia divina ha implicato anche una particolare manifestazione: Dio si è rivelato a Teresa come il *Buon Dio*. Nelle decisioni analizzate, lei parla del *Buon Dio* 45 volte; del resto, usa l'espressione 207 volte in tutta *Storia di un anima* e 181 nelle lettere. Il dato statistico ci permette di capire che l'esperienza della Bontà Divina è predominante.

Va notato che il *Buon Dio*, per Teresa, spesso è Gesù: infatti la sua relazione con Dio è primariamente cristocentrica. Così, la «Grazia di Natale» è attribuita al *Buon Dio:* «Bisognò che il *Buon Dio* facesse un piccolo miracolo per farmi crescere in un momento» e questo miracolo fu opera di «*Gesù* il dolce piccolo Bambino» (MsA 44v°)[38] Ma è nella «Grazia di Pasqua» dove si percepisce, nonostante il paradosso che implica, l'esperienza della bontà divina. Lasciamo che sia Teresa stessa a parlare: «L'anno scorso, il *Buon Dio* mi ha concesso la consolazione di osservare il digiuno di quaresima in tutto il suo rigore, mai mi ero sentita così forte, e quella forza si mantenne fino a Pasqua. Tuttavia il giorno del Venerdì santo, *Gesù* volle darmi la speranza di andare presto a vederlo in Cielo... Oh! come è dolce quel ricordo» (MsC 4v°). Segue la narrazione della prima manifestazione dell'emottisi, nella quale la santa esprime il suo stato d'animo: «Ah! avevo l'anima piena di grande consolazione, ero intimamente persuasa che *Gesù* nel giorno commemorativo della sua morte voleva farmi udire un primo invito. Era come un dolce e lontano mormorio che mi annunciava l'arrivo dello Sposo» (MsC 5r°). Prosegue poi con il racconto della sua giornata fino a sera: «Quando arrivò la sera di quel giorno felice, ci ritirammo in cella per riposare, ma come la notte precedente il *buon Gesù* mi

[37] Su richiesta di Suor Maria del Sacro Cuore, ovvero la sorella Maria, Teresa scrive il testo della sua «piccola dottrina», il Manoscritto B.

[38] Anche in altri momenti significativi del suo vissuto, si riesce a costatare che Teresa riconosce come tutto le venga dalla bontà divina: per esempio, nella sua preghiera per il criminale Pranzini; (cf. MsA 45v°-46r°); nel racconto della decisione di chiedere permesso al signor Martin di entrare nel Carmelo (cf. MsA 49r°-50v°); in occasione dell'udienza con Papa Leone XIII, quando la santa ricorda una sua precedente decisione di essere come un giocattolino nelle mani del piccolo Gesù, e ora accetta la volontà del *Buon Dio* paragonata ai capricci infantili di un bambino (cf. MsA 64r/v°).

diede lo stesso segno che il mio ingresso nella vita Eterna non era lontano» (MsC 5r°). In questo momento inizia la sua prova e Teresa non dubita nell'attribuirla a Gesù (cf. MsC 5v°); sa che rimarrà provata fin quando Lui, ovvero, il *Buon Dio*, non deciderà il contrario: «Questa prova non sarebbe durata solo alcuni giorni, alcune settimane: sarebbe svanita solo nell'ora stabilita dal *Buon Dio* e... quell'ora non è ancora arrivata…» (MsC 5v°). In tutta questa esperienza, Teresa riesce a riconoscere ancora la bontà di Dio: «mai ho sperimentato così bene quanto il Signore è dolce e misericordioso, mi ha mandato questa prova solo nel momento in cui ho avuto la forza di sopportarla» (MsC 7v°).

Un secondo elemento è che Gesù, il Buon Dio, è il suo *Sposo*: per Teresa è del tutto naturale parlare della sua relazione con Gesù in termini sponsali. Così, come prima del sacramento del matrimonio vi è il fidanzamento, prima di emettere i voti perpetui Teresa si considera la *fidanzata* di Gesù (cf. MsA 68r/v°) o del Buon Dio (cf. MsA 28r°), e si riferisce a se stessa in questo modo 9 volte. Diventare *sposa di Gesù* (cf. MsaA 77r°) è il suo desiderio più profondo e diventa il suo stato dopo l'emissione dei voti (cf. MsA 82r°; MsA 85v°; MsB 2v°). Gesù è l'amore della sua vita (cf. MsB 3r°), è il suo *Amato* (cf. MsB 2r°; 2v°; 3r°[2x]; 4r°; 5r° [2x]) L'amore verso Gesù è il motore delle sue decisioni.

Infine, Gesù è l'unico *Direttore* della sua anima[39]. Quest'espressione appare soltanto 4 volte, ma non si deve sottovalutarne l'importanza. Teresa dimostra la sua capacità d'interpretare gli avvenimenti della sua vita, perché è illuminata direttamente da Gesù. Nella decisione di accettare il differimento della professione (cf. MsA 73v°-75r°) e le esperienze che scaturiscono da questa decisione, parla esplicitamente della pedagogia di Gesù con lei: «Il "mio Direttore" sopportava questo pazientemente, perché non gli piace mostrare alle anime tutto nello stesso momento: di solito dona la sua luce poco a poco» (MsA 74r°), Teresa è così sicura di questa azione diretta da affermare senza indugio: «Ho detto che Gesù era stato "il mio Direttore"» (MsA 71r°)[40].

3.2.2. Il Processo di trasformazione di Teresa

Al vertice del *risveglio*, cioè il periodo in cui inizia il suo processo di trasformazione, identifichiamo la notte del Natale del 1886 (cf. MsA 45r°). Da quel momento in poi, Teresa mostra una forza interiore *in crescendo*. Prima di entrare al Carmelo (29/05/1887-08/04/1888), comincia a dimenticare se stessa e a restare ai piedi della croce per salvare i peccatori, a dare un senso a fatti spiacevoli per diventare «giocattolino» di Gesù (cf. MsA 64r°) o, addirittura, ad approfittarne per praticare le virtù quando le

[39] Questo non significa che Teresa non abbia avuto aiuto spirituale da persone concrete. Tra di esse, P. Pichon (cf. MsA 70r°), oltre la Maestra di Novizie con la quale doveva avere dei colloqui (cf. MsA 70v°). Ma la verità è che Teresa aveva una gran difficoltà ad aprire il suo cuore (cf. MsA 70v°); per lei, Gesù era la sua vera e unica guida nello spirito.

[40] Due esempi in cui Teresa avverte la guida diretta di Gesù sono la sua preghiera per la salvezza del criminale Pranzini nel luglio 1887 (cf. MsA 45v°-46r°), e il ritiro spirituale prima della sua Professione: «Il mio ritiro per la professione fu quindi, come tutti quelli che lo seguirono, un ritiro di grande aridità, tuttavia il Buon Dio *mi mostrava chiaramente* senza che io me ne accorgessi il mezzo di piacerGli e praticare le virtù più sublimi». (MsA 76r°). Per indicare la guida diretta di Gesù, la santa usa anche l'espressione «Artista delle anime» (MsC 14r°).

comunicano che il suo ingresso nel Carmelo è stato rimandato a tre mesi dopo la data stabilita in precedenza (01/01/1888). Una volta entrata (09/04/1888) e durante il tempo del noviziato (10/01/1989-08/09/1890), si esercita ad amare ciò che le risulta sgradevole, come il rumore fastidioso prodotto in coro da una suora (cf. MsC 30r/v°), e si offre come accompagnatrice di una suora dal carattere difficile (cf. MsC 29r/v°). A soli vent'anni comincia ad aiutare nella formazione delle novizie (02/02/1893) e quest'esperienza le permette non soltanto di conoscere la propria natura e quella delle altre consorelle, ma anche di reagire in modo adatto. Capisce che «tutte le anime hanno press'a poco le stesse lotte», ma che «è impossibile comportarsi con tutte allo stesso modo» (MsC 23v°). Per questo sa umiliarsi con alcune, confessando le sue lotte e difetti, o sa usare molta fermezza con altre con lo stesso scopo che è quello di «far loro del bene» (MsC 23v°). Impara a dimenticare i propri gusti e opinioni, per guidare le sue consorelle sul cammino tracciato da Gesù per loro (cf. MsC 22v°).

Verso l'aprile del 1896 mostra una *maturità* molto raffinata nella donazione di se stessa. Ricordiamo che aveva già fatto l'offerta all'Amore misericordioso di Gesù e sta all'inizio della sua notte oscura. In questo periodo ha deciso fermamente di essere gentile con tutte le consorelle. In effetti, in un primo momento vuole «essere compassionevole verso le infermità spirituali delle sorelle» (MsC 27v°), cioè con le sorelle che hanno dei tratti di carattere «che non rendono la vita molto piacevole» (MsC 28r°). Ma, per evitare malintesi, conoscendo la natura umana e la possibilità di essere interpretata male, Teresa decide: «per non perdere tempo, voglio essere gentile con tutte» (MsC 28r°). Un modo di esprimere la sua capacità di donare se stessa, è quello di sopportare i difetti altrui, non stupirsi delle loro debolezze, edificarsi con i loro minimi atti di virtù e anche scappare da situazioni che l'avrebbero fatta mancare alla carità (cf. MsC 30r°-31r°). Teresa mette in pratica tutto ciò al suo solito modo: nelle piccole cose.

Un elemento significativo della sua trasformazione è lo spostamento dell'oggetto del suo amore fraterno: dal nucleo familiare alla carità per i peccatori e poi per tutte le sue consorelle. Infatti, non soltanto ha vinto la sua sensibilità eccessiva nella notte del Natale del 1886, ma sette mesi dopo vuole di più e decide di rimanere in spirito ai piedi della croce di Gesù per ricevere il suo sangue, «la rugiada Divina», e «spargerla sulle anime» (MsA 45v°). Incomincia, così, a sentirsi «divorata dalla *sete* delle *anime*» (MsA 45v°) e, come già accennato, nel Carmelo la sua carità verso le consorelle cresce sempre di più[41].

Il suo amore si allarga con il tempo, e intanto Teresa si libera gradualmente dalla propria volontà per identificarsi con quella del Signore. Infatti, il suo rapporto con Gesù la porta a dire nel momento decisivo della sua vita: «ora accetto di essere malata per tutta la vita se ciò fa piacere al Buon Dio e acconsento anche che la mia vita sia lunghissima; la sola grazia che desidero, è che essa sia spezzata dall'amore» (MsC 8v°). Decide di non decidere altro che non sia quello che Gesù vuole. Le sue decisioni mostrano una progressiva universalizzazione della carità nella sua anima, la cui fonte è sempre l'amore per Gesù; in conseguenza, lei arriva a riconoscere il centro della sua vocazione: «nel cuore della Chiesa mia Madre, io sarò l'amore» (MsB 3v°).

[41] Inoltre, si deve ricordare che Teresa aveva anche «fratelli spirituali» per i quali pregava e ricambiava lettere (cf. Ms C 33v°).

3.3. Terza Parte: Sintesi Contestuale

Avendo analizzato e interpretato le decisioni che hanno dato forma al vissuto cristiano di una persona, risulta infine pertinente chiedersi come illuminare l'oggi alla luce delle due parti precedenti, in cui si sono evidenziate una particolare fenomenologia e mistagogia divine. È il momento della *Sintesi Contestuale*, nel quale si raccolgono l'analisi e l'interpretazione delle decisioni (sintesi), per identificarne le ricadute nella situazione attuale (contestuale). In effetti, nella prima fase, si cerca di comprendere quale sia *l'influsso dell'attuale contesto socio-religioso* sul cristiano d'oggi. Successivamente, nella consapevolezza della situazione descritta, si cerca di offrire delle *considerazioni* che possano illuminare il vissuto cristiano odierno. È la parte del metodo che cerca il profitto pratico della ricerca per orientare il vissuto cristiano del fedele di oggi.

3.3.1. Il contesto attuale

Il XX è stato il secolo in cui si avvia il declino delle grandi narrazioni ideologiche dei secoli precedenti, e dopo gli anni 60 s'incomincia a percepire un disagio generalizzato prodotto dal loro fallimento. Non solo non si sono realizzate le promesse di benessere e progresso costanti, ma sembra che insieme ai beni dello sviluppo tecnologico si viva anche una sensazione di malessere a livello interiore. Le analisi di questo fenomeno sono abbondanti e non è possibile soffermarci su questo. Tuttavia, lo scopo di questa prima fase della terza parte del MTD è rilevare alcuni aspetti del complesso contesto attuale in cui viviamo.

Nel suo famoso libro *L'età secolare*, il filosofo Charles Taylor offre un panorama molto completo, sia della situazione odierna, sia del processo che l'ha generata. Ci interessa raccogliere, soprattutto, la sua particolare concezione di secolarizzazione. Taylor dice che essa è frutto di una transizione: «dalla società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare»[42]. È possibile affermare, insieme a Taylor, che la secolarizzazione più che essere un fenomeno sociale, come l'esclusione del religioso nello spazio pubblico e la riduzione della credenza e della pratica religiosa, è un fenomeno spirituale: la secolarizzazione accade nello spirito umano[43]. Nel XXI sec. le «condizioni di credenze»[44], secondo Taylor, sono pervase da una pseudo-realtà da lui denominata «cornice immanente»[45], che costituisce «un ordine "naturale", speculare a quello "soprannaturale", un mondo "immanente", contrapposto a un possibile mondo "trascendente"»[46]. Questa cornice, è frutto di potenti immagini o «strutture del mondo chiuse», che impediscono di vedere aspetti della realtà che sono al di fuori da questa cornice. Una di queste immagini del passato, che resta avvincente ancora oggi, è che la

[42] C. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007, 13.
[43] Cf *Ib*., 36.
[44] *Ib*., 675.
[45] *Ib*., 681.
[46] *Ib*.

scienza ha già spiegato tutto, e per questa ragione non esiste più la necessità di ricorrere a Dio, essendo tale ricorso frutto di una grande ingenuità[47]. Nonostante ciò, Taylor nota molto acutamente: «questo ordine, però, di per sé lascia aperta la questione se, ai fini di una spiegazione conclusiva, o di una trasformazione spirituale, o di un'attribuzione finale di senso, non sia magari necessario chiamare in causa qualcosa di trascendente»[48]. Questa osservazione si evince dal fatto che oggi non è l'ateismo militante del '900 a dettare la mancanza di esperienza religiosa, ma soprattutto l'agnosticismo pratico; inoltre, non è per niente raro che una persona ritenga di essere «spirituale», ma non necessariamente «religiosa», considerando queste due come realtà opposte[49]. Il fatto è che, per l'uomo di oggi, non è per nulla scontata la presenza e azione di un Dio personale nella vita, e anzi non rappresenta neanche un punto di interesse. Paradossalmente, però, si vive anche un movimento di ricerca di qualcosa *in più.*

Vale la pena anche menzionare quanto Bauman ha detto sulla vita dell'uomo odierno e la *liquidità* che la caratterizza, cioè vita scorrevole, instabile e senza consistenza, in tal modo che non «è in grado di conservare la propria forma o di tenersi in rotta a lungo»[50]. La società è governata dalla logica del consumo e dello scarto, offre la sensazione che nulla è permanente e tutto passa, e per questa ragione si deve vivere ogni momento in fretta, passando da una esperienza all'altra senza molta riflessione[51].

Percepire le mozioni che vengono da Dio, riconoscerle, decantarle, decidere e vivere stabilmente secondo la propria decisione è un'esperienza estranea all'uomo di oggi, incluso il fedele cristiano. La proposta di presentare un *vissuto* e gli elementi che hanno portato una persona ad assumere uno stile di vita aperto alla presenza del Mistero può essere dunque illuminante sia per il credente che per qualsiasi persona di buona volontà.

3.3.2. Considerazioni per il vissuto cristiano

Passiamo adesso alla considerazione se le decisioni e il processo trasformativo di Santa Teresa di Lisieux, monaca carmelitana del XIX secolo, sono significativi anche per il secolo attuale e cosa dicono all'uomo che sta in ricerca di senso e progetto di vita.

a) La svolta «secolare» di Teresa

Il nucleo di questa considerazione è l'esperienza di Teresa avviata nel Venerdì Santo del 1896 in connessione con quanto detto sulla secolarizzazione. Questa connessione, però, non è una novità assoluta negli studi su di lei, i quali hanno ben messo in rilievo che Teresa è entrata in sintonia spirituale con l'ateismo del suo tempo. Ciò nonostante, tutta la procedura del MTD cerca di mettere in luce *il processo decisionale* che ha permesso a Teresa di rimanere fedele, malgrado la sua svolta *secolare*. Ed è questa partico-

[47] *Ib*., 705-706.
[48] *Ib*., 745-746.
[49] Cf *Ib*., 635-673.
[50] Z. Bauman, *Vita liquida...*, vii.
[51] Cf Id., vii-xxiv.

lare procedura che ci aiuta meglio ad osservare come il suo vissuto sia attuale e significativo per l'uomo di oggi.

In Teresa predominava l'esperienza *dell'assenza di Dio* e quest'assenza, intesa come mancanza di mozioni sensibili che *confermino* la sua presenza, è propria della secolarizzazione, eppure non è ostacolo alla vera Presenza. Precisamente in questo senso si spiega la differenza tra l'esperienza secolarizzata dell'assenza di Dio e quella credente: nella prima si rimane in una concezione della realtà chiusa a qualsiasi possibilità di trascendenza; nella seconda, invece, sebbene non si rilevino percezioni sensibili della presenza divina, si mantiene un'apertura interiore ad essa. La secolarizzazione è una notte oscura senza Dio nel suo orizzonte, mentre la notte oscura del credente è impregnata dalla presenza assente del Mistero divino.

Teresa, senza dubbio, è un testimone di questa realtà. Tutta la sua breve vita si svolge nella quotidianità di un monastero dove a lei sembra di non avere più fede. E tuttavia crede, e persevera nonstante l'oscurità. Questa testimonianza del credere e sperare a oltranza per amore di una presenza invisibile, nel vissuto di una normale giovane monaca, può toccare la sensibilità secolarizzata. In quest'ultima palpita il desiderio di un qualcosa sconosciuto che soddisfi l'aspirazione verso la trascendenza, e Teresa può offrire delle luci per superare l'esperienza drammatica dell'assenza di Dio.

Ci si chiede, allora, se il Mistero nascosto e rivelato da Dio Padre nella persona di Gesù Cristo, come si è svelato nel rapporto con Teresa di Lisieux, possa illuminare l'uomo del XXI secolo. In questa cornice si propongono due orientamenti: il primo riguarda, *ad intra*, i credenti e le difficoltà che molti trovano nel cammino di crescita nella vita cristiana; il secondo è piuttosto rivolto *ad extra*, al dialogo dei credenti con l'ampia varietà di atteggiamenti spirituali dell'uomo che è in ricerca.

b) Considerazioni *ad intra*

Non è una novità affermare che molti cristiani sperimentano una secolarizzazione dello spirito. Un'esperienza che può essere frutto di una *teologia personale* nella quale la visione di Dio è rigida e moralizzante o, all'opposto, fiacca e edulcorata; oppure può essere frutto di difficoltà personali, familiari, lavorative e sociali che provocano incertezze e paure, e possono condurre alla ribellione interiore. Per un credente è molto facile attribuire a Dio la causa di tutte le proprie sofferenze e, da qui, il passo alla perdita della fede è frequente.

Nell'evoluzione della vita cristiana può succedere di passare per momenti di crisi, e questo processo deve essere oggetto di una seria considerazione nella pastorale. Nell'immaginario collettivo della cattolicità, la *notte oscura* è un'esperienza riservata ad anime straordinarie. In questo modo, sia l'accento impersonale e teoretico di un passato non molto lontano, sia quello superficiale e sentimentale del presente, non prendono sul serio l'importanza di orientare il cammino del cristiano per farlo arrivare all'unione con Dio. L'unione è la meta di tutti, non solo di pochi eletti. È importante, allora, aiutare i cristiani ad accettare il fatto che è *normale* passare per momenti difficili e di oscurità; aiutarli a non spaventarsi e a capire che questa esperienza non solo non entra in contra-

sto con la bontà di Dio, ma è l'opportunità per sperimentarla: il Dio che purifica il credente è lo stesso che lo conduce all'unione con Lui.

Il rapporto intimo e personale di Teresa con Gesù e la testimonianza della diretta azione di Dio nel suo cuore sono fondamentali. Gesù, il *Direttore*, ha guidato Teresa nel suo cammino di trasformazione e guida anche il nostro. Non sempre si è consapevoli di questa realtà, anzi non la si pensa nemmeno come una vera possibilità. Teresa contraddice questa credenza.

In conclusione, il *voler credere* di Teresa è un grande insegnamento per il credente che sperimenta il *Dio assente* ed è immerso nella cultura secolarizzata e liquida, venendone condizionato. Nella società di oggi, in cui si vive la mentalità del guadagno e in cui tutto è nella logica del profitto (logica della quale il credente subisce l'influsso), si può anche parlare di un *guadagno* nell'accettazione della crisi: l'acquisto di una fede più pura, di una speranza più salda e di una carità più fiammeggiante, che aprono la via alla pienezza di una Vita eterna.

c) Considerazioni *ad extra*

La testimonianza di Teresa può essere un *ponte* tra i credenti e coloro che non lo sono. Forse un sentiero da percorrere è quello segnalato da Papa Benedetto XVI nel 2012, nel messaggio ai partecipanti della sessione del «Cortile dei Gentili» in Portogallo. In quell'occasione il Papa emerito disse una frase che in quel momento fece molto scalpore: «sarebbe bello se i non credenti *volessero* vivere "come se Dio esistesse"»[52]. Il Papa non dice che i non credenti devono credere; egli è consapevole che non sempre c'è «la forza per credere»[53], così fa appello a ciò che tutti gli esseri umani hanno in comune: la capacità di scelta, di presa di decisioni orientate al proprio bene e al bene altrui.

Teresa, sebbene credente, aveva già messo in atto, più di un secolo prima, il consiglio del Pontefice: ricordiamo infatti che, pur non avendo il godimento della fede, si sforzò di compierne le opere. La «Grazia di Pasqua» ha condotto Teresa per la dolorosa via che trascorrono tante persone, e lei l'ha trascorsa fino in fondo. La sua solidarietà con i non credenti è ammirevole. Teresa capisce cosa significa non credere e s'interessa delle persone che escludono Dio dalla loro vita e, nella sua condizione e circostanze concrete, entra spiritualmente in contatto con loro, cercando la loro salvezza attraverso il suo sacrificio e la sua preghiera. Con la sua fede immersa nelle tenebre, la santa vive interiormente come chi non crede nel Cielo, ma *sceglie* di vivere come chi ha una fede da spostare le montagne.

La persona in ricerca di spiritualità, ma riluttante alla fede cattolica, non sempre trova da sola la fede, ed è qui che si presenta una grande sfida apostolica per i cattolici: saper empatizzare, sulla scia di Teresa, con l'esperienza e la sensibilità dei non credenti; non giudicarli; trovare i punti in comune tra i loro valori e la fede; testimoniare con

[52] S.S. Benedetto XVI, Messaggio ai partecipanti alla sessione del Cortile dei Gentili in Portogallo [Guimarães e Braga, 16-17 novembre 2012], https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/pont-messages/2012/documents/hf_ben-xvi_mes_20121113_corte-gentili.html

[53] *Ib.*

semplicità il proprio incontro con Gesù Cristo e offrire loro la propria preghiera e il proprio tempo, come avrebbe fatto la santa.

4. Conclusione

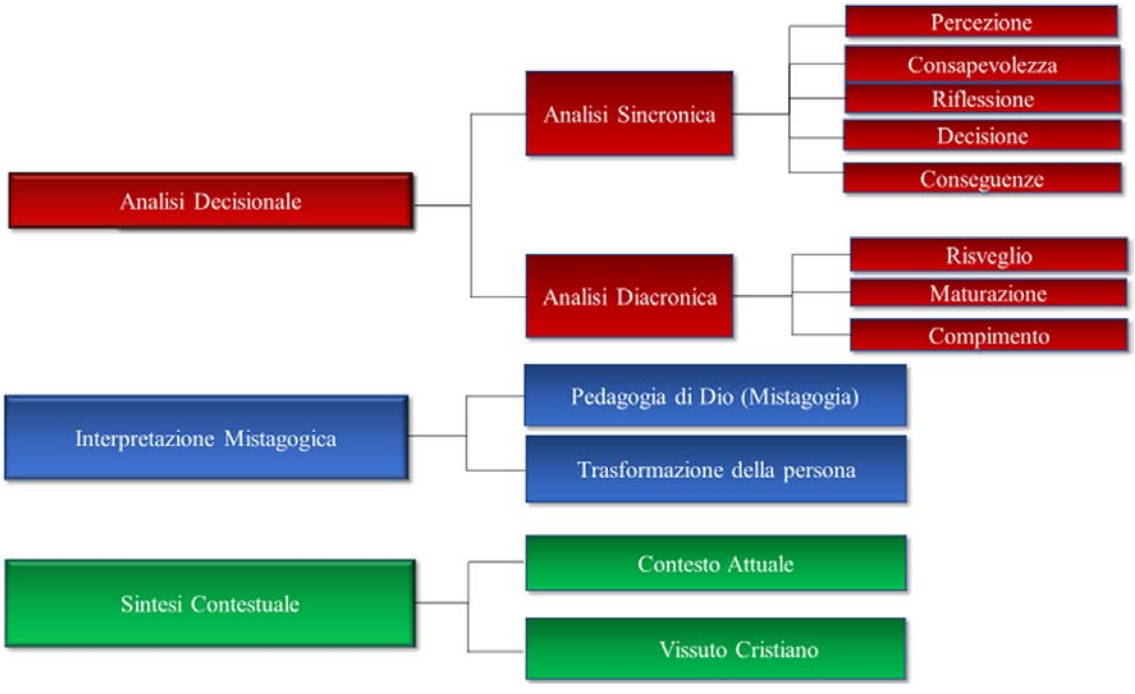
La nuova proposta metodologica, incentrata sulle decisioni, manifesta in modo più minuzioso l'iter del vissuto di una persona, come si è fatto in questo caso con Teresa di Lisieux. Con la procedura esposta, infatti, è possibile osservare il cammino che porta alla *prima conversione a Dio*, esaminare il processo che conduce ad una *unione più intima con Dio*, ed anche comprendere il percorso di una persona che *rifiuta parzialmente o totalmente le mozioni di Dio*. Tutti questi vissuti sono suscettibili dell'analisi fenomenologica, poiché le decisioni hanno un carattere rivelativo; sono suscettibili dell'interpretazione mistagogica, dato che la pedagogia divina è sempre operante e la trasformazione è una realtà che accade nell'interiorità qualsiasi sia la direzione alla quale miri la scelta della persona; ed, infine, sono anche suscettibili di considerazioni illuminanti per il vissuto ecclesiale attuale, nonostante la loro distanza temporale.

La varietà di vissuti ai quali si può applicare il MTD si deve anche al fatto che ci sono domande implicite che aiutano il teologo spirituale a mettere da parte le proprie precomprensioni *e lasciare parlare* la persona che *vive* l'esperienza. Non si tratta, dunque, di inserire la vita della persona in una struttura chiusa, bensì di avere una metodologia che faccia emergere agli occhi altrui, per quanto sia possibile, il mistero del suo vissuto. Per prima cosa, allora, è fondamentale per il ricercatore l'*epochè*, cioè l'atteggiamento che si limita a considerare il vissuto liberandosi da ogni pregiudizio; qui la domanda guida è: *quali sono le decisioni della persona?* Nella seconda parte del metodo, che prende l'avvio dalla premessa che il Dio della Rivelazione cristiana è presente e operante nel mondo interiore dell'essere umano, si pone la domanda: *che cosa si evince della pedagogia di Dio e della trasformazione della persona?* La terza parte, infine, è guidata dalla domanda: *che dice il vissuto spirituale di quella persona all'uomo e alla cultura odierna?*

È importante del resto notare che, sebbene nel corso di questa presentazione si sia proposta l'analisi di un testo autobiografico, nulla toglie che la procedura del MTD possa essere anche applicata nella pastorale, in particolare nella Direzione Spirituale.

In conclusione, il MTD, nell'analizzare il percorso della vita di una persona, mette in risalto che la vita umana è un *continuum* che si orienta progressivamente verso la trasformazione definitiva nella Vita Eterna in cui la decisione, come risposta alla grazia di Dio, gioca il ruolo fondamentale.

5. Schema del Metodo



Introducendo i metodi empirici e nuovi quadri teorici nello studio della teologia spirituale

by Lluis Oviedo[*]

Per chi sia abituato allo stile tradizionale della teologia spirituale o della spiritualità teologica, la proposta di metodi empirici e di riferimenti teorici provenienti dalle scienze naturali può risultare alquanto sorprendente. Tale estraneità si coglie ancora di più se si confrontato le pubblicazioni o il genere di discorso abituale nella teologia spirituale, il suo stile, diciamo, e il tenore dei metodi e quadri teorici ora proposti. Mentre nel discorso spirituale si punta a temi e ad un ambito che trascende il mondo fisico, nell'altro si cerca di osservare fenomeni e di organizzare dei dati; mentre lo stile spirituale è sfumato, simbolico e per lo più soggettivo, quello della scienza è preciso, legato ai dati e decisamente oggettivo. Pare difficile trovare due discorsi accademici più diversi e distanti, uno stile diventa quasi la negazione dell'altro.

Tuttavia, ci sono argomenti che consigliano a favore di un approccio della teologia spirituale (TS) agli ambiti ora proposti. Anzitutto non credo sia io l'unico a ritenere che la TS sia una disciplina eminentemente pratica, insieme ad altre espressioni teologiche, come la pastorale, la catechetica, e pure – fino a un certo punto – la liturgia e la morale. Tali discipline teologiche non hanno alcun senso se non sono in grado di orientare pratiche all'interno della Chiesa. Se la TS è ritenuta anche una teologia pratica, volta a diagnosticare e orientare la vita dei fedeli nelle sue diverse condizioni, allora essa ha a che fare con la realtà concreta, con processi vissuti che possono essere osservati e consegnati come dati, e meno con teorie astratte. Ciò non significa che tali discipline non assumano anche un formato storico e di ermeneutica della grande tradizione cristiana, ma tali operazioni dovrebbero essere funzionali a una migliore prassi e un superamento dei problemi che si intravedono nella vita dei credenti. Inoltre, lo studio storico implica anche un confronto con la realtà empirica del passato; c'è da chiedersi per quale motivo tale confronto si limita al passato e non si muove al presente.

Se accettiamo un carattere più pratico nella TS, allora dovremmo assumere i metodi più adatti che possano contribuire a tale compito, cioè a rendere più efficace il suo obiettivo di contribuire alla crescita spirituale e alla sequela di Cristo. I metodi empirici o gli studi di campo si presentano come i candidati più attinenti per rendere la TS operativa e

[*] Lluis Oviedo OFM, professore di antropologia teologica e di teologia fondamentale alla Pontificia Università Antonianum; *loviedo@antonanum.eu*

in grado di fornire diagnosi e guide sicure dinanzi problemi gravi quali l'andamento delle forme di vita consacrata che traversano pesanti crisi. Lo stesso argomento qualifica la esplorazione di quadri teoretici che stanno maturando nel recente studio scientifico della religione, sia nella direzione cognitivista che in quella biologica evoluzionista. Pure in questo caso le ricerche in corso possono proiettare luce su vari problemi e questioni aperte nel tentativo di capire meglio processi spirituali e le difficoltà che traversano.

1. Proposta di metodi empirici in Teologia Spirituale (TS)

Intendo per metodi empirici quelli che applicano tecniche di osservazione di fenomeni che si manifestano a livello personale e sociale, e che diventano dei dati che sono soggetti ad analisi e sistemazione. Abbiamo un metodo empirico quando siamo in grado di raccogliere dati di una certa realtà religiosa, quando riusciamo a codificarli in modo sistematico, e ad interpretarli con il ricorso a teorie che offrano le migliori spiegazioni o quelle più convincenti. Tali approcci possono essere qualitativi, e si avvalgono di metodi già maturati nella ricerca etnografica, come le interviste, i *focus groups* e l'osservazione partecipata; o metodi quantitativi, quando si riesce a quantificare le variabili sotto studio, come è il caso delle cifre di entità di consacrati, la loro età e altri fattori, insieme con dati che si ottengono con dei questionari con risposte quantificabili o con delle scale di risposta. Tali studi poi si avvalgono delle analisi statistiche più specializzate per confrontare variabili e rilevare tendenze.

Non è difficile concepire ambiti di studio di carattere empirico nella TS, insieme alle sue applicazioni in diversi ambiti teologici[1]. Ad esempio, in modo positivo, lo studio delle entità che registrano maggiori segni di vitalità può gettare luce sui fattori concreti che contribuiscono a tale esito. In senso negativo, lo studio dei casi di abbandono della vita consacrata può rivelare i fattori di rischio, le cause reali che portano a tali fallimenti, e a capire meglio le loro circostanze. Gli esempi si possono moltiplicare: infatti quasi tutte le questioni di vita spirituale sono suscettibili di un trattamento empirico. Tuttavia, è anche vero che questa non è la norma e che a stento si trova qualcuno nella disciplina che applica tali metodi. Siamo ancora in un periodo di sperimentazione e molti diffidano di metodi che sono visti come assai estranei all'elaborazione teologica e per i quali non si sentono preparati o iniziati.

Ritengo che l'approccio empirico stia ancora maturando in teologia. Da diversi anni si è costituita una organizzazione dedita a tale compito: la *International Society for Empirical Research in Theology* (ISERT) che tiene dei convegni ogni de anni, il prossimo in giugno del 2020 in Assisi, ma si tratta piuttosto di una nicchia ancora assai ridota, il che può risultare scoraggiante.

Sono almeno tre i compiti che dovrebbe assumere l'approccio empirico nella TS: primo, la lettura dei segni dei tempi o del proprio contesto culturale; secondo, la dia-

[1] Si veda per una tale proposta: Lluis Oviedo, Verso una teologia empirica e sperimentale, *Ricerche Teologiche*, 23-1, 2012, pp. 81-103.

gnosi e verifica su forme spirituali in atto; e terzo la correzione di problemi che emergono e la proposta di espressioni più adatte.

In primo luogo, ogni teologia, ma ancora di più la spirituale, si confronta col problema di adeguarsi alle condizioni sociali e culturali in cui esse si muovono. Sia che tale lettura dei segni dei tempi giustifichi posizioni di contrasto o – al contrario – di incontro o di inculturazione, ci vuole un approccio più accurato del proprio contesto culturale, delle sue tendenze e di quanto sia rilevante per la fede cristiana come condizione di un buon adattamento a quelle situazioni. Tale esercizio richiede una analisi non astratta ma concreta, il che esige un ascolto delle persone e delle loro sensibilità e opinioni, e non semplicemente un esercizio riflessivo. Parte del problema della fede cristiana oggi è la incapacità di cogliere le tendenze e i grandi orientamenti della cultura nelle società avanzate, di capire i processi di secolarizzazione o di indifferenza religiosa, e persino le tendenze etiche ed estetiche del momento. La spirituale non può essere estranea a tutti quei sviluppi, ma allora deve avviare le sue proprie raccolte di dati ed analisi di essi entro i parametri più adeguati che facilitano le scienze sociali e gli studi culturali; esso non dovrebbe essere ancora un esercizio amateur e leggero ma specializzato e professionale.

Secondo, un orientamento empirico consente una migliore verifica delle forme di vitalità e di declino in atto nella vita cristiana, nelle comunità ecclesiali e soprattutto nella vita consacrata, dove tale esercizio di osservazione e la raccolta dati è molto più facile. Ovviamente ci vogliono tempi sufficienti per avviare tali esercizi di verifica: spesso accade che una entità raccoglie in pochi anni un discreto successo, ma poi, dopo un periodo di 15-20 anni essa crolla completamente per motivi che di solito si possono rintracciare facilmente. Tuttavia, ci sono fenomeni di vitalità duraturi e sorprendenti che meritano uno studio più ravvicinato che cerchi di capire le chiavi del loro successo. La stessa cosa vale per i processi di declino, che devono essere studiati in modo più preciso, evitando diagnosi troppo generiche e 'spirituali' e cioè distaccate della realtà e delle cause che possono farci capire meglio tali processi. Qualcosa di simile si applica allo studio delle diserzioni vocazionali, un campo che merita uno studio più empirico e meno speculativo se si vuole affrontare con minime garanzie, ma che nello stesso tempo pare trascurato o manca il coraggio di affrontare una ricerca certamente costosa e scomoda in termini psicologici.

Il terzo campo che giustifica l'applicazione di metodi empirici nella TS è quello della verifica di proposte avviate e di correzione di tendenze insoddisfacenti e di prospezione di orientamenti con maggiore probabilità di crescita. La vita consacrata – ad esempio – ha conosciuto una infinità di proposte e modalità varie negli ultimi 40 anni. La letteratura specializzata ha tracciato dei modelli che almeno sulla carta sembravano interessanti e convincenti. Tuttavia. tali proposte dovrebbero superare il vaglio della prassi o della sua attuazione, cioè il test della realtà, dove non sempre ciò che è bello idealmente si dimostra effettivo e in grado di incoraggiare la sequela evangelica. È giusto avviare esperienze e favorire variazioni che cercano migliori presenze, ma a condizione che esse possano essere esaminate alla luce dei risultati pratici. Una buona ermeneutica deve tener conto infatti del momento dell'applicazione e delle sue conseguenze per discernere sulla loro qualità.

Siccome non si può provare tutto, una teologia più empirica dovrebbe servire a guidare le scelte che fanno gli Istituti alla luce di ciò che 'funziona' o che offre maggiori garanzie. Tale discernimento che orienta le opzioni odierne dovrebbe essere guidato soprattutto dalla osservazione e analisi delle tendenze in atto, positive e negative. Si può forse obiettare che ciò è ovvio, e che i superiori non fanno altro, altrimenti la loro missione non avrebbe senso, e sono d'accordo; ma la mia lunga esperienza nella vita consacrata mi fa capire che spesso manca la informazione e una analisi più accurata della realtà, piuttosto che le tendenze di una teologia astratta o ancorata nella storia, o delle osservazioni immediate e parziali, per avviare un discernimento, e a tale scopo una impostazione più empirica sarebbe di grande aiuto. Comunque, sono consapevole che non siamo stati in grado di convincere ai nostri fratelli sulla convenienza di assumere un tale approccio, che diventa piuttosto imbarazzante o scomodo in molti casi, per quanto ragionare sulla base dei dati, e non dell'interpretazione di tradizioni spirituali, appare molto distante della mente e formazione dominante nella vita consacrata e teologica.

Nel fondo il problema risiede nell'accettare un tono più pratico, e quindi più impegnativo, meno retorico e idealista della TS. Essa si è mossa per lo più su un orizzonte troppo 'spirituale' appunto, e si è distaccata dalla realtà vissuta con le sue condizioni fattuali. Ovviamente ci muoviamo più a nostro aggio su un livello ideale e retorico, anche perché esso impegna molto di meno, sia nell'elaborazione che nella ricezione di tali discorsi. Infatti, si può parlare di 'teologia pigra' quando avanza idee e fa delle affermazioni senza avviare nessun sforzo di verifica sui dati disponibili. Dovremo tenere conto che persino affermazioni come 'Cristo ci salva' sono suscettibili di verifica empirica – almeno fino un certo punto – altrimenti non saranno credibili. Nello stesso modo, una teologia che punta sul valore della testimonianza di vita come argomento a favore della credibilità della fede, richiama un approccio empirico, o non avrebbe alcun senso un testimonio in astratto o ideale.

Altro problema che emerge è il sospetto che un tale metodo possa derivare in semplice sociologia o antropologia della religione, e si perda l'identità propria della TS. I metodi empirici sono certamente condivisi da diverse discipline, ma l'esigenza per noi è di fornire una lettura teologica dei dati e delle analisi che possiamo ottenere con tali osservazioni, il che non pare tanto difficile, ma si richiede certamente la capacità di collegare la realtà vissuta e il piano salvifico divino. Infatti, già la impostazione della ricerca dovrebbe essere informata da interessi teologici e non meramente sociologici. Tale esigenza dovrebbe guidare la ricerca dal primo momento, cioè dalla scelta delle ipotesi da verificare, dal campione da testare o dall'orientamento che prender la ricerca; essa sarebbe molto diversa se condotta da una sociologa o da un antropologo senza un interesse decisamente teologico. Lo stesso vale per l'analisi dei dati ottenuti, quando le motivazioni, ricerche e interessi sono secolari e quando sono profondamente teologici, e cioè cercano d capire come si svolge la salvezza che proviene dalla grazia di Cristo e l'opera dello Spirito.

2. Nuovi riferimenti nell'ambito scientifico

Il nuovo studio scientifico della religione conosce uno sviluppo negli ultimi decenni che non dovrebbe passare inosservato da parte di una teologia più attenta al dialogo interdisciplinare e alla fecondazione da parte di studi volti a meglio conoscere la mente e il comportamento religiosi. Fino ad un certo punto tali sviluppi concorrono con la teologia tradizionale e con la filosofia della religione nel tentativo di offrire spiegazioni migliori sul fenomeno religioso. Tuttavia, ci sono dei contributi di grande interesse, soprattutto per la TS e per gli sforzi volti a capire meglio certe dimensioni della persona religiosa.

Fondamentalmente possiamo parlare di tre grandi campi rilevanti. Il primo è quello tradizionale delle scienze sociali, ma che conosce espansioni di grande interesse per meglio comprendere fenomeni religiosi di gruppo, come nel caso dello studio delle istituzioni. Il secondo corrisponde alle cosiddette 'scienze cognitive della religione', che cercano di capire le condizioni che rendono facile pensare in termini di agenti soprannaturali e il loro influsso. Il terzo fronte è aperto dagli studi biologici ed evolutivi, che cercano di capire come mai le forme religiose contribuiscono ad un migliore adattamento e sono soggette anche esse a processi di evoluzione culturale.

I quadri teorici e disciplinari descritti possono apparire molto distanti della TS, e tuttavia ci si trovano proposte di grande rilevanza. Suggerisco soltanto alcuni esempi ed applicazioni. Lo studio cognitivo della religione ci consegna una rappresentazione della mente religiosa che – come in tanti altri processi – opera a due livelli: uno immediato, spontaneo e veloce o intuitivo; e altro lento, analitico o riflessivo[2]. Tale distinzione diventa importante quando si cerca di capire meglio la mente religiosa, che anche ricorre a due circuiti o procedure: da una parte abbiamo ciò che possiamo chiamare forme spontanee o naturali, e dall'altra quelle frutto di riflessione e critica. Le prime danno origine a percezioni utili ed emozioni di grande forza trainante; ma anche a preconcetti o ciò che in inglese chiamano *bias* o visioni ingannevole per troppo precipitate, risultato di impressioni non collaudate. La teologia certamente si propone ad un livello più riflessivo e critico, ma spesse volte può perdere di vista le dinamiche che si danno a quel altro livello, e come esse possono condizionare – positiva e negativamente – la percezione spirituale. Siamo ancora molto lontani di applicare con profitto tali modelli per delineare meglio le proposte spirituali e filtrare gli elementi troppo intuitivi o spontanei, che spesso confondono e diventano fuorvianti.

In secondo luogo, lo studio scientifico delle credenze sta avanzando con diverse pubblicazioni e convegni, e la ricerca in corso ci aiuta a capire meglio i fenomeni di fede religiosa, che appartiene a la categoria generica di credenze esistenziali, e che seguono dinamiche simili[3]. Tale studio è molto utile per meglio cogliere i fattori che propiziano

[2] Lluis Oviedo, Religious Cognition as a Dual-Process: Developing the Model, *Method and Theory in the Study of Religion*; 2015, 27-1, pp. 31-58. DOI: 10.1163/15700682-12341288 (2014).

[3] R. J. Seitz, & H.-F Angel, Psychology of religion and spirituality: Meaning-making and processes of believing. *Religion, Brain & Behavior*, 2014, 5 (2), 139-147; H.F. Angel, Ll. Oviedo, R.F. Paloutzian, A, Runehov, R.J. Seitz., *Processes of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creditions*,

credenze e atteggiamenti cristiani e quelle che le scoraggiano e che provocano le loro crisi. La teologia spirituale dovrebbe fornirsi di tali strumenti se vuole capire meglio processi al centro della sua ricerca, dato che l'esperienza spirituale non può prescindere della dimensione di fede o del insieme di credenze e valori che la informano.

Il terzo esempio proviene dagli studi evoluzionisti[4]. Essi descrivono come anche le forme culturali si evolvono seguendo simili dinamiche a quelle biologiche: variazioni, adattamento e selezione. Tuttavia, i processi culturali, inclusi i religiosi, conoscono forme di trasmissione proprie e l'analogia biologica resta limitata. La questione è in quale misura possiamo osservare le forme spirituali sotto questo prisma, e cioè come processi che evolvono cercando adattamenti migliori. Anzitutto tale prospettiva può provocare una crisi per le visioni troppo fissate sulle origini dei carismi e poco attente alle trasformazioni storiche. Ogni fenomeno culturale – anche quelli religiosi e spirituali – si evolve lungo il tempo, adattandosi a nuove circostanze culturali, altrimenti rischia di estinguersi.

Ritengo che gli esempi segnalati – se ne potrebbero aggiungere molti altri – possano svegliare la nostra curiosità e interesse e incoraggiare di più una "teologia spirituale in uscita" come suggerisce Papa Francesco, e in grado di ricevere impulsi da altri ambienti disciplinari, ma molto pertinenti per la nostra propria ricerca. Ci vuole una capacità di rischiare e una ricerca aperta a molte possibilità e sorprese, ma anche ad esiti negativi. Questo è anche il bello di una teologia più aperta all'empirico: che essa è in grado di imparare pure dagli errori, e di avvertire i fallimenti e di correggere la rotta.

Dordrecht: Springer, 2017; M. Sugiura, R. J. Seitz, H. F. Angel, Models and neural bases of the believing process. *Journal of Behavioral and Brain* Science, 2015, 5, pp. 12-23; M. H. Connors, & P. W. Halligan, A cognitive account of belief: a tentative roadmap. *Frontiers in Psychology*, 2015, 5, Article 1588.doi: 10.3389/fpsyg.2014.01588; R. D Castillo, H. Kloos, M. J. Richardson , & T. Waltzer, Beliefs as Self-Sustaining Networks: Drawing Parallels between Networks of Ecosystems and Adults' Predictions. *Frontiers in Psychology,* 2015, 6, 1723. doi: 10.3389/fpsyg.2015.01723; A. C. T. Smith, *Thinking about Religion: Extending the Cognitive Sciences of Religion*. Basingstoke, UK, New York: Palgrave MacMillan, 2014; *Cognitive Mechanisms of Belief Change*. Basingstoke, UK, New York: Palgrave Macmillan, 2016; S. Donaldson, *Dimensions of Faith: Understanding Faith Through the Lens of Science and Religion*, Cambridge: Lutterworth Press, 2015.

[4] Richard Boyd y P.J. Richerson (2005). *The Origin and Evolution of Cultures*, Oxford: Oxford University Press; Alex Mesoudi, Andrew Whiten, Kevin N. Laland. 2006. Towards a unified science of cultural evolution, *Behavioral and Brain Sciences* 29, 329–383.

Il metodo personalistico nella teologia spirituale

di Jan Krzysztof Miczyński[*]

In ogni scienza, come vediamo oggi, il metodo scientifico svolge un ruolo importante. Se consideriamo la teologia spirituale come scienza, allora dobbiamo adottare un metodo scientifico adatto ad essa. Non esiste scienza senza un metodo, altrimenti abbiamo solo un insieme di frasi diverse. Invero, esistono discipline scientifiche in cui non si trova un metodo adeguato o esatto (ad es. sociologia), che non esclude completamente la natura scientifica di queste discipline, perché in pratica viene usato in esse un metodo in senso lato. Abbiamo un problema con il metodo giusto nelle scienze teologiche. Nella maggiore parte dei casi vengono usati i metodi in senso lato, come: narrazione, connessione intuitiva di frasi in un tutto, compilazione delle frasi bibliche. Anche nella teologia spirituale, un metodo è necessario per il carattere scientifico. Esistono vari metodi, ad esempio kerygmatico, psicologico, storico e altri. Sono valutati diversamente. Vorrei presentare qui un metodo che io chiamo personalistico. Esso si basa sul sistema personalistico.

1. Nella spiritualità verso il personalismo

Il tempo di oggi è caratterizzato dalla dipendenza dalle scienze esatte ed empiriche, con una tendenza a bypassare (evitare) i sistemi filosofici, specialmente quelli classici. Persino orientamenti di pensiero come il postmodernismo, il neo-marxismo, il liberalismo e lo strutturalismo non possono essere descritti come sistemi, principalmente perché non creano una metodologia compatta e coerente. È noto che la teologia cattolica della spiritualità si basa in gran parte sui sistemi filosofici e teologici classici. Di conseguenza, tuttavia, abbiamo una grande confusione nella scienza, nella terminologia e nei concetti in generale. Quindi c'è il problema di come ottenere esplicitazione (un'affermazione) nella cognizione scientifica e filosofica, e conseguentemente in quella teologica, e specialmente nella teologia della spiritualità. Questo è un problema molto serio e difficile. In generale, oggi la gente usa i termini delle scienze specifiche piuttosto che la terminologia e i concetti della filosofia e della teologia (classiche). Il risultato è che si creano molte incomprensioni. Sembra che il compito contemporaneo della teologia della spiritualità possa essere: o cercare significati comuni di termini scientifici (delle scienze esat-

[*] Jan Krzysztof Miczyński, docente di teologia spirituale presso l'Universita Cattolica di Lublino, Polonia; *miczynski@kul.pl*

te) e teologici, o creare un nuovo tipo di orientamento scientifico e un nuovo metodo, al fine di ottenere risultati segnati dalla veridicità. Ad esempio, dal XIX secolo, i vecchi concetti di psicologia filosofica antropologica sono stati assai spesso mescolati con i risultati della psicologia empirica, e allo stesso tempo, non viene fatta alcuna distinzione tra psicologia empirica animale e psicologia filosofica umana. Di conseguenza, abbiamo il caos semantico e non sappiamo di cosa parliamo. Questo accade, ad esempio, quando concetti filosofici, come intelligenza, anima, mente, memoria, anticipazione, speranza sono anche usati per riferirsi agli animali (ad es. nel cognitivismo). Quindi oggi dobbiamo cercare una spiritualità diversa dalla psicologia animale. Pertanto, stiamo cercando un metodo che catturi le differenze di significato tra la cosiddetta ?spiritualità animale? e la spiritualità umana. Anticipando questo problema fondamentale, credo che per evitare il caos e le incomprensioni, siano necessari un nuovo metodo cognitivo e un nuovo sistema scientifico, precisamente un sistema personalistico, il quale si sviluppa sempre più ampiamente cominciando dal XIX secolo ed oggi raggiunge un alto livello scientifico in alcuni paesi della cultura euro-atlantica, tra cui in Italia (ad es. A. Rosmini), in Francia (H. Bergson, M. Blondel, E. Mounier, P. Teilhard de Chardin, e altri), in Germania (R. H. Lotze, W. Stern), negli Stati Uniti (due scuole: personalizmo individuale – B. P. Bowne; personalismo sociale – G. H. Howison, R. T. Flewelling), e anche in Polonia (personalismo antropologico – il quale spiega che un essere umano è una persona – W. Granat, K. Wojtyła; e recentemente: il personalismo sistemico – Cz. S. Bartnik). Inoltre, il pensiero polacco presenta da molto tempo una tendenza personalistica generale. Mi appoggerò agli entrambi i tipi dell'ultimo personalismo in Polonia.

2. Comprensione contemporanea della persona

Il sistema personalistico deriva dall'originale concetto fondamentale dell'uomo come "persona". Sebbene il concetto di persona sia nato nella storia del pensiero umano da lungo tempo, e abbia assunto diverse "definizioni", tuttavia la percezione della persona come essere reale, sviluppata da tutta la tradizione della filosofia e della teologia classica cattolica, recentemente sta diventando sempre più evidente. Nonostante questo, oggi è impossibile dare una definizione precisa di persona. Perciò, molti studiosi usano una definizione descrittiva, elencando elementi come:

- corpo;
- anima;
- spirito;
- ego (io);
- vita spirituale.

Tuttavia, si scopre che questi termini non esauriscono (non rendono integralmente) il concetto di persona. I teologi che non derivavano dal concetto di persona spesso creavano sistemi di spiritualità non integrali (riducenti, limitati).

Alcuni hanno creato la teologia della spiritualità *intellettuale*, basata solo sul fenomeno della mentalità (lat. *mens*); ad es. per san Tommaso d'Aquino, l'uomo era soprattutto

mente, intelletto, intelligenza (lat. *mens*, *animus, intellectus*), quale era un riferimento al termine classico di uomo (gr. *zoon logikon*, *zoon noetikon*, lat. *animal rationale*).

Altri hanno creato la teologia spirituale *volitiva*, soprattutto agapetologica (gr. *agape*, lat. *caritas*, *amor*), basata innanzitutto sulla volontà dell'uomo (ad es. sant'Agostino). Altri ancora hanno identificato l'intera vita spirituale soprattutto con vita morale. Altri ancora si sono basati sulla vita emotiva più intensa, specialmente carismatica e mistica. Sembra che oggi il concetto di spiritualità si basi generalmente sulla perfetta vita pratica – ascetica, sacrificale e creativa – con uno straordinario grado di religiosità. Esistono anche altre impostazioni della spiritualità riferite a varie direzioni non cristiane (ad es. Thomas Merton).

Sembra che la molteplicità degli orientamenti riduzionistici manchi di una comprensione piena e comune dell'essenza della persona e di conseguenza, la comprensione dell'essenza e del nucleo della spiritualità sia scomparsa dalla vista. Noi crediamo che l'approccio personalistico e il metodo personalistico possano essere un approccio integrativo e aiutare a definire l'essenza della vita spirituale. Sebbene vari carismi religiosi sembrino riduttivi, tuttavia, nel cattolicesimo si fondono in un tutto - teologico e pratico - perché non si escludono reciprocamente. Oggi è necessario sottolineare più fortemente che il fondamentale principio di integrazione è la persona e la scienza su di essa, e un carisma – secondo la fede cattolica – non esclude altri aspetti della vita spirituale, ma pone un determinato aspetto al primo posto.

3. L'essenza della persona

Sembra che la "persona", in un senso integrale, copra tutti i suddetti fenomeni umani e allo stesso tempo costituisca il loro centro, la loro soggettivazione, il loro nucleo. Vi è una certa difficoltà nel determinare il suo elemento costitutivo (che cosa costituisce una persona? – questo argomento è già stato trattato da San Tommaso e molti tomisti). La definizione di persona di Anicio Manlio Torquato *Severino Boezio* (in latino: Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius; Roma, 475/477 – Pavia, 524/526) domina ancora nella filosofia e nella teologia classica: *Persona est naturae rationalis [rationabilis] individua substantia* (*Liber de persona*, III, PL 64, 1343C). Tuttavia, la definizione di Boezio definisce non tanto la persona, quanto l'uomo in generale. Alla conoscenza dell'essenza della persona si giunge solo attraverso la descrizione di essa non tanto come sostanza individuale, quanto piuttosto come *subsistentia individua*. La teologia medievale ritenne che l'elemento costitutivo della persona fosse proprio la sussistenza (essere sussistente). Nella teologia positiva di oggi, vengono utilizzati altri termini specifici, ma tutte tali descrizioni della persona sembrano di essere fuori luogo, o particolari, o incoerenti. È necessario creare un nuovo concetto filosofico e teologico di persona, il quale collegherà il mondo oggettivo della persona (nel senso classico) e il mondo soggettivo dell'uomo (nel senso delle scienze umane contemporanee). Una semplice definizione descrittiva della persona ha funzioni (vantaggi) solo aspettuali, quindi, si deve cercare un termine fondamentale, "sovra-aspettuale" o costitutivo. Pertanto, indicando l'essenza della persona, dobbiamo cercare una nuova definizione. La nuova definizione deve prima di tutto lega-

re l'esistenza oggettiva dell'uomo (San Tommaso) al mondo soggettivo, cioè all'io (Cartesio). Il Professore Padre Stanislao Bartnik propone, a tale scopo, una definizione (descrizione) della persona come l'essere spirituale-corporeo sussistente nel modo di qualcuno (di un certo uomo) *in natura rerum*, cioè la persona umana è un essere spontaneo (autonomo), essente indipendetemente e separatamente nel modo dell'io nella realtà creata. Si può dire brevemente: *persona est aliquis subsistens ut ego in natura rerum*. È qualcuno (non qualcosa). Quindi non è solo una sostanza, ma prima di tutto una sussistenza (esistenza auto-essente); cioè, l'essenza della sussistenza è l'esistenza (esistenza *in sé* – esistenza in se stesso, da se stesso, e per se stesso), esistenza ontica nel modo di qualcuno, non nel modo di qualcosa, e non anonima. La persona umana non è completamente distaccata dal resto della creazione, è creata da Dio, e – piuttosto – chiamata da Dio all'esistenza nel grembo della realtà creata (Romano Guardini). Ovviamente, la sussistenza dell'uomo è definitivamente relativa a Dio, perché solo Dio è un essere assolutamente indipendente (*Ipsum Esse subsistens* – Esistenza Stessa auto-essente). Ancora una volta, è necessario ripetere, che una persona è più di una sostanza: è essenzialmente qualcosa di diverso dalla sostanza stessa, poiché anche le sostanze non umane (animali, corpo celeste, alberi, ecc.) sono sostanze, ma non sono persone, perché non (hanno un proprio fine per se stessi) sono un obiettivo per se stessi (tedesco *Selbstzweck* – E. Kant). Pertanto, l'uomo è l'io ontico – nel corpo, nell'anima e nello spirito (gr. *nous*, *pneuma*; lat. *animus*, *spiritus*), che è il nucleo dell'anima. Questa definizione lega l'elemento oggettivo (esistenza – un'essere esistente) e l'elemento incorporato nel soggetto (soggettivo). L'anima è unificata dall'io e non dalla materia. Ciò che intendiamo è l'io ontologico e metafisico, non solo come coscienza, subconscio, supercoscienza – come vuole la psicologia empirica di oggi. Anche per la teologia e la biblistica moderna, l'immagine di Dio nell'uomo non significa solo il corpo o l'anima, ma l'immagine della persona di Dio.

4. Categoria scientifica personalistica nella teologia spirituale

L'adozione del personalismo nella teologia spirituale si basa in definitiva sulla tesi universale secondo la quale la persona è la ragione d'essere in generale. Le cose impersonali non hanno in se stessi la ragione definitiva. Tutta la realtà creata esiste grazie alla persona di Dio (Tre Persone Divine – Dio Trino) e per (mezzo di) persone create. Per questo motivo, la persona può essere presa come punto di partenza per il sistema che abbraccia (spiega) tutta la realtà. Pertanto, la realtà della persona può essere il punto di partenza per la filosofia e anche per la teologia e – in particolare – per la teologia spirituale. Questo metodo porta un elemento essenziale, un approccio sostanziale alla teologia classica, ma – in generale – nel sistema personalistico tutta la realtà acquisisce il nuovo essenziale punto di vista. La vita spirituale, compresa integralmente, può essere compresa con senso sufficiente solo attraverso l'obiettivo di tutta la persona. La persona è un'importante categoria di comprensione e interpretazione non solo della spiritualità, ma soprattutto di tutta la teologia, il che significa che la teologia spirituale deve essere compresa nel grembo di tutta la teologia. Tuttavia, il metodo personalistico nella teologia spirituale, essenzialmente è molto creativo, perché la vita spirituale, nel senso cristiano preciso, può

essere solo nella persona, e solo tra le persone create e le Persone di Dio, mentre, tra una persona e una cosa – al riguardo di persona – possono verificarsi solo fenomeni derivati.

La vita spirituale tipicamente personale si riferisce all'uomo a tutti i livelli: intellettuale, volitivo, pratico e creativo, e comunque si applica a tutta la realtà. Nessuna creatura, non solo personale ma anche impersonale, può sorgere senza che una persona la preceda, prima Dio e secondariamente un essere umano. La piena relazione dell'uomo con Dio e di Dio con l'uomo è solo sulla base del concetto di persona. La stessa creazione dell'uomo è comprensibile solo in ragione della Persona Divina – non a seguito di emanazioni o processi anonimi, o senza una relazione con il mondo personale. Tutti gli elementi della spiritualità possono finalmente essere spiegati completamente solo attraverso la persona: né la creazione, né la redenzione, né la grazia, né l'amore, né la conoscenza, né la storia della salvezza, ecc. potrebbero esistere se l'uomo non fosse una persona, se non ci fosse partecipazione secondo il modo della persona, e se l'uomo non si connettesse con Dio come persona. Né il regno di Dio, né la Chiesa, né la religione potrebbero esistere se non fossero sottoposti alla categoria personale. Non sarebbero un essere se fossero fuori dalla personalità. Per questo motivo San Agostino, Pio XII, ed altri – interpretano giustamente l'intera Chiesa come una persona – e non solo metaforicamente. Tutta la vita interiore cresce solo grazie alla persona e può essere interpretata solo alla luce della persona. Pertanto, i sistemi non-personalistici nella spiritualità risultano parziali e riduttivi, e non rendono l'intera essenza della vita spirituale.

5. Forza e significato del metodo personalistico

1. È noto che la vita spirituale in senso stretto si svolge solo nella persona, non nelle cose o in qualcosa di anonimo, impersonale. Pertanto, il vantaggio principale di questo metodo (personalistico) è la capacità di integrare tutti i livelli della vita personale. La difficoltà è che la vita spirituale, ridotta a un solo livello di vita personale, è debole ed errata. E così, per quanto riguarda la dimensione intellettuale, sorge immediatamente la domanda: l'intelligenza superiore o la conoscenza superiore danno una vita spirituale superiore? C'è molta ambiguità in questo. La ragione umana veniva spesso considerata contraria a Dio. Succede che l'intelligenza superiore e la conoscenza superiore nella vita mentale siano considerate meno religiose. Ma va notato che Gesù Cristo ha costruito una vita religiosa trasmettendo la scienza, allora pure intellettualmente e la stessa Rivelazione è intesa come un campo di comunicazione intellettuale (Vaticanum I). Però c'è anche l'opinione che l'alta intelligenza, la conoscenza e la scienza inibiscano la vita spirituale. Come risolvere questo problema? Proprio attraverso tale costruzione della vita intellettuale, la quale implica (anche in misura minore) la vita volontaria (agapetologica) e pratica. Non c'è dubbio che il più alto intelletto religioso non porterà santità a meno che non ci sia un elemento di amore e non vi sia alcuna pratica religiosa (attività).

Perfino i teologi prestano poca attenzione al fatto che la stessa salvezza dipende dal consenso al dogma e che la vita cristiana è costruita sulla rivelazione di Dio percepita dall'intelletto (Vaticanum I). Inoltre, il cambiamento dell'opinione teologica influenza o determina la qualità della vita spirituale. Chi accetta con la mente la vera frase (la dichia-

razione della verità) e viene battezzato sarà salvato. E chiunque rifiuta consapevolmente una (una dichiarazione intellettualmente vera) frase intellettualmente vera e non riceve (rifiuta) il battesimo, si condannerà (cf. Mc 16,16: "Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato [si condannerà]"). E la vita spirituale non è possibile senza prendere alcune frasi (affermazioni) di base, ad esempio dogmi. Le religioni che non hanno idee intellettuali (o razionali) non hanno alcun valore. Ad esempio, qualcuno che pensa di poter dedicarsi al diavolo, sebbene creda in Dio, non può vivere una vita spirituale.

2. Andiamo oltre. Una persona o un ordine religioso particolare a volte preferisce solo la spiritualità volitiva, seguita dall'emotività spirituale. E per questo motivo ci sono intere congregazioni che sviluppano la via dell'amore (via della volontà). Tuttavia, potrebbe esserci un errore in questa spiritualità. Bisogna sottolineare che nella spiritualità cristiana il percorso verso una vita spirituale autentica e piena è aperto dall'intelletto, non dal sentimento. Il sentimento in quanto tale, senza conoscenza e parola noetica (che informa), è cieco. Questo può essere osservato in varie sette. Il sentimento stesso, anche il più forte, può corrompere la religione se non ha la giusta luce cognitiva e intellettuale. Molte sette ed eresie sorsero sullo sfondo di visioni erroneamente intellettuali, generate da stati emotivi (per disobbedienza o litigi, ecc.). Ad esempio, la vita spirituale di un membro di una comunità può dipendere molto dallo stato di affetto o antipatia nei confronti di altre persone – superiori o autorità religiose. (un uomo che discute con un sacerdote o un pastore a volte cambia il suo stato di religione – abbandona la congregazione religiosa, il sacerdozio, la religione, il suo stato di vita, ecc.).

3. Se l'elemento emotivo della spiritualità fosse accettato come fondamentale, escludendo l'elemento intellettuale, non costruiremmo una vera spiritualità cristiana. In questo caso, ci minaccerebbe il caos, il fanatismo o persino la degenerazione. Pertanto, per raggiungere una corretta vita spirituale, è necessario un certo livello (dimensione) di spiritualità intellettuale. Potrebbe esserci una spiritualità fortemente devozionale (carismatica) o addirittura un grande amore per Dio, ma essa deve avere un certo grado di conoscenza. Ecco perché Cristo ha rivelato l'amore per il Padre e pure la conoscenza di Lui.

4. E infine, incontriamo casi di vita spirituale ridotte a pratiche religiose. E ce ne sono di diversi tipi: individuali e collettivi, caratterizzati da una vita pratica molto forte. A volte sembra che alcune persone riducano tutta la religiosità all'attività. E ancora, l'attività da sola non creerà, non costruirà, la vita spirituale, sebbene molti teorici siano molto apoteotici (grandi esaltatori della pratica) riguardo alla pratica stessa; per esempio, pensano che non si debba sapere nulla di Dio, che non si debba mostrare alcun amore per Dio, ed che sia sufficiente solo agire religiosamente (ad esempio, fare elemosine, prendersi cura degli altri e persino condurre pratiche religiose). Quindi questa l'estrema prasseologia spirituale è errata, ha qualcosa di ateistico. In una parola, perché la praticità religiosa porti frutti spirituali, deve contenere – almeno implicitamente – un certo livello di conoscenza di Dio e un certo grado di amore per Dio. In questo senso San Paolo Apostolo insegna: "Sia dunque che mangiate che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio" (1 Cor 10,31). E se l'identificazione la vita spirituale con ogni lavoro fisico, con ogni azione, pratica, avesse qualcosa di vero (ma sembra essere solo piuttosto uno slogan), allora tutta la vita umana attiva sarebbe

presumibilmente una preghiera e non ci sarebbe bisogno di preghiere o culto, o persino di una vita morale.

5. E infine affrontiamo il problema del male nella vita spirituale, cioè il problema di una vita religiosamente negativa. In che modo possa esserci cattiva conoscenza, cattiva intelligenza (moralmente cattiva) nella vita religiosa, come sia possibile che un grande sentimento religioso sia immorale, e infine che una vita interamente dedicata all'olocausto (in sacrificio) possa essere moralmente buona, ed anche moralmente cattiva (di per sé o a causa di cattive circostanze; cf. 1 Cor 13,3: "E se […] dessi il io corpo per esser bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova").

Ebbene nelle metodologie precedenti della vita spirituale (non personalistiche) c'è spesso una cesura (uno strappo) tra la natura della spiritualità e il suo valore morale. La moralità sembra essere oltre la spiritualità. Tuttavia, il male morale minaccia ogni tipo di spiritualità e può distruggere quella spiritualità (cf. Mc 16,16: "[...] chi non crederà sarà condannato [si condannerà]"). Dobbiamo pensare a come spiegare la comparsa di cattive nozioni nella vita intellettuale e spirituale. Come in seguito spiegare che un grande amore religioso possa essere immorale (o perverso)? E infine, anche un olocausto (un atteggiamento sacrificale) per gli altri – può essere moralmente sbagliato (per vari motivi; ad es. qualcuno accetta le azioni di un uomo che combatte la religione).

Tutti questi problemi non possono essere compresi o spiegati senza accettare la verità fondamentale che l'uomo è una persona, e un uomo religioso deve essere una persona perfetta (più perfetta possibile), e che qualsiasi tipo di vita interiore può essere ambivalente, buono o moralmente cattivo. Tutto dipende dalla qualità delle intenzioni umane (come insegnarono gli stoici). E l'intenzione è l'espressione del centro stesso della persona umana. Senza metodologia personalistica, spesso riceviamo solo un conglomerato di frasi diverse o fenomeni incoerenti. Ad esempio, non si può presumere che l'abbandono della fede avvenga solo a livello dottrinale, ma si deve presumere che si tratti di una decisione immorale dell'intera persona (spesso contro la propria coscienza). Allo stesso modo, non esiste il male nell'amore, ma il male sta solo nella persona che compie un amore sbagliato (il male sta non nel sentimento, ma nella persona che ama in modo sbagliato). E infine, non è cattivo, né attività, né lavoro, ma il male dipende dal carettere che gli dà la persona. Certo, esiste un male obettivo e oggettivo (oggetto malvagio), ma è sempre commesso da una persona umana. Di conseguenza, al fine di comprendere il valore di una particolare vita spirituale, essa deve essere valutata alla luce della persona.

Con tutto ciò, la persona umana è soggetta a sviluppo, miglioramento, collega i valori dell'uomo con il passato e il futuro, e porta in sé – secondo il Vangelo di San Giovanni – il germe della vita eterna (cf. Gv 3,36; 4,14; 6,35). Certo, tutto non è spiegabile nella persona. Perché la persona è, dopo tutto, un grande segreto mistero insondabile. Tuttavia, la persona integra l'intera vita spirituale, la collega alla realtà non personale e protegge l'uomo e la sua spiritualità contro vari tipi di riduzioni ed errori. Nella persona c'è la luce di coscienza. La persona umana individuale è anche una radice di una persona sociale, collettiva – in un senso analogo – come: famiglia, razza, nazione, umanità. Tra l'altro, le persone determinano anche lo stato morale di queste grandi comunità. Per questo motivo possiamo parlare dell'uno o dell'altro carattere della vita spirituale delle

società e delle nazioni. Secondo il cristianesimo, l'intero universo e la sua storia si ricapitolano (si riassumono) nella persona di Cristo come capo: "Il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose" (Ef 1,10). In altre parole, tutta la realtà, secondo il cristianesimo, è riassunta nella persona, e può essere (dovrebbe essere) compresa o interpretata alla luce del metodo personalistico.

Bibliografia

Bartnik, Cz. S., *Hermeneutyka osoby* [*Ermeneutica della persona*], Lublin 2013.

Bartnik, Cz. S., *Hermeneutyka personalistyczna* [*Ermeneutica personalistica*], Lublin 1994.

Bartnik, Cz. S., *Ludzka dusza, jaźń i osoba* [*L'anima umana, l'io e la persona*], Lublin 2019.

Bartnik, Cz. S., *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii* [*Persona e storia. Disegni della storia della filosofia*], Lublin 2001.

Bartnik, Cz. S., *Osoba i personalizm* [*Persona e personalismo*], Lublin 2012.

Bartnik, Cz. S., *Osoba w filozofii i teologii* [*Persona nella filosofia e nella teologia*], Lublin 2017.

Bartnik, Cz. S., *Szkice do systemu personalizmu* [*Disegni per un sistema personalistico*], Lublin 2005.

Bartnik, Cz. S., *Teologia i świat osoby* [*Teologia e il mondo della persona*], Lublin 2008.

Bertocci, P. A., *The Person God Is*, New York 1970.

Bowne, B. P., *Personalism*, Boston 1908.

Brunner, A., *La Personne incarnée*, Paris 1947.

Flewelling, R. T., *Creative Personality*, New York 1926.

Flewelling, R. T., *The Person*; Or The Significance of Man, Los Angeles 1952.

Gacka, B., *Amerykański personalizm* [*Personalismo americano*], Lublin 1996.

Gacka, B., *Bibliography of American Personalism*, Lublin 1994.

Gacka, B., *Personalizm europejski*. European Personalism [*Personalismo europeo*], Warszawa 2014.

Gacka, B., *Personaliści amerykańscy* [*Personalisti americani*], Wyd. „Czas", Lublin 1996.

Goliszek, P. T., *Personalistyczny wymiar katechezy* [*La dimensione personalistica della catechesi*], Lublin 2016.

Granat, W., *Osoba ludzka. Próba definicji* [*La peersona umana. Un tentativo di definizione*], Sandomierz 1961.

Granat, W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej* [*Personalismo cristiano. La teologia della persona aumana*], Poznań 1985.

Howison, G. H., *The Limits of Evolution, and Other Essays Illustrating the Metaphysical Theory of Personal idealizm*, New York 1901, 1904.

Kobierzycki, T., *Gnothi seauton. Dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Warszawa 2001.

Kobierzycki, T., *Jaźń i tożsamość. Studia z filozofii człwieka* [*L'io e l'identità. I studi di filosofia umana*], Warszawa 2012.

Kobierzycki, T., *Jaźń i twórczość. Studia z filozofii człowieka* [*L'io e la creatività. I studi di filosofia umana*], Warszawa 2012.

Kobierzycki, T., *Osoba. Dylematy rozwoju: stadium metakliniczne* [*La persona. Dilemmi di sviluppo: studio meta-clinico*], Bydgoszcz 1989.

Kowalczyk, M., *Personalizm* [*Personalismo*], w: K. Macheta – K. Góźdź – M. Kowlaczyk, red. *Historia i Logos* [*Storia e Logos*], Lublin 1991, 168-174.

Kowalczyk, S., *Zarys filozofii człowieka* [*Lineamenti della filosofia dell'uomo*], Sandomierz 1990, 2002.

Krąpiec, M. A., *Człowiek jako osoba* [*L'uomo come persona*], Lublin 2009.

Lacroix, J., *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris 1949.

Liszka, P., *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka* [*L'anima umana. Sostanza spirituals umana*], Wrocław 2017.

Marcel, G., *Le Mystère de l'Etre*, Paris 1951.

Ratzinger, J., *Zum Personverständnis in der Dogmatik*, w: J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 205-223.

Renouvier, Ch. B*., Personalizm*, Wyd. „Czas", Lublin 1999.

Teilhard de Chardin, P., *Esquisse d'un Univers Personnel*, Paris 1936 {Ouevres, vol. VI, Paris 1962, 67-114.

Wojtyła, K., *Osoba i czyn* [*Persona e atto*], Kraków 1969, 1985.

Wojtyła, K., *Person and Community. Selected Essays by Karol Wojtyła*, New York 1994.

Wojtyła, K., *Personalizm tomistyczny* [*Personalismo tomistico*], "Znak" 13(1961)664-674.

The Nijmegen Titus Brandsma Edition – A Comparative and Contextualized Approach, Based on New Philology Insights

by Elisabeth Hense[*]

Summary

Titus Brandsma is one of the founding fathers of Radboud University, one of its early rectors, and may be – as is hoped – the first Radboud employee to be canonized. He is not only a figure of towering importance for Radboud University and for the Catholic world of the Netherlands between the two world wars, he is also a very important figure in Carmelite spirituality and a scholar who contributed much to the study of Carmelite and Dutch mysticism. Since his death in the concentration camp of Dachau in 1942 he has grown into a worldwide inspirational figure, with international veneration culminating in his beatification in 1985.

Unfortunately, to date only a small part of his legacy has been translated into English. The impressive story of his life and the increased interest in him following on his expected canonization reveal an urgent need for a good scholarly edition of his translated works. Focus will fall on Radboud University as Titus Brandsma will be their first saint as well as on the Carmelite Order, as he will add to their list of saints. Therefore, what we aim to do in our project is to provide a translation of his works, edited according to the standards of good scholarship which will provide access to this important figure for the English-speaking world.

[*] Elisabeth Hense, PhD, is Associate Professor of Spiritual Theology at Radboud University Nijmegen (the Netherlands). She has published extensively about Christian Spirituality, especially about Carmelitana, Flemish and Rhenish mysticism and theories about spirituality and mysticism. Her work includes co-edited volumes like "Towards a Theory of Spirituality" (Peeters, 2011), "Present-Day Spiritualities" (Brill, 2014), "Maria Petyt, A Carmelite Mystic in Wartime" (Brill, 2015), and "The Quest for Quality of Life" (Aschendorff, 2017). In her current research she concentrates on the writings of Titus Brandsma and on ecospirituality in Catholic parishes in the Netherlands. Hense is research coordinator of the Center for Catholic Studies at Radboud University and substitute chair of the Forschungsinstitut der Deutschen Provinz der Karmeliten.

We aim to provide an annotated, critical, open-access edition comprising collected works of Titus Brandsma in seven volumes, containing the following subdivisions:

- Biographical writings containing private and professional letters from his childhood until his death, as well as private and professional notes;
- Spiritual writings including prayers, poems, sermons, contemplative texts, and retreats;
- Ecclesiastically and politically engaged writings encompassing (newspaper) articles and speeches;
- Theological and philosophical works covering scholarly books, articles, and lectures.

This project is strongly embedded in an international network. The British and Irish Provinces of the Carmelite Order have not only given financial support to it, but in the person of Joseph Chalmers S.T.L., former Prior General of the Carmelite Order, the Order itself will be directly involved in the editorial process. Furthermore, the *Forschungsinstitut der Deutschen Provinz der Karmeliten*, directed by Dr Edeltraud Klueting, will cooperate in this project by setting up a parallel German edition of the works of Titus Brandsma.

Scientific importance

The purpose of this project is to present the oeuvre of Titus Brandsma in a good modern translation to the international public interested in this important figure, and to open up the specific meaning of the concepts, vocabulary, ideas, and images that he uses. We will put his writings in context and comment on the personalities, organizations, mindsets, faith traditions, schools of thought, social and economic developments that are mentioned in the writings or influence them in a significant way. Our edition will put a high value on consistency in style of translation and form of presentation. Therefore, we will not adopt earlier translations of individual texts, but will make a fresh start so as to produce a new edition in one coherent style.

For the commentary part of our edition, our research questions are:

1. What is the meaning of Titus Brandsma's writings?
2. Which concepts, vocabulary, ideas and images need to be explained for a modern reader and how can such an explanation be given in a concise manner?
3. Which personalities, organizations, mindsets, faith traditions, schools of thought, social and economic developments require comment?
4. How are the different writings interrelated?
5. What is their biographical, historical, ecclesiastical and political context?
6. Which theological and philosophical influences can be detected in the writings?

7. What additional information does the modern reader need in order to understand the writings?

Theoretical framework

Academics in the field of studies in spirituality are still searching for how to understand texts adequately.[1] A text is always embedded in a kind of 'producer and user web' and if this 'web' is lively, texts will be re-edited and will be translated and thereby modified and new text variations will be added. Therefore, texts should not be considered as if they were pure, fixed expressions which are not subject to fresh understandings as the years pass. They should indeed be examined carefully in their particularity, but new variations of these texts must also be welcomed as equivalent expressions, worthy in their own right.

In the field of editorial theory, a principal openness to such a comparative and contextualized approach has been developed in the so-called New Philology, first presented in a special issue of *Speculum* in 1990 by the philologist Stephen Nichols.[2] The key ideas of New Philology may be summarized as follows:

1. Literary works do not exist independently of their material embodiment. Any changes in the material features of a literary work, such as its material appearance, illuminations, lay-out, cover, or surrounding texts in a collection etc., are relevant to the meaning of the literary work in question.

2. Literary works come into being through unstable and complex processes involving larger or smaller numbers of people, whose social, religious and political circumstances, all play a significant part in the final manifestation of a literary work. The place and time of origin and the purpose of a work are also important to the purport of the text.

3. Literary works continue to exist through time, and their meaning is also affected by the changing linguistic, religious, social, economic and intellectual climates to which their users are exposed.

In our Titus Brandsma Edition we wish to follow the comparative and contextualized approach of New Philology, paying attention to the 'producer' of the texts as well as to their 'users'. This means that we do not only wish to perceive Titus Brandsma's texts as historical documents, but we also wish to present these texts to present-day readers by using different approaches to Spiritual Theology and the changing perspectives of scholarly and professional text users from American, European, African and Asian countries. We thereby use new research strategies, taking into account the whole

[1] Elisabeth Hense, "New Philology as helpful for Spirituality Research", *Spiritus* 15.2 (2015), 172-190.

[2] Stephen G. Nichols, *Speculum* 65.1 (1990), 1-10.

span of the producer-user web. All this leads – as we hope – to innovative research results and innovative knowledge utilization.

In clear terms this means that we will establish a new international learning network with active participation of educators, journalists, theologians, philosophers, historians, members of social justice groups, and members of Carmelite NGO's.

Together with these participants we will reflect on texts of Titus Brandsma, we will invite some of them to contribute to parts of our edition, and others to devise course materials for Titus Brandsma workshops all over the world.

Two interrelated projects

Based on these thoughts our approach might be described as follows:
We will carry out two interrelated projects:

1. The English edition of the collected works of Titus Brandsma in which colleagues from different cultures are involved:

The perspectives of these colleagues on the texts and their understandings will be taken into account and represented in our edition.

2. An international conference about the heritage of Titus Brandsma at Radboud campus in 2023 where we will discuss our translation with many different text-users:

The experiences of the users and their developments of Titus Brandsma workshops all over the world will be gathered, and will be monitored by reflection reports and focus group meetings. Editors and other involved scholars will use semi-structured interviews to get to know more about the present-day readers' experiences. Respondents can indicate their key experiences and any open questions they have. The outcomes of this research will be used to provide a technical dictionary of all relevant specific terms.

To sum up the challenge we meet with this project in a few words: we wish to bridge the language of an exponent of the Catholic world of The Netherlands between the two world wars, of a Dutch Carmelite professor, and a martyr of Hitler's Germany to an international present-day readership in America, Asia, Africa, Europe, and Oceania, interested in the spirituality and scholarship of that exponent, professor, and martyr.

Sources at our Disposal

In 1957 Raphael Tijhuis, a Carmelite who was imprisoned together with Titus Brandsma in the concentration camp of Dachau, was the first to provide a bibliography of Titus Brandsma's Printed Writings.[3] This bibliography, compiled in partial fulfillment

[3] Raphael Tijhuis O.Carm., *Titus Brandsma O.Carm (1881-1942) – Bibliografia*. Studie bibliografico presentato alla Scuola Vaticana di Biblioteconomia, Roma: Collegio S. Alberto 1957.

of a diploma at the Vatican School of Library Science, was written in Italian, in chronological order. The titles published in a given year were entered in alphabetical order. Monographs were listed first, followed by articles, book reviews, etc. Newspapers were referred to only by date, since the papers involved have few pages.

This bibliography has been revised, and completed, with rubrics added in English by the Carmelite historian Joachim Smet in 1991.[4] Smet maintained the structure of the bibliography of Tijhuis, but made a number of changes in order to provide more clarity and completeness.

In addition, the former president of the *Institutum Carmelitanum*, Adrianus Staring, published a comprehensive list of (posthumous or translated) titles published between 1943 and 1983 in his "Bibliografia di Tito Brandsma", *Carmelus* 31.1 (1984), 209-233.

Nearly all works listed in these three bibliographies are stored in libraries in Nijmegen and Rome to which we have access. In addition, writings of Titus Brandsma, which are not printed, such as letters, poems, prayers, sermons, speeches, notes and the like are to be found in different archives: first of all the archive of the *Nederlands Carmelitaans Instituut* (NCI), Boxmeer, the archive of *Centro Internazionale Sant'Alberto* (CISA) at Rome, the Titus Brandsma family archive at Bolsward, and different others such as the KDC at Radboud University, the archives of Dutch religious orders at *Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven* etc. We have free access to all relevant material.

Handling of Sources

With regard to the **biographical writings**, the autographic handwritten or typewritten private and professional letters and notes, most of these have never been published earlier. Nearly all of them can be dated (at least regarding the year in which they are written) and most addressees can be identified. Some letters from prison were instantly copied by hand and/or typewriter and circulated within the Brandsma family and the Carmelite Order. We will mention this in footnotes. Some of the originals of these copied letters seem to be lost. In that case we base our translation on the copy.

Any (parts of) letters and notes that have been published earlier in Dutch or any other language will not be mentioned in footnotes as this edition does not intend to make an exhaustive inventory of all (parts of) biographical texts that have been published earlier at any time.

Most of the **spiritual writings** – the autographic handwritten or typewritten prayers, poems, sermons, contemplative texts, and retreats – have come down to us only in the original specimen and have never been published earlier. In the very occasional case that there are different versions – which is the case with one of the famous prayers written in prison – we will indicate this in a footnote and discuss differences.

[4] Raphael Tijhuis O.Carm & Joachim Smet O.Carm., *Titus Brandsma O.Carm. (1881-1942) – A Bibliography of his Printed Writings*, Roma: Institutum Carmelitanum 1991.

Regarding the **ecclesiastically and politically engaged (newspaper) articles** and **the theological and philosophical works,** we base our translation on the first printed version of a text. Usually there were no further prints, but in case these exist, we choose the version we think is the best one and give our arguments in a footnote. In a single case, when an autograph is preserved, we refer to that in a footnote. Regarding unpublished **speeches,** we base our translations on the typewritten autographs.

All autographs will be dealt with in the same way: deletion, underlining, addition and interspacing will be indicated in footnotes.

Kind of edition

What we thus provide is a so-called reading edition: a reliable text meant for a broad readership. Its function is to make the texts comfortably accessible in a modern international language.[5]

a. We provide the comprehensive texts collected for this edition.

b. We give account of our editorial principles and indicate all our interferences in the texts.

c. We provide introductions and commentaries wherever these are necessary to make the reading of the texts more convenient.

d. (We refrain from information about the transmission of the texts and their earlier publications in any languages whatsoever.)

Literature

Hense, Elisabeth, "New Philology as helpful for Spirituality Research", *Spiritus* 15.2 (2015), 172-190.

Mathijsen, Marita, *Naar de letter – Handboek editiewetenschap,* Den Haag: Constantijn Huygens Instituut 1997, 67-68.

Nichols, Stephen G., *Speculum* 65.1 (1990), 1-10.

Staring, Adrianus, "Bibliografia di Tito Brandsma", *Carmelus* 31.1 (1984), 209-233.

Tijhuis, Raphael, *Titus Brandsma O.Carm (1881-1942) – Bibliografia*. Studie bibliografico presentato alla Scuola Vaticana di Biblioteconomia, Roma: Collegio S. Alberto 1957.

Tijhuis, Raphael & Joachim Smet O.Carm., *Titus Brandsma O.Carm. (1881-1942) – A Bibliography of his Printed Writings*, Roma: Institutum Carmelitanum 1991.

[5] Cf. Marita Mathijsen, *Naar de letter – Handboek editiewetenschap,* Den Haag: Constantijn Huygens Instituut 1997, 67-68.

Relating the Practice of Christian Contemplation and "Aesthetics of Performativity"

by Sibylle Trawöger[*]

In this article I highlight a few perspectives on how Christian contemplation might inspire methodologically (systematic) theology. To this end, I will present a concept from the field of Cultural Studies called "aesthetics of performativity" and emphasize its methodological significance for the study of both, Christian spirituality and systematic theology.[1]

The American systematic theologian David Tracy once observed the separation that had grown between spirituality and systematic theology and invited theologians to bridge this gap. In a published interview he said „I think that theology will be better off the more theologians attempt to recover a relationship to traditions of spirituality and thus undo the separation of theology and spirituality that developed after medieval scholasticism, which made a distinction between the two without separating them. Unfortunately, that once helpful distinction became a fatal separation, one that intensified in the ever-wider split between theory and practice in most modern thought."[2] In short, the separation between spirituality and theology becomes apparent on three levels:[3] First – as Tracy mentioned –, there often is a lack of practiced spirituality within theological thinking. This leads to a second level, on which spirituality or themes of spirituality rarely become the object of theological analysis. Third, it is frequently overlooked or underestimated on a meta-theoretical level how it is that spirituality can provide stimuli for the basic principles of (systematic) theology.[4] In my doctoral thesis[5] I was primarily

[*] Dr. theol. Sibylle Trawöger is assistant professor at the Institute of Systematic Theology at the University of Wuerzburg (Germany); *sibylle.trawoeger@uni-wuerzburg.de*

[1] I would like to thank Dr. Barnabas Palfrey and Dr. Andreas Telser for their helpful comments on the text.

[2] Todd Breyfogle, Thomas Levergood, "Conversation with David Tracy", in *Cross Currents* 44 (1994) 293-315, 293. My knowledge about David Tracy's works is mainly based on: Andreas Telser, Theologie als öffentlicher Diskurs: Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys, Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 2016.

[3] Even if Tracy weakened this assessment in his lecture "Theology, Spirituality, Art: Michelangelo as Exemplar" at Sarum College in 2018, primarily in the theology of the german-speaking area this separation seems to be apparent nowadays.

[4] Sarah Coackly and Johannes Hoff seem to be exceptions to the rule.

[5] Sibylle Trawöger, *Ästhetik des Performativen und Kontemplation: Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie*, Paderborn: Schöningh 2019.

interested in bridging the gap between spirituality and (systematic) theology by dealing mainly with the second and third levels mentioned above. For this, I drew a few basic principles from one specific Christian spiritual tradition, i.e., that of contemplation. I will use a concept called the "aesthetics of performativity" ("*Ästhetik des Performativen*") which has been originally elaborated in the so-called "performative turn" within Cultural Studies. My aim in this essay is to overlay two different forms of an "aesthetics of performativity" – one by German philosopher Dieter Mersch, and the other by Erika Fischer-Lichte, professor of theatre and performance studies in Berlin –, on the one hand, with elements of the praxis of contemplation, on the other.[6]

First, I will go into more detail regarding the practice of contemplation in the Christian tradition: When it comes to contemplative prayer, the praying person tries not only to fully immerse itself in his or her own being, but also – as a believer – in God at the very present moment each time anew. The praying person avoids clinging to discursive forms of prayer, to images, thoughts, wishes, and desires in order to be able to engage her-/himself in perceiving (God´s) presence.

To give you a clearer idea of this, let me present you an instruction of one contemporary form of contemplative prayer, which is also named Prayer of the Heart or Jesus Prayer:[7] One session takes about 20 to 30 minutes. It is important to find a comfortable physical position so that, seated or kneeling, you do not need to change it while praying. The duration of the time of prayer is framed in advance, and there is the declaration of intent at the beginning: you want to offer God the forthcoming time without other intentions besides being present to God. This is then followed by focusing your perception on individual parts of your body as well as on your body as a whole. Finally, your attentiveness focusses on the center of your hands – for this you bring your palms as close together as possible. Your awareness is then concentrated on the rhythm of your breathing. Once you have arrived well in perceiving your own body and its physical impulses, you shift your attention towards the *inner sound* of the words "Jesus Christ". While the word "Jesus" is connected to breathing out, the word "Christ" is tied to breathing in. It is a "silent" prayer of this "name". When any feelings or thoughts arise, it is recommended that you perceive them briefly without dealing with them in depth, in order to redirect your attention to your body and breathing. Only then should praying the name be resumed. Within the inaudible speaking of and listening to the name, the praying person believes that an unintentional encounter with Jesus Christ is taking place.

I have recounted this practice in such a detailed manner because my systematic-theological interest is closely linked to it. With such a focus on contemplative prayer practices of everyday life, and by overlapping these practices with philosophical con-

[6] There is, of course, a difference between contemplation and contemplative prayer. In the following, contemplative prayer will be examined primarily as a practice, which in turn provides information about contemplation.

[7] See, for example, Franz Jalics, *Kontemplative Exerzitien: Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, Würzburg: Echter Verlag [13]2011.

cepts and concepts generated by Cultural Studies, I aim to develop some basic principles of contemplative prayer; these principles might be stimulating to systematic theology.[8]

As exemplified in the contemplative practice set out, physical awareness and the word "Jesus Christ" have always been key elements in most forms of Christian contemplation. To further specify the contemplative practice, I want to place it in relation with Dieter Mersch's "aesthetics of performativity".

Performativity has become an "umbrella term", following upon the popularity of seeing many cultural phenomena as essentially performative. Consequently, there has been a tendency for the meaning of "performativity" to become rather fuzzy from covering too much ground. For this reason, it is key to look at the scientific context in which performativity is invoked: think, for example, on the one hand of John Austin's performativity in the context of linguistics and on the other hand of performativity in the context of theatre studies. To put it bluntly, while the philosopher of language is intent on the impact of language (only), cultural and theatre studies go beyond language to consider space, gestures, and other aspects as well. All this is to say that context matters when one employs the term performativity. Now if I am daring to use performativity in the context of (systematic) theology, then I plead that we not limit its meaning to the linguistic aspect only. The above brief depiction of a specific form of contemplative practice is intended to widen our awareness of different aspects related to performativity.

With this in mind, I now want to briefly introduce Mersch's "aesthetics of performativity", which is embedded in a philosophical approach he calls post-hermeneutics. While the aesthetics of performativity and post-hermeneutics can be distinguished, the two concepts are nonetheless intertwined. It is quite tricky to outline Dieter Mersch's concept of post-hermeneutics in a brief and systematic way, because it seems as if this approach inherently eludes a clear systematization. To cut a long story short, the post-hermeneutical approach is precisely about questioning and interrupting established systematizations and classifications in the humanities.

First, post-hermeneutics encompasses hermeneutics, to which it refers back in a "very broad sense".[9] This is to say, post-hermeneutics intends to address all the registers of "generating meaning through distinction"[10]. The prefix "post" indicates here a "transgression or […] a leap"[11] beyond hermeneutical understanding. On this account of the routine generation of meaning, one is required to be recalled again and again that the resistant, the fragile, and the excessive which go along[12] with each "event"[13] cannot be

[8] Accordingly, priority is not given to the historical development of contemplative prayer piety or the analysis of traditional texts written by some mystics.

[9] Dieter Mersch, *Posthermeneutik*, Berlin: Akademie Verlag, 2010, 11.

[10] Cf Ibid. "Generating meaning" by distinguishing various actualities and possibilities from each other leads to an "either-or" instead of a "both-and".

[11] Ibid., 9.

[12] Mersch uses the German word "*Mitgängigkeit*" (ibid., 15).

[13] To clarify the term "event" ("*Ereignis*") in the context of post-hermeneutics, aesthetics of performativity and contemplation see Sibylle Trawöger, "Ein Blick unter die Matrize. Annäherungen an die Kontemplation mittels der 'Ästhetik des Performativen' ausgehend von der Eremitage des Linzer Marien-

fully captured by a hermeneutical approach in the broad sense. A greater openness to the resistant and the other is necessary.

Without completely rejecting it, Mersch criticizes the "apriori of interpretation"[14] that accompanies any scientific thinking and speaking. In using performative appeals[15] post-hermeneutics reminds us, that the resistant (the fragile, the materiality, the presence, the event) cannot be fully conceived in the "order of speech"[16]. Even so, however, those overlooked aspects need to be recalled within the order of speech if they are to appear as such. Recalled into speech, they interrupt the "hermeneutic flow".

Analysing the practice of contemplation with the post-hermeneutically embedded aesthetics of performativity can allow us to specify more concretely some of these overlooked phenomena. Striking within both the post-hermeneutical approach and contemplative practice are their dimensions of "interruption". Where the post-hermeneutical approach seeks to interrupt "hermeneutic flow" in the humanities, contemplative practice seeks to interrupt the stream of thought by directing one's attentiveness to the body. These moments of interruption cannot always be equated with complete termination nor need end in permanent stagnation.

"Interruption" does not subordinate the resistant and seemingly unfit to the general, but is rather part of an attempt to "sublate" the resistant into a "both-and". At the same time, enabling this, a shift from intentionality to non-intentionality takes place. This shift to non-intentionality can be specified terminologically as "non-gaze"[17]. Mersch means by "non-gaze" the "unintentional looking" which is different from a "fixating gaze"[18]. The fixating gaze is analogous to the "commanding gaze"[19]. The mystical gaze that might occur when closing one's eyes, enables an attentive attitude towards what is coming to the present moment, or to the blink of an eye without wanting to capture it in a loop of surveillance.

Besides "interruption" and "non-intentionality" contemplative silence is characterized by an attentiveness oriented towards a perception that occurs as a process. This aspect is made clearer by relating it to Erika Fischer-Lichte's account of the aesthetics of performativity. As a professor of theatre and performance studies, Fischer-Lichte works with both the semiotic perspective and the performative perspective. Her objects of interest are theatre, performance art and daily practices like reading or viewing as well.[20] That means her "analysing tool", the aesthetics of performativity, is not only a method to analyse theatre performances but also all practices in a broader cultural

doms", in Irene Nierhaus and Katrin Heinz (Eds.), *Matratze/Matrize. Möblierung von Subjekt und Gesellschaft. Konzepte in Kunst und Architektur*, Bielefeld: Transcript Verlag 2016, 167-181.

[14] Mersch, *Posthermeneutik*, cit., 9.

[15] Cf Ibid., 10.

[16] Dieter Mersch, *Was sich zeigt: Materialität, Präsenz, Ereignis*, München: Fink 2002, 33.

[17] Mersch uses the german word "*Nichtblick*" (Mersch, *Was sich zeigt*, cit., 96).

[18] Dieter Mersch, *Ereignis und Aura: Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2002, 177.

[19] Ibid., 99.

[20] Cf Erika Fischer-Lichte, *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld: transcript Verlag 2012, 135-145 und 147-159.

context. Although she refers to several philosophers, many of whom also inspired Mersch's aesthetics of performativity, Fischer-Lichte's aesthetics of performativity becomes concrete via her detailed analyses of theatre scenes or daily experiences. Thereby she elaborates, more than others have, a kind of theory of perception that disentangles the complex processes of perception that occur whenever somebody is watching a performance or is part of an event.

Fischer-Lichte's elaborations on perception can help us to analyse the multifaceted and complex act of perception that takes place during contemplation: (1) On the one hand, the "objects" of perception (i.e., the "places", so to speak, whereupon the perception is directed) are both diverse – for example, the body, the words, and the voice – and also each directed towards the "ordinary". The praying person trusts that these places of ordinary, even trivial, perceptions are places of possibly encountering God. Cultural studies likewise center on the ordinary (i.e., everyday life),[21] and I am also keen to focus on the ordinary perceptions that arise during contemplation.

(2) On the other hand, the modes of perception in contemplation are also very complex. For instance, there are specific oscillating movements that take place within the act of contemplative perception. As "a performative process",[22] in Fischer-Lichte's terms, perception comprises various phases, such as its oscillation between meaning and perception. And this is true in the case of contemplation: the praying person tries not to cling to emerging streams of thoughts, but rather to immerse her-/himself once again into the perception of bodily sensations. This event can be traversed by rapidly oscillating movements: to put it bluntly, we are gathered into an oscillation between thinking and perceiving. It is in carefully observing these oscillating movements that the phenomenon of "perception" as such comes into focus.

While the praying person becomes aware of these oscillating movements, he/she can – given an "economy of attentiveness"[23] – opt explicitly for an "excessive" turn toward an attitude of conscious perception. Theatre, performance art and the "staging" of everyday life have their own ways to attract attention; during contemplative prayer, the praying person attempts, while abstaining from external distractions, to focus his/her attention on the perception of his/her body, voice, and the accompanying oscillating movements, in order to firmly and purposelessly squander this precious resource in the occurrence of a relationship between God and human being.

As a concept in Cultural Studies, the aesthetics of performativity can help bring to light aspects inherent in any practice of prayer, meditation or relaxation, as well as specific characteristics of the Christian practice of contemplation.[24] An objection might be

[21] See, for example, Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2002, 173, 314.

[22] Ibid., 101-112.

[23] Ibid., 291.

[24] Conversely, these practices can also make clear certain moments of the aesthetics of performativity. E.g.: to clarify the different concepts of presence from Fischer-Lichte (cf Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, cit., 166-174) by relating it with contemplative practice (cf Trawöger, *Ästhetik des Performativen und Kontemplation*, cit., 197-201).

raised here that the moments unfolded above are not specifically or exclusively Christian. Therefore, I would like to link in the prayer of the name Jesus Christ, which is only inherent in the practice of Christian contemplation, by means of Fischer-Lichte's elaborations on the "rhythm".

The prayer of the name Jesus Christ begins with the perception of breathing. The perception of the breath and the associated movement of the nose, throat and chest is an essential component of contemplative prayer. The praying person leads attention to the breath without intentionally directing it. It should only be felt attentively how the air flows into and out of the body. According to Fischer-Lichte, the predictable and the unpredictable work together in rhythm. Rhythm arises through both repetition and deviation from the repetitive. Repetition alone would not result in rhythm. Rhythm can therefore be described as an ordering principle that presupposes its permanent transformation. This means that rhythm in breathing is not linked to a predictable uniformity.[25] And indeed, this is perceived in the prayer process, where the focus of attention is not on the repetition of the breaths, but rather on the perception of their rhythmic return. As a principle which goes along with the human body, rhythm serves as a starting point to enter into the praying of the name Jesus Christ.

As I said before, within the inaudible speaking of and listening to the name, the praying person believes an unintentional encounter with Jesus Christ is taking place. It must be recalled that priority is here given to the inner sound of the word and not to the meaning of the word. When we look at the performativity of the voice in general,[26] paradoxical aspects appear: for example, the voice oscillates between speaker and listener,[27] and the voice also functions as a carrier of meaning at the same time as a sound and perception event.

With regard to meaning and perception, for the praying person "Jesus Christ" is a special name and an outstanding carrier of meaning. Yet in contemplative prayer, the prayer of the name "Jesus Christ" is based on one of the most complex, multi-layered and meaningful "words" of the Christian faith, only in order to refrain from any meaning. One is recommended to use the name of Jesus "without imagination", and to perceive only the emergence and the sound of the name. On the previously sketched elaborations on perception given by Fischer-Lichte, one can speak of an "oscillation" between meaning and perception during the act of prayer. This can be further clarified in how the prayer or the invocation of the name Jesus Christ happens in a rhythmic repetition. In the religious context this kind of prayer calls to mind mantras. Analysis of mantric working techniques then leads into an interreligious dialogue, since mantras are central in many mystically oriented training paths. However, the differences between

[25] Cf Fischer-Lichte, *Performativität*, cit., 64-65.

[26] Doris Kolesch und Sybille Krämer describe the voice as a "performative phenomenon par excellence". Cf Doris Kolesch, Sybille Krämer, Stimmen im Konzert der Disziplinen. Zur Einführung in diesen Band, in Doris Kolesch, Sybille Krämer (Eds.), *Stimme. Annäherung an ein Phänomen*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag 2006, 7-15, 11. Although the aesthetics of performativity describes the "outer" audible voice, its insights can be analogously transferred to the "inner voice".

[27] Cf Trawöger, *Ästhetik des Performativen und Kontemplation*, cit., 202-211.

different prayer techniques within the religions, or in esoteric contexts as well, must not be ignored. Without making a detailed comparative religious study at this point, it can be claimed here that the invocation of the name Jesus Christ doesn't function exclusively as a technical aid for focusing attention. From the believing attitude, Jesus Christ is present in the name and in praying the name the praying person enters into the encounter. The theologian Sabine Bobert sums this up as meaning that contemplative prayer is not simply a rhythmic calling. Its aim is not simply to cancel all thoughts, but rather to host an encounter with Jesus Christ. She writes that there is no Jesus prayer without this personal relationship.[28] Here, reflections within the framework of the aesthetics of performativity on rhythm, as an ordering principle not based on uniformity but on regularity, indicate that the inner sound of the word Jesus Christ does not so much correspond to a mantra that focuses the restless mind in the here and now, but that this inner speaking, which goes along with an inner listening of the sound of the name, is primarily a rhythmically structured relationship event – an event, that is both repetition and deviation from the repetitive. This event cannot be completely controlled.

The notion of perception and attentiveness in contemplation, on the one hand, and the rhythm of the inner sound of the word Jesus Christ, on the other, as thus unfolded, should also help make clear that what happens in contemplation cannot be understood as mere passiveness or passivity. Before I go into detail using the post-hermeneutical approach, I would like to clarify this aspect with a historically informed argument.

A glance at early Christianity reveals that contemplative prayer, which ideally results in a contemplative attitude towards life, stresses not only its passive component. Back then, the desert fathers and mothers used specific early forms of what has become called contemplative prayer. Hermits withdrew and sought solitude. The desert not only served as a specific place of retreat but also illustrated the inner retreat and its resulting challenges. The image of the desert, as it was created by the hermits, provides an adequate understanding of spiritual retreats as they can also be experienced, admittedly on a much smaller scale, during times of contemplative prayer. Patristic scholar Anneliese Felber writes about how at the time of the desert fathers, the desert was not only a place of quiet, but it was also a place for demons and, thus, could refer to the archetypical temptation of Jesus in the desert.[29] Hence the desert was understood from early as a place of probation and tough tests. Temptations and challenges force one to live consciously and be alert. Hermits did not pray for the temptation to cease, but rather for them to gain sufficient stamina to be able to resist temptations. This interpretation of the desert prevents us from adopting an idealized image of retreat, which is of importance in our days: for people tend to idealize retreats and their implied contemplative aspects, tending to consider them as passive counterparts to an overactive society. However, retreat must not be understood as a permanent and total sealing-off from society,

[28] Cf Sabine Bobert, *Jesus-Gebet und neue Mystik: Grundlagen einer christlichen Mystagogik*, Kiel: Vier-Türme-Verlag ²2012, 330.

[29] Cf Anneliese Felber, "Der Himmel beginnt in dir! Impulse aus dem Wüstenmönchtum", in Elisabeth Pernkopf and Walter Schaupp (Eds.), *Sehnsucht Mystik*, Innsbruck: Verlaganstalt Tyrolia 2011, 19-38.

surroundings or other people. Peace and quiet must not be mistaken for a standstill or any kind of inner resignation. "Retreat", in the traditional sense of the desert fathers and mothers, implies one´s willingness to succumb to a strenuous purification and cathartic process. This purification process aims at one becoming more human. By means of that, the desert fathers and mothers attained wisdom saturated with experience in both life and faith. This wisdom was widely appreciated by many people and even today can it support people's search for orientation in their lives.

This short glance at the early beginnings of Christianity should clarify further the insight that contemplative prayer cannot be solely equated with doing nothing and being passive. To find more apt terms for this, the apparent passivity could be designated as "active passivity" or by using the post-hermeneutically coined term of "passibility"[30]. Passibility blows up the dualism of active and passive. The "both-and" of such moments, which the term "passibility" tries to capture, can be perceived by contemplation in action. The attitude of contemplation needs to be adopted and practiced firmly and actively each time anew.

The (systematic) theological endeavor might profit from such an attitude of passibility, when, for example, seeming contradictions (in appearance or terminology) can *somehow* be held together or in tension by a "both-and" instead of an "either-or". So let me summarize some of the central aspects that systematic theology can learn from contemplation as well as from an aesthetics of performativity. It was a kind of detour, but one worth taking: through the use of the aesthetics of performativity, the methodological significance of spirituality for the systematic theology becomes clear.

Both the "aesthetics of performativity" and contemplation focus on what is happening in the *current* moment, in the present.[31] As a result, perception and awareness become central. Applied to systematic theology, awareness should similarly gain centre stage and inform all theological thinking.[32] As a consequence a major re-evaluation of matter and the body within theological analysis would follow, which in turn would be a plea for appropriate disruptions in the chain of 'scientific' theological thinking.[33] In this way, interruption, non-intentionality and passibility *can* become significant.[34]

[30] Mersch uses the german word "*Passibilität*". Cf Mersch, *Posthermeneutik*, cit., 25; Cf Michael Mayer, *Humanismus im Widerstreit: Versuch über Passibilität*, München: Wilhelm Fink Verlag 2012.

[31] Presence is a phenomenon that is especially important for a theology of revelation.

[32] Theologians often use the term experience rarely the concept of perception or awareness. A kind of theory of awareness/perception could be inspiring for theological approaches.

[33] The moment of interruption calls for questioning familiar systematization processes, thereby creating a space to recognize other approaches of systematization. This makes it possible to bring the different approaches within systematic theology into discussion.

[34] For more information see Trawöger, *Ästhetik des Performativen und Kontemplation*, cit., Chapter 6. For impulses for the contemporary society cf Sibylle Trawöger, "Learning to be Human in the Silence", in Brigitte Buchhammer (Ed.), *Learning to be Human in Global Times: Challenges and Opportunities from the Perspectives of Contemporary Philosophy and Religion*, Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy 2019, 39-45.

Authentic Subjectivity as a Methodology for Studying Spirituality

by Michael O'Sullivan[*]

According to Bernard Lonergan 'communications' is the final functional specialty in method in theology. All the other functional specialties, namely 'research', 'interpretation', 'history', 'dialectic', 'foundations', 'doctrines', and 'systematics', head cumulatively into 'communications'.[1] This paper approaches the conference theme influenced by the need to take 'communications' first (as well as last). Although a Jesuit priest and originally working as a systematic theologian, my approach to the study of spirituality is guided by the current situation in my native country, Ireland, and my work with the British Association for the Study of Spirituality. My experience working in these contexts, and with an apostolic desire to be fruitful in what I do, leads me to evolve a methodology for the study of spirituality that is not overtly theological or faith-based. But that is not to say that my Christian faith and theology are not also involved in how I now proceed.

Sandra Schneiders is, perhaps, the most influential scholar in the development of the academic study of Christian spirituality. She writes of spirituality as "the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence towards the horizon of ultimate value one perceives".[2] For the Christian this horizon is the loving Triune God of Christian revelation. In my view, Schneiders' formulation is at the level of description. In this article I will move to an explanatory level by getting into the methodology of interior praxis through which self-transcendence travels the path of life-integration towards a horizon of perceived ultimate value.

[*] Rev. Dr. Michael O'Sullivan, SJ, is Director of the Spirituality Institute for Research and Education in Dublin, Ireland, and Programme Leader of the MA in Applied Spirituality. He is a founding member of the International Relations Committee of the Society for the Study of Christian Spirituality and a member of the editorial board of Spiritus, the Society's journal. He is also a member of the Board of Directors of the British Association for the Study of Spirituality, and a Research Fellow of the University of the Free State, South Africa; *mosullivan@spiritualityinstitute.ie*

[1] Bernard Lonergan, *Method in Theology* (Toronto: Toronto University Press, 1971).

[2] Sandra Schneiders, "Approaches to the Study of Christian Spirituality," in *The Blackwell Companion to the Study of Christian Spirituality*, ed. Arthur Holder (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2005), 16.

An Explanatory Approach

In order to develop my position, let me state that what makes a field of study spirituality study, in my view, is not the material studied, but how the field is studied. Because the subject is spirituality, the field needs to be studied from a foundational level and in a horizon of ultimate meaning and value. On this view the content of the field is derived from a methodological foundation. Authentic subjectivity in common human knowing and choosing is a methodology that meets these criteria of how to study material in terms of this understanding of spirituality.[3] I will illustrate how it does very shortly.

Before doing so let me add that my position means that spirituality studies how people perform at the foundational depth of spirit in their subjectivity in relation to the issues, etc. they are faced with or engage with. It studies such inner performance in the context of people's historical era and personal situation since the people studied are not abstract beings but socially located and subject to finitude.[4] It does so, also, on the understanding that the foundational spirit of authenticity in finite and socially situated persons is oriented to a horizon of ultimate meaning and value.

As well, therefore, as studying the conduct of people in their foundational, contextualised, and finite subjectivity, spirituality also studies what such conduct produces in the form of lives, relationships, texts, organisations, and traditions, etc. It studies these lives and texts, etc. as embodiments of the level of authenticity-inauthenticity that produced them. Researching these, then, in terms of their spirituality is about enlightening people regarding the quality of authenticity present or absent in the lives, texts, traditions, situations, etc. and about empowering people towards conformity or transformation, depending on which is called for in the light of the material studied.

Establishing the field of spirituality according to *how* it is to be studied means that the scope of the field is, necessarily, all that has been, is, and can be known and chosen. It also means that the "field-encompassing field"[5] character of spirituality pertains to not only its object of study but also the resources with which it does such study. On this view art, music, literature, psychology, sociology, etc. and practices like prayer, pilgrimage, spiritu-

[3] I was introduced to the notion of authentic subjectivity through my study of the writings of Bernard Lonergan in the mid-1970s. However, Lonergan's work on method is not grounded in ideas or theories. Instead it enables a person to engage in a lived practice where they can affirm and self-appropriate the dynamism for authenticity in their subjectivity and the structure of that subjectivity in knowing and choosing. As a result, a person comes to hold what they do in their knowing and choosing, not, ultimately, because they have studied Lonergan, but because of what they have learned through attention to their interiority. As Haughey says, "His (Lonergan's) method is not his method but our method if we can see (*sic*) what goes into thinking our thoughts and making our choices." [John C. Haughey, "Responsibility for Human Rights: Contributions from Bernard Lonergan," *Theological Studies* 63 (2002): 764-85 at 783].

[4] It is important to keep in mind that the constraints on the exercise of authentic subjectivity are not due simply to personal or socially situated factors, but are also the result of being finite in virtue of being human.

[5] Sandra Schneiders, "Theology and spirituality: Strangers, rivals, or partners?", *Horizons* 13 (1986): 253- 274 at 274. See Van A. Harvey, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (Philadelphia: Westminster, 1966): 54-59.

al accompaniment, etc. can all serve as suitable resources for gaining greater insight into, or fostering fuller responses to, the spirituality of authenticity in lived experience.

Following on from these clarifications about my position I turn now to an imaginative experiment. I do so to illustrate how authentic subjectivity in common human knowing and choosing provides a foundational methodology and correlative ultimate horizon of truth, goodness, and love to study and respond to lived experience at spiritual depth.

Imaginative Experiment

Imagine that each of us reading this article is sitting quietly in a public park when suddenly there is what sounds like a child's cry for help. If we are attentive to our experience, we will hear the cry; if we are reflective in relation to experiencing the cry, we realize that experiencing the cry means our interiority is inherently relational in how it is constituted in the sense that it is naturally open to the wider world. This also means that how we receive the cry, and how we respond to it, will reflect our existing quality of self-presence which is foundational for how we relate to ourselves and the wider world.

So what do we do in relation to our particular *experiencing* of the cry? Is our way of being present to our reflexive and relational self of a kind that we ignore the cry, or is it of a quality that moves us to attend more acutely to the cry? If the latter, do we find ourselves moved beyond the experience of hearing the cry to a higher form of self-presence that enables us, not only to attend to the data that is the cry, but also to seek an *understanding* of it by asking questions like, what does the sound I have heard mean? Does it mean that someone is in trouble, or does it mean, for example, that there might be a drama group nearby who are practicing their roles? Given that both are possible, do we find ourselves being pushed or pulled to move on to a higher level again in ourselves where we are engaged in not only understanding, but also *judging* between different possible understandings. How do I know which understanding of the situation is correct? This is a question rooted in a self-presence that relates to reality out of a desire for truth. If we find that further question surfacing within us, does it not mean that there is within us a dynamism by which we can move from experience to understanding and beyond understanding to judgment and that the criterion to guide such movement is inherent in it?

Staying with our practice of self-attention to our lived experience in the park do we not find that the dynamic desire at work in us does not leave us content with coming to *know* what is happening, but continues to prod us until we *decide* to act consistently with that discovered meaning of the cry. For example, if we discover that someone really is in trouble there arises from the interior ground of our subjective experiencing, interpreting, judging, and deciding a desire or an imperative that we do something about that situation by, for example, calling the police, or seeking the help of others who are also in the park.

Our participation, therefore, in the illustrative imagination-experiment discloses that we connect with reality methodologically, not by bypassing our subjectivity, as though reality was already out there now only waiting to be looked at, but by participating *authentically* in our subjectivity.

The imagination experiment discloses that we share a dynamic desire for authenticity at a foundational level of our common human subjectivity, and that it is detected differently depending on which operation of knowing and choosing – experiencing, understanding, judging, or deciding[6] – the researcher, or the reader, is engaged in at a particular time.

The spirited desire in humans for authenticity is detected by the researcher at the level of his or her experience through experiencing a call or push in his or her interiority to become aware of and attend to all the relevant data regarding the text, tradition, life, situation, etc. that he or she is researching, including, reflexively, the data about the quality of experiencing they bring to their research; the dynamism of authenticity is detected by the researcher at the level of his or her capacity to understand through the researcher's questioning of the experienced data by calling him or her to raise all the relevant questions about the data of the text, tradition, life, situation, etc., and the quality of their own questioning; the dynamic desire for authenticity is detected in the researcher's judging by calling him or her to seek what is true or most probably true among the different possible interpretations of the text, tradition, life, situation, etc. that are the object of their research, and to do so taking account of their own subjectivity in terms of the quality with which it makes judgments; and the dynamism is detected in the researcher's deciding by calling him or her to seek consistency between the judgement of fact they have arrived at regarding their research, and the judgement of value of what they ought to do on the basis of that knowledge. Self-attention discloses that the dynamism for authenticity can also move the researcher to go beyond doing what is good, or just, to what is in keeping with gratuitous loving.

At one and the same, therefore, the researcher develops the quality of their personal subjectivity and discovers the objectivity of what they set out to research in a life, text, tradition, or situation, etc. This position means that authentic subjectivity in the researcher and objectivity in their research outcomes are correlative. It also means that the researcher's research is a self-implicating activity and implicating for those who engage with the research.

The Methodology in Downward Mode

As well as functioning in an upward movement from experience to decision, as in our imaginative experiment, this process of knowing and choosing under the impact of the core dynamic desire for authenticity also functions in the reverse order. It also operates by descending from an originating decision to a terminal point in lived experience.

[6] Lonergan gives the following list as operations: "seeing, hearing, touching, smelling, tasting, inquiring, imagining, understanding, conceiving, formulating, reflecting, marshalling and weighing the evidence, judging, deliberating, evaluating, deciding, speaking, writing" (*Method in Theology*, 6). The operations of experiencing, understanding, judging, and deciding are arrived at by denoting the various operations on the four levels of experience, understanding, judgement, and decision by the principal occurrence on each level.

For example, similar to Dag Hammarskjöld, the late and inspiring Secretary-General of the United Nations, who once said that at some moment he decided to say 'yes' to Someone or Something, and that that made all the difference for his life from then on,[7] the spirituality researcher may decide, firstly, to trust that God exists and is a God of love, and, secondly, on the basis of that 'yes' make the judgement of belief that there could be an Incarnation as a self-communication of God's love to and for the world, and, thirdly, on the basis of that judgment of belief in such a God seek to work out an understanding of the maleness of Jesus that is also liberating for women, and, fourthly, on the basis of that understanding seek to communicate with lived experience regarding the situation of women in ways that can transform it.[8]

This explanation of the movement of the spirit of self-transcending authenticity in human subjectivity in and in relation to lived experience means that there is a dynamic orientation to authenticity in us, that it is a common human existential reality in the sense of belonging to the structure of our humanity across differences of gender, race, ethnicity, and religion, etc., that it is receptive,[9] relational, [10] reflective,[11] responsible,[12] and reflexive[13] in character, and that it enables and empowers our knowing and choosing to reach higher order levels, so that we can live with greater self-transcendence and in the process lift life around us to higher levels of beauty, intelligibility, truth, goodness, and love.

The Methodology is also a Communal Achievement

It must also be added, of course, that the quality of authentic self-presence with which a person functions at a particular time is open to higher religious experience, and that the social and historical ground in and in relation to which a personal, deep, spiritual self-perception and self-presence functions, conditions the transition of personal self-presence into an effective institutional or collective self-presence. The achievement, then, of a spirituality of truth, goodness, and love in society and in a religious tradition

[7] Dag Hammarskjöld, *Markings,* translated by W.H. Auden and Leif Sjöberg (London: Faber & Faber, 1964), 169.

[8] See Michael O'Sullivan, *How Roman Catholic Theology Can Transform Male Violence Against Women* (Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 2010), chapter 5.

[9] By 'receptivity' I mean the disposition and capacity to receive evidence in one's subjectivity that is consistent with beauty, intelligibility, truth, goodness, and love in life.

[10] By 'relationality' I mean the capacity in one's subjectivity to connect to what corresponds to beauty, intelligibility, truth, goodness and love in the concrete.

[1111] By 'reflectivity' I mean the capacity to distantiate from the given for the sake of higher order attentiveness, insight, judgement, and decision-making regarding the given.

[12] By 'responsibility' I mean the capacity to deliberate and decide in accordance with the standard of value and not simply according to what is convenient, pleasurable, satisfying or personal or group interest. The latter may cohere with the standard of what is truly good and lovable but are not foundational in what is decided.

[13] By 'reflexivity' I mean the capacity to reflect on and evaluate the quality of one's receptivity, relationality, reflectivity and responsibility in terms of their correlation with beauty, intelligibility, truth, goodness, and love in life.

through the practice of the methodology of authentic subjectivity is not only a personal but a communal achievement. This communal achievement, as well as taking on board valuable individual perception of where authenticity in life lies, may also be needed to correct such perception.

The Methodology at Work in a Life

In order to illustrate this latter point about the corrective role of the collective regarding the functioning of authentic subjectivity in a person, consider the young man who wrote the following in an end of school essay when he was 17 years old:

> The main principle which must guide us in the selection of a vocation is the welfare of humanity...If a person works only for himself he (sic) can perhaps be a famous scholar, a great wise man, a distinguished poet, but never a complete, genuinely great man...When we have chosen the vocation in which we can contribute most to humanity, burdens cannot bend us because they are only sacrifices for all.[14]

The young man who wrote these words was Karl Marx (1818-83). His words give us an insight into the inner Marx. They testify to how he is thinking, feeling, and imagining at a young age about his life ahead of him in relation to the world of his time. They show him moved by inner desire to be a "*genuinely* great man" (my emphasis). They show that for him this meant dedicating himself to the welfare of humanity as a "*vocation*" (my emphasis) and that this vocation would not be weakened by the sacrifices it involved because they would, as he put it, be "sacrifices for all". We can say that at 17 he was engaged in an aesthetic conversion to the welfare of humanity as a beautiful horizon of meaning and value at an ultimate and, therefore, spiritual level of significance. At 18 he wrote:

> Never can I be at peace, for my soul is powerfully driven
> There had to be some fault in the universe,
> The dumb agony of pain wrapped all round her,
> .....
> Chained, eternally chained, eternally
> .....
> We are the apes of a cold God.[15]

These words show that Marx experienced a powerful drive in his "*soul*" (my emphasis) to transform the world of his time by breaking the chains imposed on it by, as he put it, "a cold *God*" (my emphasis).

Marx's passionate soulful words as a young man express what can be called his spirituality, understood as the determined and sustained desire to live authentically, as he perceived it, the first and only edition of himself.

[14] Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, trans & ed. D. Easton and K. H. Guddatt (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., [1967] 1997), 39.

[15] R. Payne, *Marx* (New York: Simon and Schuster, 1969), 61, 71.

This approach to the study of Marx's life and writings through the lens of spirituality being about perceived lived authenticity allows us to conceive his life and writings as being rooted in a soulful experience for him of being called, and driven even, to dedicate his life to the welfare of humanity and to cast aside in the process the God of his time as a cold God who did not empower the masses to transform their suffering but chained them to it.

Marx's initial judgment that God was a cold God was made in the context of an aesthetic conversion and perceived soulful vocation to the welfare of humanity in what he called a universe wrapped in pain. His later judgement that God was not an independent reality of any kind but a socially constructed fantasy was made in a context where the hegemonic form of Christianity in his time regarded a strong commitment to social transformation as a reduction of authentic Christian faith.

However, Marx did not consider that the Christianity he knew and authentic Christianity could be significantly different and so his dynamism for authenticity could be said to have malfunctioned. It did so, however, in a social and historical context that preceded the emergence of liberation theology. This theology has made a powerful case for the Christian God having a preferential option for the economically poor.[16] The spirituality researcher seeking personal authenticity and an objective reading of how to understand and live the relationship between Christianity and social justice will take this theology into account. Living and studying spirituality in the way I have advocated in this paper, namely, to be led to beauty, intelligibility, truth, goodness, and love along the methodological grounds of fidelity to his or her authentic subjectivity in its historical context, he or she will be led to argue for a different understanding of where a vocation to the welfare of humanity, and now also the planet, lies.[17]

Conclusion

I have argued that spirituality study is grounded in the researcher who carries out the study, so that it is essential for the sake of objective research that the researcher has self-appropriated how they know and choose foundationally, and that they perform their knowing and choosing regarding texts, traditions, lives, and situations, etc. to the standard of authenticity in their subjectivity.

[16] See, for example, Michael O'Sullivan, *The Saving Grace of God's Love as the Basis for the Preferential Option for the Poor as the Basis for the Saving Love of God's Grace in the Theology of Gustavo Gutiérrez* (unpublished MTh thesis, 1984, available in the Regis College Library, Toronto).

[17] Lonergan distinguishes between major and minor inauthenticity. Major inauthenticity refers to inauthenticity at a macro level such as a religious tradition; minor inauthenticity refers to inauthenticity in individuals. For an example of how fidelity to major inauthenticity can lead individuals seeking to be authentic astray, see Michael O'Sullivan, "Reflexive and Transformative Subjectivity: Authentic Spirituality and a Journey with Incest," in *Sources of Transformation: Revitalising Christian Spirituality,* ed. Edward Howells and Peter Tyler (London and New York: Continuum, 2010), 173-82.

This methodological subjectivity in human knowing and choosing that is actualized and directed by a dynamism of self-transcending fidelity to the norms for authenticity inherent in the differentiated and interrelated operations of experiencing, understanding, judging and deciding of historical persons leads to the following on the part of the human subject. It leads him/her to practice forms of experiencing, understanding, judging and deciding with respect to situations that will select - or develop - and employ the resources these situations need to be transformed into situations of greater beauty, intelligibility, truth, goodness and love.

For the Christian, rooted in conversion to a relationship of being in love with God, such beauty, meaning, truth, goodness and love will be related to God's beauty, meaning, truth, goodness and love that he or she desires to share and bring to fuller expression in the world.

Doing research according to this methodology of authentic subjectivity is a contemplative and rigorous spiritual practice and allows both the field of spirituality studies to be set by the unlimited scope of the dynamism for authenticity and the resources it draws on to do such studies to be open-ended.

Doing research according to this methodology means that no discipline, no field or form of study and action, is outside the reach of spirituality since it is impossible to escape the functioning of the human spirit of experiencing, understanding, judging, and deciding in how we know and choose. And while it is possible in practice to deviate from or be misled about its path to beauty, truth, goodness, and love as ultimate dimensions of reality, the inherent normativity of this path remains.

At the same time, I also wish to say that spirituality is more evidently manifested in lived experience like that of Hammarskjöld referred to above. His experience appears to fit what Calvin Schrag might describe as experiences of where something excessive breaks through and we are lifted out of the ordinary and called to allow such experiences play a formative role in the narrative of our life-journey.[18] Such experiences make us more aware of what is embedded, but not always apparent, in all lived experience, be it ordinary or not. Spirituality, therefore, in my view is a term that applies to both every situation of knowing and choosing when they are approached through the methodology of authentic subjectivity and the less frequent break-through experiences of excess meaning and highly transformative effects.

[18] Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* (New Haven: Yale University Press, 1997.

Ethnographic Spiritual Direction: A Methodology for Researching Spiritual Experience in Leadership and Organizational Development

by Bernadette Miles[*]

Ethnographic Spiritual Direction

The methodology, ethnographic spiritual direction emerged within a research project that sought to understand how spiritual direction can support leadership and organizational development. This research required a method that could elicit spiritual experience at individual and corporate levels, incorporating principles innate to spirituality and at the same time integrate systems and organizational development theories into the data collection and analysis processes. I began the research by employing the methodology of Action Research but I soon became aware that my experience as a spiritual director had a direct impact on the data collection process, and so the methodology of ethnographic spiritual direction emerged.

Ethnographic spiritual direction works actively with research participants in bringing spiritual experience into consciousness through the professionally trained lens of the spiritual director for the purpose of generating data for analysis. Spiritual direction as a method for ethnographic study is qualitative and is underpinned by three essential frameworks, which support the researcher's own spiritual consciousness as the research instrument:

- the transforming experience framework (TEF)[1] which provides a socioanalytic method for listening in an organizational setting;
- the Spiritual Exercises of St Ignatius[2] which underpin the framework of listening in spiritual direction; and
- ethnography as spiritual practice[3] giving the guiding principles of ethnographic research.

[*] Dr. Bernadette Miles, PhD, is co-founder and director of Kardia Formation P/L (www.kardia.com.au), and an Honorary Post Graduate researcher with Stirling Theological College and the University of Divinity, Melbourne Australia; *bernadette.miles@kardia.com.au*

[1] Susan Long, *Transforming Experience in Organisations: A Framework for Organisational Research and Consultancy*, ed. Susan Long (London: Karnac, 2016).

[2] Louis J Puhl, *The Spiritual Exercises of St Ignatius: Based on Studies in the Language of the Autograph* (Loyola Press: Chicago, 1951).

[3] Maria Cristina González, "Ethnography as Spiritual Practice: Change in the Taken-for-Granted (or Epistemological Break with Science)," in *Studies in Language and Social Science*, ed. P Glenn, C D LeBaron, and J Mandelbaum (Mahwah NJ: Lawrence Earlbaum & Associates, 2003).

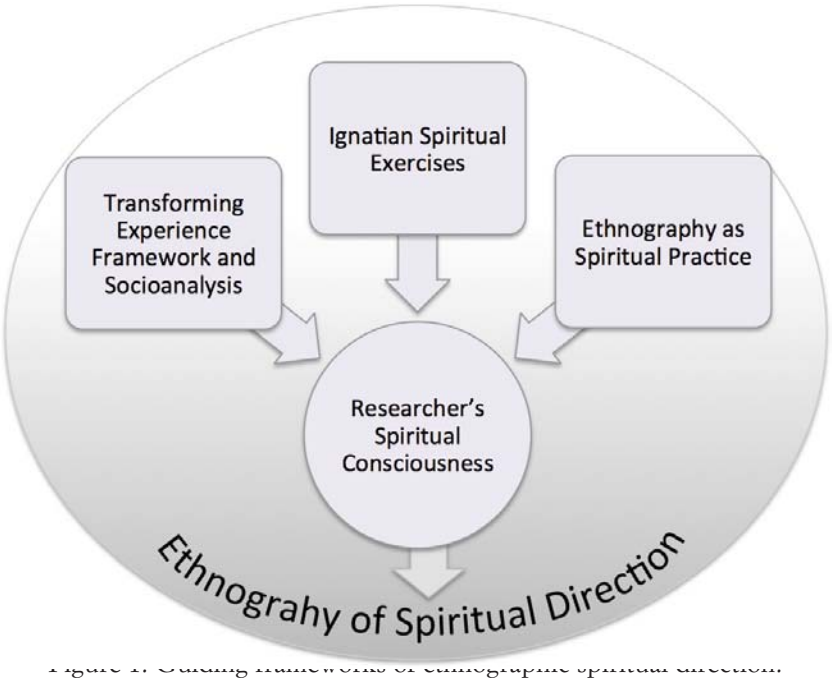


Figure 1. Guiding frameworks of ethnographic spiritual direction.

Ethnographic spiritual direction as a method for gathering research data is a sensory, subjective, culturally specific mode for listening and attending to the somatic, psychological and metaphysical experiences of both the interviewee and the interviewer as they emerge in the interview and, on further reflection, after the encounter. Spiritual direction is a living process in which interior movements of the interviewee, experienced as towards or away from God/Mystery, are identified, discerned and explored.

Ethnographic spiritual direction is an approach to research that gives particular attention to the potential for human flourishing using spiritual direction as the primary method of listening. Ethnography being the systematic study of people and cultures and spiritual direction the method for engaging in the culture.

Spiritual direction is a discipline that has been shaped by its own historical, cultural and spiritual understanding having emerged primarily within institutionalized religion. Institutionalized religion can displace spirituality in a move to domesticate God in theologies, rituals and the struggle to control orthodoxy, creating systems of *closed myth*[4] consciousness. A group working from closed myth consciousness will have closed boundaries that define the identity of a group and those belonging within it. According to Jesuit Priest and author Monty Williams, the closed myth 'claims to be the most true form of reading reality, and as such it sets and maintains standards, integrity, values, and tradition. It offers security, clarity and stability. In effect, however, the closed myth benefits a select few, and controls the media by appeals to orthodoxy.'[5] The group defined by a closed myth is entrapped in forms of rigid narrative, claiming, *our way is*

[4] Monty Williams, *The Gift of Spiritual Intimacy: Following the Spiritual Exercises of Saint Ignatius* (Ontario: Novalis, 2009). 13-17.

[5] *The Gift of Spiritual Intimacy*. 15.

the only true way, and demonizes what is not *ourselves* as *other*. When members of the group start to question and become disillusioned by the closed myth, they begin to face their fears and abandoning the illusion of clarity and security, moving into *broken myth* consciousness.

Systems and groups operating from 'broken myths claim to be countercultural but they define and maintain themselves only in relationship to the closed myth they profess to reject. In effect, broken myths are smaller and less stable versions of the closed myth.'[6]

Open myth consciousness embraces the past, but does not remain trapped in it, facing the unknown without trying to control it.[7] Open myth consciousness is central to the disposition held by the researcher in the research method ethnographic spiritual direction.

Ethnography as a research strategy has its foundations in anthropology, and is characterized by extended participation of the researcher in the research system and flexibility in the collection of qualitative data.

The ethnographer extends beyond simply reporting events and explaining behaviour, to seek 'deeper *immersion* in others worlds in order to grasp what they experience as meaningful and important.'[8] The subjective experience of the researcher is central to ethnographic research in so far as the researcher will be influenced by personal experience, feelings and opinions as she enters the research system and these form part of the data being collected. Ethnographic immersion means the researcher actively participates in the system being researched in order to gain a fuller insight into phenomenology being researched. In ethnographic spiritual direction the inner spiritual world and the outer world are studied simultaneously. Michael Huspek[9] identifies three essential aspects to subjective experience in ethnographic studies:

- The researcher/analyst should be disposed to engage Other in a genuinely dialogic fashion so as to produce shared understanding;
- self-reflection is a central feature of ethnographic study therefore provision should be made for the analyst to disengage from the dialogue for purposes of self-reflection and journal writing; and
- there should be some justificatory grounds for ideology critique.[10]

The methodology *Ethnography as Spiritual Practice*[11] as developed by Maria Christina González gives primacy to the place of spirituality within ethnography and underpins the development of the emerging method *ethnographic spiritual direction*. Where ethnographic spiritual direction differs to ethnography as spiritual practice is that it not

[6] *The Gift of Spiritual Intimacy*. 16.

[7] 16.

[8] Robert M Emerson, Rachel I Fretz, and Linda L Shaw, *Writing Ethnographic Fieldnotes* (Chicago: University of Chicago Press, 1995). 2.

[9] Michael Huspek, "Critical Ethnography and Subjective Experience," *Human Studies* 17(1994). 46.

[10] 46.

[11] González, "Ethnography as Spiritual Practice."

only gazes at the spiritual content of the research material as it emerges, it actively works with research participants in bringing spiritual experience into consciousness through the professionally trained lens and multi-leveled skills of the spiritual director. Ethnographic spiritual direction looks intentionally at how spirit dwells, communicates and impacts the way in which a person and/or a group live in the world.

Biological, social and psychological areas of experience are more readily identifiable than the spiritual experience and can be organized into containers that give the perception that we are dealing with concrete reality, Whereas spiritual reality resists organization and is more difficult to put into perceived scientific categories. By doing ethnography as a spiritual practice, 'ethnography can be transformed to provide insights into the multiple layers of meaning that operate for us as human spirits embodied and functioning through multiple forms of organization.'[12]

In ethnographic spiritual direction, a contemplative approach is used during the research interviews and in analyzing the data. Exploring and articulating spiritual experience requires the use of symbolic language.

Freeing the ethnologic imagination means the ethnographer will allow personal experience to come to the surface and expand their use of language. González asks, for example, whether we could 'tolerate the language of longing or make space for expressions of compassion and "transpersonal hope" … and to say so? What is it that deeply informs your work?'[13]

González proposes a radical break in the traditional scientific epistemology for gathering data where spiritual practice is central. Drawing on the work of Douglas-Klotz[14] in his hermeneutic and deconstructive work on the language of prayer, González suggests each statement must be examined from at least three points of view:

- Intellectual – to consider the face value of the word or the literal meaning;
- Metaphorical – to consider how a statement of story presents a metaphor for our lives;
- Universal – embracing the wordless experience to which the living words of the mystic point.[15]

Drawing on the ten characteristics of ethnography as spiritual practice as identified by González, ethnographic spiritual direction is *pervasive, organic, cyclic, honest, relational, and integral.* It includes *meditation, reflection and introspection,* and *honours the creative power of images and word* with a sense of *awe.*

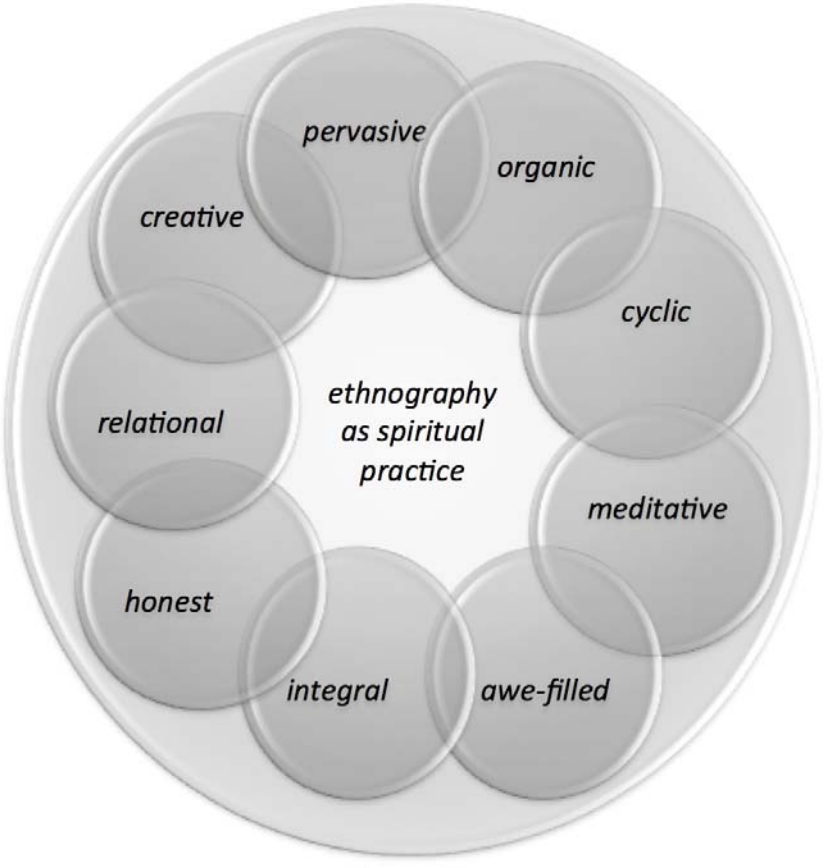
Figure 2: Characteristics of ethnography as spiritual practice

[12] 496.

[13] Luisa DelGiudice, "Ethnography and Spiritual Direction: Varieties of Listening" (paper presented at the Rethinking the Sacred, Proceedings of the Ninth SIEF Conference in Derry 2008). 18.

[14] Neil Douglas-Klotz, *Prayers of the Cosmos: Meditations on the Aramaic Words of Jesus* (San Francisco: Harper, 1990).

[15] González, "Ethnography as Spiritual Practice." 49. Citing Douglas-Klotz, *Prayers of the Cosmos*. 1.

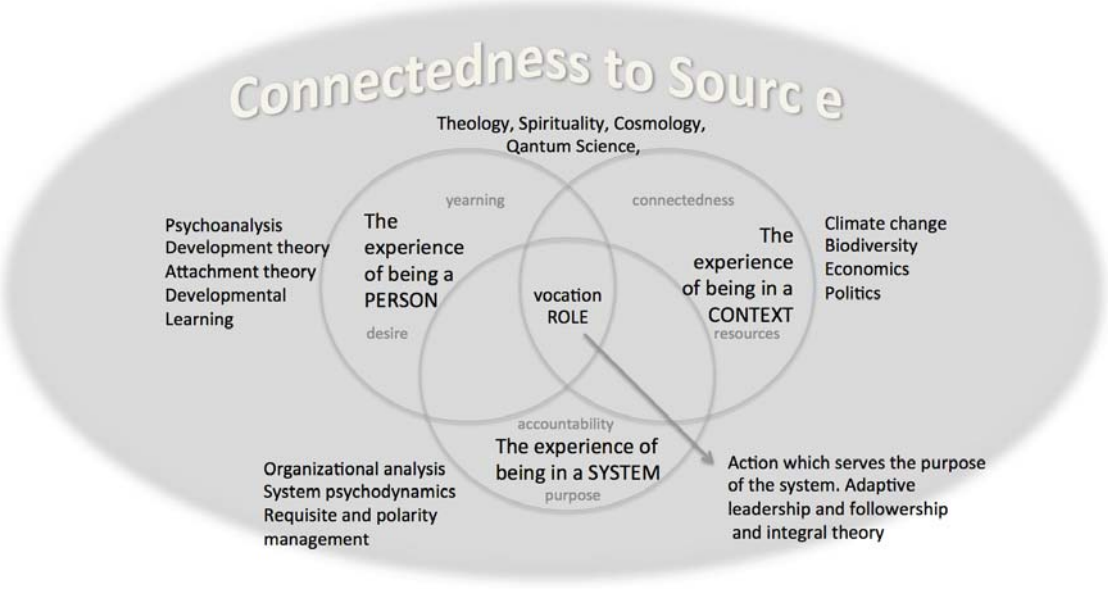


In order to expand the framework for eliciting spiritual data at the organizational level, I incorporate the Transforming Experience Framework (TEF) and socioanalytic theory into the ethnographic spiritual direction methodology. The TEF as developed by the Grubb Institute in the UK, offers a framework for exploring how 'people can take authentic action through taking up role:'[16]

The TEF (Figure 3) places role as the intersecting element of four domains of experience: being person, system, context and connectedness to Source (God). Role in work systems is not a simple position description or set of instructions, it is complex and dynamic and will be influenced by the person taking up the role, the system in which it is located, the context in which it is found and its relatedness to Source.

Figure 3: Transforming experience into authentic action through role (TEF)[17]

[16] Image adapted from "Transforming Experience in Organisations: A Framework for Organisations, Research and Consultancy," ed. Susan Long (London: Karnac, 2016). 2.



When exploring the experience of being a person, the researcher helps the role holder to consider their relatedness to others. This relatedness can be understood as:

> a nexus or network of relationships that centre in the person … [within whom] are carried one's personal images of parents, siblings, colleagues, aspirations and fears. Fundamental to the experience of being a person is the experience of desire, the underlying impetus that drives us to work at transforming ourselves and the world we live in.[18]

The experience of being in a system is the exploration of the way in which 'people come together in systems in order to fulfill their needs and desires: in work systems, this includes the need to produce products and services.'[19] Systems are differentiated from other systems by boundaries and are centred on shared purpose. Social systems include such things as families, work organizations, departments, teams, neighbourhoods and countries.

The domain of *context* is the environment within which the social system occurs and includes what might impact the role holder's experience. The environment includes 'physical, political, economic, social, historical, international, and emotional context for the system.'[20]

[17] 5.

[18] Vega Zagier Roberts and John Bazalgette, "Daring to Desire: Ambition, Competition, and the Role Transformation in "Idealistic" Organisations," in *Transforming Experience in Organisations: A Framework for Organisational Research and Consultancy*, ed. Susan Long (London: Karnac, 2016). 143 citing John Bazalgette, Bruce Irvine, and C Quinne, "The Absolute in the Present: Role, the Hopeful Road to Transformation.," in *Dare to Think the Unthought Known?*, ed. Ajeet Mathur (Tempere, Finland: Aivoairut, 2006). 106

[19] Long, "The Transforming Experience Framework."8.

[20] 8.

The fourth domain, connectedness with Source is perhaps the most vague and indefinable aspect of the TEF. John Bazalgette notes that organizational consultants working with clients using the TEF rarely bring the concept of Source into the conversation. In ethnographic spiritual direction the domain of connectedness with Source is the primary focus of the research. The practice of interviewing and listening in spiritual direction intentionally focuses on the interviewee's experience of Source and how this permeates and influences the domains of person, system, context and then role.

Bazalgette makes the following observations about the domain of Source:

- Source is not a distinct domain; it is connected and runs throughout. Though we may not be working and seeking to purposely and consciously make sense of Source, we are never not working with Source.
- Source is about connectedness, and resides throughout the TEF. Instead of asking *what* Source is, we might instead ask: What is the nature of connectedness?
- When we are able to consciously work with our nature of connectedness to Source, we find resources for transformation as we are working with the literal root or creative Source of the experiences and occurrences.[21]

The TEF intentionally leaves the definition of Source open in order that the role holder may bring his or her own interpretation. Likewise, the spiritual director must also have an open stance to directees and understanding of what Source is to them, not imposing their own theology or doctrines onto the directee. Connectedness to Source occurs in both conscious and unconscious processes.

We are always connected with the Source of all life. What spiritual direction and the TEF offer is a framework in which we can raise consciousness to this connectedness in an organizational setting by employing socioanalytic and systems theories.

Socioanalysis is 'the study of human social phenomena from a perspective of combining systems theory and psychoanalysis ... in simple terms, socioanalysis studies social groupings and phenomena by looking beneath the surface (and the obvious) to see the underlying dynamics and how these dynamics are interconnected.'[22] Drawing on group relations theory[23] and psychodynamic perspectives, socioanalysis gives consideration to the conscious processes and unconscious mechanisms that might be active within the subject systems and between researchers in the investigating team.

[21] 224-225. (Paraphrased)

[22] Susan Long, *Socioanalytic Methods: Discovering the Hidden in Organisations and Social Systems*, ed. Susan Long, E version ed. (London: Karnac, 2013). Loc 189.

[23] Group Relations is a method of study, training and development *Socioanalytic Methods*. Loc 189. developed by the pioneers of the Tavistock Institute including Rice, Miller, Turquet, Menzies-Lyth and Lawrence. Group relations theory says that a group behaves as a system—and that the primary task of the group is survival. Although this primary task is frequently masked, survival as a group becomes the primary preoccupation— and latent motivating force— for all group members. http://www.tavinstitute.org/

Systems theory is based on the concept that organisms, as well as human organizations and societies, are open systems.[24] They consist of a number of component systems that are interrelated and interdependent and are connected to environments of which they are a part. Each subsystem has boundaries that separate it from other systems and within each system or subsystem. In the case of an organization, there are people who occupy roles and form relationships and conduct activities both within their part of the system and with other parts of the system and subsystems. Systems import and export things such as materials, information, other people, emotions or money.[25] The study of an open system, therefore, involves paying attention to conscious and unconscious processes at each level of the system, including boundaries, relationships and the environment surrounding it.

When spiritual direction is employed as the method for interviewing with the TEF and socioanalytic theory as supporting frameworks, data pertaining to spiritual experiences can be attained at individual and corporate levels. With the TEF and socioanalytic theory in mind, the method used for listening during the interview process was primarily through the lens of Ignatian spiritual direction.

Listening with an Ignatian spiritual direction framework is to listen for the Transcendent at ever-deepening levels of human experience. Both the spiritual director and the directee, using all of their physical and spiritual senses, listen together for the movement of God within the shared conversation of the directee's experiences in life, seeking the pathway that leads to freedom at the deepest level of truth and self-transcendence.

In the practice of Ignatian spiritual direction, which is based on the framework and dynamics of the Spiritual Exercises,[26] Ignatius instructs the director to trust entirely, that God, the Creator and Lord, will communicate God's-self to the person, disposing her towards the way in which she will be better able to serve God in the future [Sp Ex 15]. The relationship with God is developed through contemplation and prayer and it is through this relationship we develop trust in God as we learn God's ways with us. It is this trust that takes the practice of listening to a depth that makes spiritual direction unique. When the director and the directee actively trust what they recognize as truth coming from God, the listening paradigm shifts to a deeper level of trust.

The capacity of the researcher to elicit spiritual experience through spiritual direction interviews will be influenced by the researchers own spiritual consciousness. Consciously entering into a 'heightened spiritual state allows one to structure consciousness in a way that enhances and sharpens one's sense of knowing and understanding: "such structuring guides a person's attention to certain mental phenomena ... until the conscious state is altered,"'[27] requiring the language of mysticism.

[24] Ralph D Stacey, *Strategic Management and Organisational Dynamics: The Challenge of Complexity*, Fifth Edition ed. (Harlow: Prentice Hall, 2007). 35 Stacey is referring to the original work by Boulding in 1956 and further developed by Bertalanffy 1968.

[25] 3.

[26] The *Spiritual Exercises* offer instructions (annotations) to the giver (spiritual director) as to the disposition they should take in working with a directee.

[27] 7.

The Ignatian spiritual director sees life through the eyes of the mystic, which is 'to awaken the profound presence of the unitive Spirit, which then gives us the courage and capacity to face the paradox that everything is – ourselves included.'[28] Spiritual intelligence and mysticism are not limited to those who belong to a formal religion, but are central to all human experience.

The depth of personal formation that the researcher has undertaken is essential to the quality of the shared listening in the spiritual direction interview. As Rohr states, 'to discover the truth you must become the truth' and further 'when you are transformed others will be transformed by you.'[29] Spiritual formation is the process of awakening spiritual consciousness and a deepening self-awareness.

In this paper, I have introduced ethnographic spiritual direction as a methodology designed to elicit spiritual experience for understanding individual and group dynamics involved in collecting and interpreting the data for academic research. This methodology integrates three primary frameworks: the transforming experience framework (TEF) which provides a socioanalytic method for listening in an organizational setting; the Spiritual Exercises of St Ignatius which underpin the framework of listening in spiritual direction; and ethnography as spiritual practice giving the guiding principles of ethnographic research.

This paper is an edited extract of the methodology chapter in the PhD dissertation "Spiritual Direction as an Enabling Resource for Leadership and Organizational Development for the 21st Century." University of Divinity Australia, 2018. The thesis was supervised by Professor Susan Long, Rev Dr Alan Niven and Dr Marlene Marburg.

Bibliography

Atkinson, Pat, and Martyn Hammersley. "Ethnography and Participant Observation." In *Strategies of Qualitative Inquiry*, edited by Norman Denzin and Yvonne Guba, 110-36. London: SAGE, 1998.

Bazalgette, John, Bruce Irvine, and C Quinne. "The Absolute in the Present: Role, the Hopeful Road to Transformation.". In *Dare to Think the Unthought Known?*, edited by Ajeet Mathur. Tempere, Finland: Aivoairut, 2006.

Bertalanffy, Ludwig Von. *General Systems Theory: Foundations, Development, Applicaitons*. New York: George Brazillier, 1968.

Boulding, Kenneth. "General Systems Theory: The Skeleton of Scinece." *Management Science* 2, no. 3 (1956): 97-208.

Del Giudice, Luisa. "Ethnography and Spiritual Direction: Varieties of Listening." Paper presented at the Rethinking the Sacred, Proceedings of the Ninth SIEF Conference in Derry 2008.

[28] Richard Rohr, *What the Mystics Know: Seven Pathways to Your Deeper Self* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2015). ix.

[29] 4.

Denzin, Norman K. *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century* Thousand Oaks CA: SAGE, 1997.

Douglas-Klotz, Neil. *Prayers of the Cosmos: Meditations on the Aramaic Words of Jesus*. San Francisco: Harper, 1990.

Emerson, Robert M, Rachel I Fretz, and Linda L Shaw. *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

González, Maria Cristina. "Ethnography as Spiritual Practice: Change in the Taken-for-Granted (or Epistemological Break with Science)." In *Studies in Language and Social Science*, edited by P Glenn, C D LeBaron and J Mandelbaum. Mahwah NJ: Lawrence Earlbaum & Associates, 2003.

———. "Invitation to Leap from a Trinitarian Ontology in Health Communication Research to a Spiritually Inclusive Quatrain.". In *Communication Yearbook Xvii*, edited by S. Deetz, 378-87, 1994.

Huspek, Michael. "Critical Ethnography and Subjective Experience." *Human Studies* 17 (1994): 45-63.

Long, Susan. *Socioanalytic Methods: Discovering the Hidden in Organisations and Social Systems*. edited by Susan Long. E version ed. London: Karnac, 2013.

———. *Transforming Experience in Organisations: A Framework for Organisational Research and Consultancy*. edited by Susan Long London: Karnac, 2016.

Lovat, Terrence. "Practical Mysticism, Self Knowing and Moral Motivation." In *Handbook of Moral Motivational Theories, Models, Applications*, edited by F Oser and T Lovat, 249-63. Rotterdam: Sense Publishers, 2013.

Miles, Bernadette. "Spiritual Direction as an Enabling Resource for Leadership and Organizational Development for the 21st Century." University of Divinity, 2018.

Puhl, Louis J. *The Spiritual Exercises of St Ignatius: Based on Studies in the Language of the Autograph* Loyola Press: Chicago, 1951.

Roberts, Vega Zagier, and John Bazalgette. "Daring to Desire: Ambition, Competition, and the Role Transformation in "Idealistic" Organisations." Chap. Five In *Transforming Experience in Organisations: A Framework for Organisational Research and Consultancy*, edited by Susan Long, 135 - 52. London: Karnac, 2016.

Rohr, Richard. *What the Mystics Know: Seven Pathways to Your Deeper Self*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2015.

Stacey, Ralph D. *Strategic Management and Organisational Dynamics: The Challenge of Complexity*. Fifth Edition ed. Harlow: Prentice Hall, 2007.

"Transforming Experience in Organisations: A Framework for Organisations, Research and Consultancy." edited by Susan Long. London: Karnac, 2016.

Williams, Monty. *The Gift of Spiritual Intimacy: Following the Spiritual Exercises of Saint Ignatius* Ontario: Novalis, 2009.

Qualitative Studies in Theology: The Spirituality of War-Affected Children, Social Science Research Design and the Mutual Critical Correlational Method

by Denise Goodwin[*]

Introduction

This article represents the material presented at the Evolving Methodologies Conference, sponsored by OFM Pontifical University, Antonianum in Rome, in September 2019. It discusses how qualitative studies in the field of spirituality can utilise social science design elements, in coherence with the theological method of mutual critical correlation. It describes the overall research design for a major project that explored the spirituality and religiosity of war-affected children. A further explication of the social science and theological research design elements pertaining to a part of this study is given, and showcases a combination of case studies conducted within the project. To conclude, some theological reflection is offered to inform how the interdisciplinary aspects of the research can bind the social implications of the study, to transformative pastoral and ministry practices.

Background of the Study

By way of background information, the south of Sudan has been racked by the effects civil war, for over half a century. Dinka children and their families living in Sudan and in diaspora, before coming to Australia, between the years 1998 to 2007, had witnessed and suffered many horrors. Children and adults from this era were interviewed for this research. It is also important to note at this point that Christian missionary presence and activity existed over many years to the present day. These influences have left an indelible mark on the Dinka people, and while rituals belonging to animist beliefs continued to resonate with the people, church going, and Christian prayer also played a significant part in their religious life and practice.

[*] Dr Denise Goodwin: Catholic Theological College, University of Divinity, Melbourne; *Denise.Goodwin@ctc.edu.au*

The Research Design Elements

The case study examples represented in this essay form part of a much larger project, and it is important to note that they do not represent a stand-alone study. They offer sampling foci from studies into spirituality and religiosity, and explore aspects of refugee experiences, as well as, gather information about prayer, church and mass participation.

In this article information about the elements of the social science research design and reasons for choosing them to guide the research is explained. A theoretical understanding of child and adolescent spirituality has been drawn from psycho-social perspectives. These theories explore children's spirituality in the context of various 'awarenesses', and are informed by understandings of 'relational consciousness' and 'connectedness'. Such terms of reference link children's thoughts to their behaviours,[1] and studies guided by these *experiential modes of spiritual expression*[2], support the interpretation of '*lived experience*'.[3]

The experiential mode of spiritual expression views the personal experience of young people as the basis for identifying their spirituality, and applies the spatial metaphors of the biological (involving the senses), the psychosocial (involving self-identity) and the inner realm (involving spiritual nurture), to describe the parameters of connectedness to self, others, the world and God. Theorists in this field are, David Hay and Rebecca Nye, Brendan Hyde, and Elaine Champagne and this paper references their understandings. They draw from the writings of Husserl, guided by the inquiry approach into human phenomena such human consciousness; and Gadamer's understanding of the hermeneutic circle. Explained as the movement that generates analysis and interpretation, the hermeneutic circle operates between the parts of an experience, to the whole of the experience in repeated reciprocal action within a text, until meanings without contradiction can occur.[4] Data analysis based on these premises engage a phenomenological hermeneutic.[5] Clarification of the human condition at this level, brings with it new knowledge gained from the experiences and perceptions of the subjects. The theory of

[1] David Hay & Rebecca Nye, *The Spirit of the Child,* (Rev Ed.) London: Harper Collins 2006.; Elaine Champagne, Listening to…Listening for… A Theological Reflection on Spirituality in Early Childhood. In J.Erricker, C. Ota and C. Erricker (Eds.), *Spiritual education, Cultural, religious and social differences: New perspectives for the 21st century . Brighton: Sussex Academic Press 2001.;* Brendan Hyde, *Children and Spirituality: Searching for Meaning and Connectedness,* London: Jessica Kingsley 2008.; and Rachael Kessler, *The Soul of Education: Helping Students find Connection, compassion, and Character at School.* Virginia, USA: Association for Supervision and Curriculum Development 2000.

[2] R. Keating, "Towards a Holistic Approach to Spirituality", in *Journal of Religious* Education, 48 (2000) 16-21.

[3] Max van Manen, *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy,* London: Althouse Press 1990.

[4] M. Annells, "Hermeneutic Phenomenology: Philosophical Perspectives and Current Use in Nursing", in *Journal of Advanced Nursing,* 23 (1996) 705-713.

[5] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* (2nd ed) New York: Continuum 1998

[6] Michael Crotty, *The Foundations of Social Research, Meaning and Perspective in the Research Process, Australia: Unwin* 1998.

knowledge, germane to the interpretation of personal experience is constructivism.[6] It makes known that knowledge can be individually constructed in socially contextualised learnings; and forms an epistemology for some of the case study material referred to in this paper. It is relevant to this dialogue because the children's individual learnings, seen through their eyes, is pivotal to the generation of new knowledge about the experience of war and their brand of children's spirituality.

Another epistemology pertinent to the research example is social constructionism[7]. It acknowledges that children's actions and perceptions can be influenced by parents, family and elders. This theory of knowledge gives credence to the collective generation of meaning carried in language and culture, and supports reasoning, where it can demonstrate that a reality is socially constructed. With regard to this study, the saying of prayer and the practice of the Christian religion evidenced in Dinka culture pre and post civils wars, notes the social construction of a collective conventional behaviour.

The qualitative approach supports the theoretical perspective of interpretivism[8], identifying and documenting the 'knowing' inherent in individuals and communal groupings in a society. Interpretation of specific phenomena contextualises their frame of reference pertaining to their 'lived experience' and their socially constructed reality. Making sense of qualitative research design elements in theology, Swinton and Mowat re-imagine the fusion of qualitative research methods as being sanctified by theology, and explain that:

> *It also enables us to be realistic about the interpretative nature after grasping divine revelation and to recognize that truth is, at least to an extent, emergent and dialectic; emerging from committed , critical dialogue between situations, Christian tradition and the knowledge that we gain, inter alia, through the use of qualitative research methods.*[9]

Utilising social science research design supports the mutual critical correlational paradigm by providing a framework to guide systematic analysis into the cultural and contextual aspects pertaining to the situation intended for study. The measuring of human encounter is reliant on the appropriateness and credibility of certain methods and the trustworthiness of the data analysis that engages a critical dialogue. The mutual critical correlational method synchronously holds together the theological response of this analysis because it recognises the hermeneutic importance of what it means to live in our world in the light of our Christian Tradition and ..... "*the unfolding eschatology of the gospel narrative.*"[10]

The mutual critical correlation model captures a relationship, where the framework of social science elements of research design guides the study of human action and its meaning within the witness of scripture in a thorough and informed scholarly way. It

[7] Chris Hermans, Social Constructionism and Practical Theology. In C. Hermans, G Immink, A de Jong and J. Van der Lans (Eds.), *Social Constructionism and Theology.* Leiden: Brill 2002, vii – xxiv.

[8] M. M. Leininger, Ethnography and Ethnonursing: Models and modes of qualitative data analysis. In M. M. Leininger (Ed.) *Qualitative Research Methods in Nursing* . Orlando, FL: Grune and Stratton 1985, 33-72.

[9] John Swinton and Harriet Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research.* London: SMC Press 2006, 94.

[10] Swinton and Mowat, *Practical Theology*, cit., 76.

defrays the possible cost of relativism on the practical theological endeavour, protecting the significance of God and enhancing the faith dimensions for the study of spiritual studies and religious practice. An example of this practiced theory is offered in Figure 1. A case study example is offered to explain how social science design elements can link with the mutual critical correlation's approach for articulating the situation, the cultural and contextual analysis, the theological reflection and the formulation of revised practice (see Figure 2). The hermeneutical part of the method recognises the epistemological and theoretical perspectives significant to the study, and to the body of knowledge surrounding the situation. The correlational part of the method recognizes the methodological componentry for unpacking the complexity of meanings within that situation. The theological reflection engages critically with the findings from social science research appropriating a hermeneutic of suspicion in relationship with the gospel narrative. The section on revised practice invites new spiritual practices based on sound qualitative research, cognizant of its critical faithfulness to scripture and tradition.

Case Study Example

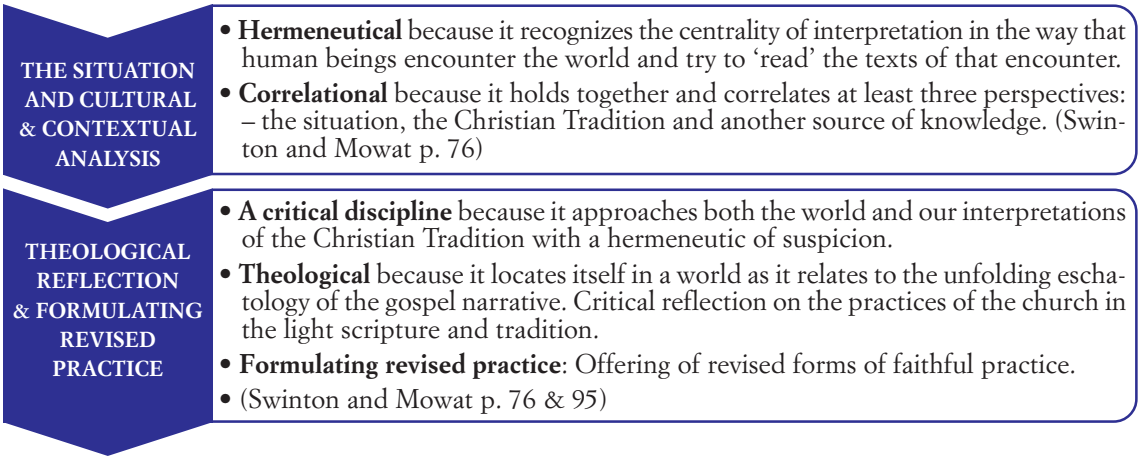
The situation outlined in figure two relates to newly arrived Dinka families who have come to live in parishes in the western suburbs of Melbourne, Australia. They attended Mass and prayed privately and in community. They prayed regularly and routinely. Initial observations demonstrated these occurrences. For the local churches, the questions invited by this new cultural group was how and why do the Dinka community come to have overt prayerful devotion in their daily life? For ministry and pastoral care, questions invited exploration into the opportunities that existed to learn about their spirituality, given their war experiences. The Dinka people's prayerful life, their pre-existing cultural and religious practices, and the motivations surrounding Christian conversion required critical reflection. The dimensions of the practical theological task for parish and religious education purposes required insight and understanding of their spiritual background and spirituality.

Social Science Research Design

In response to questions offered in the situation, constructivism acknowledged that children's perceptions of war offered credible understandings around the nature and purpose of their prayerful behaviour. Social constructionism accessed a theory of knowledge that supported the cultural and contextual meaning of the Dinka people's way of life pre and post-civil wars, and its impact on their children's beliefs and religious practices. The theoretical perspective of interpretivism engaged the study on the phenomena of war, which focused on the perceptions of spiritual and religious beliefs within Sudanese Dinka culture. Phenomenological hermeneutics gave a lens into the lived experiences of war and the social constructs of religious practice. The methodology located qualitative research for enquiry into the meaning of human action in the experience of

Figure 1. Overview of research design for whole study

RESEARCH FINDINGS FROM SOCIAL SCIENCE PERSPECTIVES



THEOLOGICAL REFLECTION FROM MUTUAL CRITICAL CORRELATIONAL METHOD

Figure 2. Example of qualitative research methodology linking separate case-studies within the study to the project's design elements

war and social upheaval. The applied multi-site multi-case methodological approach delivered semi-structured interviews and an open questionnaire to Dinka children and adults. The sites included primary and secondary schools as well as family homes. The data analysis process used to gain information and meaning from the interviews and questionnaires, was qualitative content analysis. It involved a systematic process of coding, categorising and identification of common themes[11]. The data material that was recorded and transcribed aimed at exploring the personal religious practices in the context of personal and communal prayer, seeking insight into the children and their families' religious and spiritual beliefs as well as their life-values. The research questions targeting this frame of reference included, but were not limited to the following: -

a. Did they pray and why?
b. When did they pray and how often?
c. When they prayed, how did they do it?
d. Where did they pray?
e. Who did they pray to and for?
f. Who taught them how to pray?
g. What prayers did they learn?
h. What did they believe prayer achieved or not achieve for them?

Based on questions such as these, inductive categories and levels of abstraction were developed from the raw data. As previously mentioned, the case-studies represented in this text were part of a larger research project, and substantive theoretical definition and formulation was also given to inform supported rhetorical understandings and a deductive interpretative process[12] .

The data collection of the adult and children's responses concerning prayer, supported the inductive approach in the interpretative process. Initially, the open codes were designated around focal themes created from the questions. Substantive statements presented with emerging themes, and meanings in the data were collected. The categorical analysis was applied to the case studies, based on pre-determined questions offered in semi-structured interviews[13]. The themes gathered from the collected data were: - knowing God and Jesus cares for me, my family and our people, learning how to pray the Rosary, Mary the mother of God is someone we can trust and pray to, being part of a prayerful people, prayerful self-awareness and prayerful responsiveness to personal and others' needs. Content analysis for these qualitative studies produced credible findings about the effects and responses within the lives of Dinka children and their families, and highlighted a characteristic spirituality nurtured by hope and prayer, as the overthrow of their traditional way of life was suffered and lamented within their communities. Notably, theoretical definition informing a deductive approach found that

[11] Gillham, 2005

[12] Philipp Mayring, "Qualitative Content Analysis", in Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research, 1 (2000) 2.

[13] Bill Gillham, *Research Interviewing: The range of Techniques.* England: Open University Press 2005.

Christian religious practices were promulgated by past and present missionary activity in Sudan, and founded on Christian scripture.

Mutual Critical Correlational Method: Theological Reflection of Research Findings

The research indicated that children viewed prayer as a form of communication with a good God. The main function of prayer was seen as perceiving and responding to the experiences of life. In prayer children identified the expression of feelings and hopes like praise, grief, need and guilt as well as offering the way to connecting to God. Anxiety, loneliness, and fear were personal feelings articulated in prayer, which garnered petitions of hope for an afterlife, and strength and relief in the present. Through prayer children located their social identity in communal ritual, activity and belief. It was seen as a way of directing help to family, friends and those suffering in crisis or extreme social injustice. It was also noted that the purpose of prayer was to give praise and thanks to God. Understandings about the meaning and function of prayer provided by Vivian Mountain's study, has informed comparisons between Dinka participant's thoughts, and the thoughts of non-war affected children.[14]

Theological Reflection

The mutual critical correlational method frames the theological reflection in the light of the questions which were presented for exploration in the social science methodologies. The questions explored the war experience and prayer practices belonging to Dinka children and adults. The theological hermeneutics linked to the studies recognised the importance of the human encounter and the meaning of the action resulting from it. The meaning of human action in the presence of war and social upheaval, found theological offerings in Brueggemann's hermeneutic of the psalmists. Brueggemann offered a hopeful imagination as taking shape in the words of the psalmist's vision of God's covenant relationship with the people of Israel.[15] The poetic laments in Jeremiah, Ezekiel and 2 Isaiah were statements of faith, which helped the people to cope with the difficult experiences of life.[16] Brueggemann's notion engaged a powerful hermeneutic of the 'hopeful imagination', and articulated the kind of relationship with God that prayer invited. For the Dinka people, it resonated this connection through the flourishing of Christian evangelisation. Importantly too, it situated the overthrow of their traditional way of living, the ramifications of which, were illuminated through the correlational exercise.

[14] Vivian Mountain, Investigating the Meaning and Function of Prayer in Selected Primary Schools in Melbourne, Australia, Unpublished doctoral dissertation, Australian Catholic University, Melbourne 2004.

[15] Walter Brueggemann, *Hopeful* Imagination, Philadelphia: Fortress 1986.

[16] Mountain, Investigating the Meaning cit., 2004.

Correlating cultural and contextual perspectives, the amalgam of inquiries and exploration from social science disciplines provided data informing of the dismantling of the Dinka system of power. The impetus generated through socio-historical and political tensions, over several generations, left many Dinka people questioning the meaning of life, and their traditional way of living. Comparatively, the psalmist's vision of God's covenant relationship involved God's claim in fidelity to restore what was broken. In the biblical sense this related to Israel's exile situation after the fall of Jerusalem in 587 BCE to the Babylonians. Metaphorically it suggested that, "*…the end of any known world, [and it is] about the dismantling of a system and power."*[17] For the Dinka people, the hopeful imagination spurred by their spiritual practice of prayer revealed an awareness that their known world and system of power was falling away. It can be noted that their fidelity to God in prayer protected them from abject despair and gave them hope. This was a reality also for their children and affected their spiritual consciousness. The final part of this research design aimed to bring together the findings from the social science components into a meaningful dialogue with scripture and tradition, so that the practical theology flowing from it can be transformative and be enriched by God's grace.

Brueggemann's hermeneutic provided an example, offering insight into the spiritual needs of those who lament a loss, and search new meaning in God. Another relevant theological insight can be explored in St Paul's 1 Corinthians 13:13, informing the dialectic between the growth in Dinka Christian faith and the presence of a hopeful imagination. Here in the context of a new faith community the qualities of Christian love are called upon by St Paul to be enacted, to strengthen and develop the faithful. Comparatively, in the understanding of the Dinka people's faith and hope journey, a parish community's response calls for the generosity of spirit espoused in St Paul's letter. Finally in James Alison's interpretation of the Beatitudes, in his book 'Knowing Jesus', he acknowledges the close proximity of God's presence in the life of those who are vulnerable, reaffirming in this case, a just resolve to stand in solidarity with the Dinka people, and calling us to care and love, so as to strengthen them in community.[18]

Here are some examples for how practical theological dimensions can assist in meeting the challenges of these war-affected children and their families. New programmes can focus on cross-cultural parish community engagement and participation. Education programmes can look to providing nurture and learning in parish and school environments through their religious education curriculums and liturgies for children. All parishioners can be invited to join in a *hopeful imagination of prayer,* to pray for those affected by war, and for peace in Sudan. Every best effort should be made to accommodate new parishioners to get to know one another in non- threatening and culturally enriching ways, bearing in mind the power that can come from sharing in lament. In conclusion, the perceptions of prayer gathered from Dinka children and their parents and elders provided significant data, and in the light of reflection upon scripture and tradition offers practical ways to ground Christian ministry in its theology.

[17] Brueggemann, *Hopeful Imagination*, cit., 4.
[18] James Alison, *Knowing Jesus.* Illinois: Template, 1994.

References

Alison, James. O.P., *Knowing Jesus.* Illinois: Template, 1994.

Annells, M. (1996). Hermeneutic phenomenology: philosophical perspectives and current use in nursing research. *Journal of Advanced Nursing, 23*, 705-713.

Blaxter, L., Hughes, C., &Tight. M. (2006). *How to research.* New York: Open University Press.

Brueggemann, W. (1986). *Hopeful imagination.* Philadelphia: Fortress.

Champagne, E. (2001). Listening to...listening for...: A theological reflection on spirituality in early childhood. In J. Erricker, C. Ota & Erricker (Eds.), *Spiritual education. Cultural, religious and social differences: new perspectives for the 21st century* (pp. 76-87). Brighton, Sussex Academic Press.

Charmaz, K. (2009). Shifting the grounds: Constructivist grounded theory methods. In J. Morse, (Ed.), *Developing grounded theory: The second generation* (pp. 127-154). California: Left Coast Press.

Carter, S., & Little, M. (2007). Justifying knowledge, justifying method, taking action: Epistemologies, methodologies, and methods in qualitative research. *Qualitative Health Research, 17*(10), 1316-1328.

Crotty, M. (1998). *The foundations of social research, meaning and perspective in the Research process.* Australia: Allen Unwin.

Deng, F. M. (1984). *The Dinka of Sudan* (Rev. ed.). Illinois: Waveland Press.

Denzin, N. K., & Lincoln, Y.S. (Eds.). (2005). *The Sage handbook of qualitative research* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Donaldson, M. (1992). *Human minds.* London: Penguin Press.

Driessnack, M. (2006). Draw and tell conversations with children about fear. *Qualitative Health Research, 16*(10), 1414-1435.

Gadamer, H. G. (1998). *Truth and method.* (2nd ed.). New York: Continuum.

Gergen, K. (1994a). *Realities and relationships: Soundings in social construction.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gergen, K. (1995). Social construction and the educational process. In L. E. Steffe & J. Gale (Eds.), *Constructionism in education* (pp. 17-39). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Gillham, B. (2005). *Research interviewing: The range of techniques.* England: Open University Press.

Hay, D., & Nye, R. (2006). *The spirit of the child* (Rev. ed.). London: Harper Collins.

Heidegger, M. (1962). *Being and time.* New York: Harper.

Husserl, E. (1970). *The idea of phenomenology.* The Hague, Netherlands: Nijhoff.

Hyde, B. (2008). *Children and spirituality: Searching for meaning and connectedness.* London: Jessica Kingsley.

Kessler, R. (2000). The soul of education: Helping students find connection, compassion, and character at school. Virginia, USA: Association for Supervision and Curriculum Development.

Laverty, S. (2003). Hermeneutic phenomenology and phenomenology: Comparison of historical and methodological considerations. *International Journal of Qualitative Methods, 2*(3), 1-29.

Leininger, M. M. (1985). Ethnography & ethnonursing: Models and modes of qualitative data analysis. In M. M. Leininger (Ed.). *Qualitative research methods in nursing* (pp. 33-72). Orlando, FL: Grune and Stratton.

MacKenzie, C., McDowell, C., & Pittaway, E. (2007). Beyond 'do no harm': The challenge of constructing ethical relationships in refugee research. *Journal of Refugee Studies, 20*(2), 299-319.

Mayring, P. (2002). Qualitative content analysis. *Forum: Qualitative social research,* 1(2), 20.

Mountain, V. (2004). *Investigating the meaning and function of prayer in selected primary schools in Melbourne, Australia*. Unpublished doctoral dissertation, Australian Catholic University, Melbourne.

Neuendorf, K. (2002). The content analysis guidebook. Thousand Oaks: Sage.

Patton, M. (1990). *Qualitative evaluation and research methods.* (2nd ed.). Newbury Park, California: Sage.

Schwandt, T. A. (1994). Constructivist, interpretivist approaches to human inquiry. In N. Denzin and Y. Lincoln, *Handbook of qualitative research* (pp. 118-137). Thousand Oaks: Sage.

Schwandt, T. A. (2000). Three epistemological stances for qualitative inquiry. In N. K. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *The landscape of qualitative research theories* (pp.189-214). Thousand Oaks, CA: Sage.

Swinton, J and Mowat, H. (2006). Practical Theology and Qualitative Research. London: SMC Press.

van Manen, M. (1990). *Researching lived experience: human science for an action sensitive pedagogy.* London: Althouse Press.

Exploring Chinese Christian Spiritual Experience: Reflections on a Qualitative Research Methodology

by Glen G. Scorgie[*], Kate Scorgie[**], Alexander Chow[#], Nicholas Hsieh[##]

Introduction

Christian spirituality, as we know, concerns *the lived experience* of believing individuals and communities.

It is certainly a legitimate and necessary endeavor within confessional communities to articulate what their members *should* experience—that is, to prescribe a normative Christian spiritual experience, as well as proven pathways to its realization. But there is also value in observing the *actual* lived experience of a particular group of Christian believers.

Here the scholar's task is not to prescribe, but rather (in a disciplined, discerning, and non-judgmental way) simply to *describe* what is going on. At the very least, such research findings provide a reality check on exclusively aspirational efforts in spiritual formation, while at the same time bringing to light the remarkable diversity of actually lived Christian spiritual experience.

The research project I am about to describe, and the methodology we employed to conduct it, took me personally well beyond my comfort zone. My experience was that of a novice and amateur. But having had the experience, I can now confirm the significant promise and potential of the kind of research endeavor we undertook.

Never before in history has Christianity been as global a phenomenon as it is today. And the study of Christian spirituality, if it is to keep abreast of this reality, must also expand the scope of its inquiries. For example, the number of people in China, especially when combined with those of the Asian and global Chinese diasporas, easily constitute the largest single segment of the human race. While Christians remain a minority among ethnic Chinese, they nevertheless constitute one of the largest groups of Chris-

[*] Glen G. Scorgie, Professor of Theology and Ethics, Bethel University.
[**] Kate Scorgie, Professor of Graduate Education, Azusa Pacific University (retired).
[#] Alexander Chow, Senior Lecturer in Theology and World Christianity, University of Edinburgh.
[##] Nicholas Hsieh, Doctoral Candidate in Asian American Ministry, Biola University.

tians anywhere in the world.[1] Understandably, then, the academic study of Chinese Christianity in all its diversity is flourishing at present and only likely to increase. In light of all this, it seemed eminently reasonable for us to take a closer look at the spiritualities and spiritual experiences of Chinese Christians.

The members of our team have a longstanding academic interest in Chinese Christianity, and the spirituality associated with this phenomenon, in both Mainland China and the worldwide diaspora of the Chinese church. At the same time, we have taken to heart the fact that Christian spirituality is always a contextualized phenomenon. As Bernard McGinn and others have reminded us, it invariably echoes and reflects the environments in which it has taken root. We were interested in exploring how this might prove true of Chinese Christian spirituality as well.

Engaging in such an academic enterprise was, as I have indicated, new territory for me personally. I was trained as a historical theologian, so I was accustomed to examining the lives of historical figures and evaluating their past contributions. I am also a professor of systematic theology, so I have not found it a big adjustment to engage in spiritual theology as a prescriptive exposition of how Christians *ought* to be. But now to step back, and just listen to an identifiable group of contemporary Christians describe their *actual* spiritual experience in an open and non-judgmental way was quite new.

And I also have to confess that I was previously quite naïve and unaware of how rigorous and sophisticated the methods of empirical research can be, especially when human beings are the objects of study. Fortunately, I was able to convince an experienced social science researcher to join our team, namely, Kate Scorgie, a professor of educational psychology and special education. We were also pleased to have two other scholars bring their expertise in Chinese Christianity to our research team. Alexander Chow is a senior lecturer in theology, and co-director of the Center for the Study of World Christianity at the University of Edinburgh. Nicholas Hsieh is a doctoral candidate specializing in Chinese-American Christianity. These individuals have greatly helped to compensate for my own personal deficiencies, and confirmed the value of collaborative efforts in spirituality research.

Social science research is typically conducted in one of two chief ways: as *quantitative* research or as *qualitative* research. The former, quantitative, typically assembles large quantities of data obtained through the use of fixed collection devices like questionnaires with pre-set questions. This data is then processed through various types of statistical analysis that produce mathematically-defensible generalizations. Qualitative research, by contrast, exchanges breadth of data for depth of insight. It seeks to probe a necessarily smaller sampling of subjects, but in more nuanced and in-depth ways, and with a responsive flexibility of inquiry that facilitates a more descriptive portrayal of a lived experience.

[1] Christianity is the fastest growing religion in mainland China today, and arguably the religion of choice for a growing number of diasporic Chinese. In 2012, about 30% of Chinese Americans consider themselves Christians (Protestants 22%, Catholics 8%)—which is double that of the 15% Buddhists. On developments in China, see Daniel Bays, *A New History of Christianity in China,* Oxford: Wiley-Blackwell 2011, 183–207. For statistics on Asian-American Christians, see Pew Research Center Report at https://www.pewforum.org/2012/07/19/asian-americans-a-mosaic-of-faiths-overview/

Until recently, quantitative methodologies have predominated in social scientific research. However, there is growing acknowledgement that qualitative methods are often able to probe their subjects more deeply, personally and perceptively than selected-response or forced-choice formatted questionnaires and statistical generalizations permit. Rather than applying a theoretical framework to data analysis at the outset, qualitative methodologies enable the unique interpretation of an experience to emerge from the perspective of the individual themselves and how it has shaped their life.[2] Thus, qualitative research methods are particularly well-suited to probing spiritual experiences in heuristic ways.

And so we decided to conduct a qualitative study of a relatively narrow bandwidth of Chinese Christians: contemporary first-generation Protestants. We decided to explore in particular the spiritual experiences that had encouraged or confirmed their resolve to become and remain Christian. The research also differentiated its subjects according to their formative backgrounds and places of origin: Communist Mainland China; predominantly Buddhist Taiwan and/or Hong Kong; and nominally Christian, functionally secular North America and the United Kingdom. One of our secondary goals was to discern whether and how these different originating contexts may have nuanced the subsequent spiritual experiences of our interviewees.

There is a range of approaches to conducting qualitative research. We elected to use Interpretative Phenomenological Analysis (IPA), an approach that explores how individuals make sense of and understand a personal lived experience[3].

Essentially, the researcher's task is to make sense of how the subjects make sense of *their* experience. To achieve this, IPA methodology incorporates three dynamics: (1) phenomenology, which examines people's unique experience within a specific context; (2) hermeneutics, which is focused on how people make sense of their experiences; and (3) an idiographic component, which preserves the unique experience of each participant within the study of a collective phenomenon.

Altogether, we were able to interview twenty-one English-speaking persons for this study. Each of the four places of formative origin that we had identified in the study's design (that is, Mainland China, Hong Kong and Taiwan, USA and UK) ended up being represented. Our purpose in this article is to focus on the research process itself as an approach for exploring lived spiritual experiences. In addition, we will highlight some of our key findings, summarize the limitations of the study, and suggest some possible areas for further research.

[2] Sharan B. Merriam, "Introduction to Qualitative Research", in S. B. Merriam and Associates, *Qualitative Research in Practice: Examples for Discussion and Analysis*, San Francisco CA: Jossey-Bass 2002, 3-17.

[3] J. Smith, P. Flowers, and M. Larkin, *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research,* London: Sage 2009. See also Michael Larkin and Andrew Thompson, "Interpretative Phenomenological Analysis," in A. Thompson and D. Harper, *Qualitative Research Methods in Mental Health and Psychotherapy: A Guide for Students and Practitioners*, Oxford, John Wiley & Sons 2012, 99-116.

1. The Research Process

1.1. Establishing Goals

Our first step was to identify the kinds of information we sought to solicit from our interviewees. We also needed to become sufficiently conversant with the literature in the field that we could be sure we were not about to engage in a redundant inquiry. After a preliminary review of literature, we concluded that the project we had in mind would broaden understanding of the spiritual experiences of a representative group of Chinese Christians and suggest a distinct methodological approach to the study of spirituality.

1.2. Designing Questions

Our second step was to craft a set of questions designed to solicit such information through the use of in-person interviews. The fundamental purpose of the interview in qualitative research is to invite a participant to describe a particular experience from their unique perspective, using their own words. To that end, questions are typically designed to be open-ended and focused on eliciting descriptions and narrative accounts. Throughout an interview, additional prompts and probing questions can be employed to more deeply explore an experience and the meanings attached to it.[4] To establish consistency between interviews, we identified four basic categories of questioning to be covered in each interview. This assured that each interviewer would cover each research topic, while at the same time allowing individual interviewers flexibility to ask probing and follow-up questions that accorded with the description and narrative offered by the individual interview participant[5]. We also included several basic demographic questions regarding place of origin, gender, age and educational level. In retrospect, we have come to appreciate how the value of an entire study depends on how carefully such questions are crafted.

1.3. Obtaining Approval

The third step was to obtain approval to conduct our research. Since we were dealing with human subjects, we had to demonstrate that our proposal met the ethical standards established by the universities with which we were associated. For starters, this required that each of us take extensive online coursework related to ethical research, pass related examinations, and become certified. In addition, our proposal had to meet detailed requirements of the Institutional Review Board (IRB) of at least one of our universities. The IRB standards are designed to protect the privacy, and to guarantee the personal agency, of all participants. In the United Kingdom, which follows Europe-

[4] Smith et al., *Interpretative Phenomenological Analysis*, cit., 47.

[5] Igor Pietkiewicz and Jonathan A. Smith, "A Practical Guide to Using Interpretative Phenomenological Analysis in Qualitative Research Psychology", in *Czasopismo Psychologiczne* 20.1 (2014) 7-14.

an Union standards, this is called an Ethical Review. We made our IRB application through Bethel University and were approved. Subsequently, the Ethical Review Committee of the University of Edinburgh examined the Bethel University IRB and endorsed it. Thus we were able to proceed.

1.4. Finding Participants and Conducting Interviews

The fourth phase involved identifying potential participants, obtaining their consent to participate, and conducting individual interviews. In qualitative research, participants are purposively selected according to their ability to offer insight into a particular experience. In other words, they are considered "information rich."[6] In our case, we asked the pastors of Chinese churches to nominate and contact potential participants that met specific criteria established for the study, a process known as criterion sampling[7]. Use of a neutral third party with knowledge of the study objectives and insight into potential participants also enabled us to avoid any elements of perceived coercion through personal invitations to participate in the study. In addition, participants were provided with full information about the study, how it would be conducted, how results would be utilized, and their rights as participants through the use of a signed consent form. Once participants agreed to be involved in the study, the times and places for the interviews were negotiated, and the interviews themselves were (again with the prior consent of the interviewees) audio recorded. Interviews of approximately 50 minutes in length were conducted in English. Three members of the research team conducted the interviews, in two locations in California, and in Scotland. Altogether we conducted twenty-one interviews.

1.5. Transcribing Interviews

Then came the arduous task of transcribing verbatim each interview into print form and returning it to the interviewee for their review, editing and final approval for use in the data analysis. In order to capture more fully the participant's responses to the initial questions and probes, the transcriptions also included utterances, pauses, hesitations, and other indicators that provided clues to understanding how the participant was constructing meaning within the response. All identifying information was removed from interview transcripts prior to uploading them to a shared online repository (we chose one called Sync) where each member of the team could access them.

1.6. Analyzing the Data

Analysis of data in IPA research centers on exploring how the participants describe and make sense of a lived experience. And while there is no single fixed method for

[6] Michael Quinn Patton *(1990). Qualitative Evaluation and Research Methods.* (2nd edition). Newbury Park, CA: Sage, 169.

[7] Patton*, Qualitative Evaluation and Research Methods*, cit., 183.

analyzing data, IPA does follow a set of common principles and processes[8]. IPA analysis incorporates an iterative approach, with an initial focus on the descriptions provided by each individual participant. To accomplish this we first read through an entire transcript several times to become engaged with the account. We created notes describing how each participant responded to each interview question, with special attention to the exact words and expressions the interviewees used to convey their understanding and interpretation of their experiences.

Next, we collated our descriptive notations and codes together to help us make sense of how the participant described and interpreted the experience. These we arranged according to the four question categories using a single, large matrix or graph. Each interview was similarly coded and added to the matrix. In this way we were able to identify at a glance the collective responses given to each question posed during the interviews. Such a visual matrix also makes it relatively easy to detect how responses may vary, or not, according to the demographic variables associated with each interviewee, and offers visually identifiable clues to patterns emerging within the data.

This allows the researcher to step beyond description to interpretation. The researcher asks: What are the themes that seem to be emerging here, both within individual participant narratives and across participants? And where does diversity appear to persist? Part of the richness of the qualitative method is that themes and sub-themes are verified and illustrated through vivid verbatim quotations from the interviews themselves. Indeed, themes *must* be supported by such quotations to establish that the findings are trustworthy.

There is a certain "common sense" logic to the sequence of steps involved in IPA research. The strength of this methodology is that the logic is buttressed by a rigorous protocol, and the documentation generated by each step is preserved to ensure a retrievable audit trail to support findings.

1.7. Discussing Significance and Application

This qualitative methodology concludes with reflection on the significance of the study's findings, and potential applications of them. It is also the place to acknowledge with candor the limitations of the study itself, and any promising directions for further research to address questions left unanswered.

Looking back, the research process we followed had at least two distinctive features. One was its cross-cultural character. Most of those we interviewed all spoke English as a second language, and at times some struggled to articulate their deepest feelings with the kind of nuance and linguistic precision that might have been more easily expressed in their native Mandarin or Cantonese. A second feature of the research project was its collaborative, multi-author character. While the collaboration among our four team members has been enriching and essential, it also introduced at points the predictable challenges of distance communication, consistent adherence to deadlines, and equitable distribution of workload.

[8] Smith et al., *Interpretative Phenomenological Analysis*, cit., 80.

2. Brief Overview of Findings

2.1. Religious and Spiritual Background

Our first area of inquiry pertained to the interviewees' antecedent spiritual consciousness and religious worldview. Our rationale was that those with a conscious spiritual predisposition might be more naturally inclined to appreciate, find plausible, and embrace the spiritual dimension implicit in Christianity. We were surprised at the consistency with which the interviewees, regardless of their formative places of origin, attested to personal spiritual indifference, and casual participation at best in the traditional religious practices of their extended families. For most of them, becoming Christian was the first time they took religion or the spiritual dimension of life seriously.

2.2. Influencing Factors

Another area of inquiry concerned the factors that contributed to their decision to convert to Christianity, and subsequently remain Christian. Deep appreciation was consistently expressed for the capacity of the Christian faith to provide plausible answers to questions of ultimate concern, including the reality of a Supreme Being, the meaning and purpose of human existence, and the prospect of an afterlife. As they were socialized into welcoming Christian communities, which for many occurred following a move to another city or country for higher education or vocational opportunities, they found these truth claims of the Christian faith progressively more plausible. Frequently interviewees underscored how their experiences of being loved by other Christians also "touched" and "moved" them deeply.

2.3. Experiential Dimensions

An additional area of inquiry pertained to the importance of an experiential dimension to the participants' faith journeys, and whether their journeys had been punctuated with any memorable spiritual experiences. Interviewees consistently attested to emotional states that characterized their faith journeys—happiness, peace and serenity most prominent among them. For example, one interviewee spoke of experiencing a "peaceful warmth." For the most part, however, the emotional dispositions of these Chinese Christian believers were the results of logical inferences, albeit deeply appropriated ones, from their newly acquired religious convictions.

Interviewees consistently attested to how transformative it was for them to experience the love and caring of communities of Christians, especially smaller groups meeting in homes. The loving heart of God was regularly assumed to be the supernatural source of what they regarded as strikingly non-Darwinian behavior displayed by other Christians.

With the exception of the few with Pentecostal or charismatic backgrounds, the majority of interviewees seldom attested to direct and immediate apprehensions of the presence of the divine. Some reported that the Bible sometimes spoke to them with a startling immediacy, with a kind of *viva voce* that they attributed to the Holy Spirit. More frequent-

ly, the reality and nature of God were inferred from their social experiences in Christian community, or from what they discerned as the hidden hand of God behind providential and coincidental events in their lives. Even charismatic interviewees tended to regard their acquaintance with glossolalia and related charismatic phenomena as less profound in its personal impact, and overall less valued by them, than these latter experiences.

2.4. Strengths, Limitations and Possibilities

One of the strengths of the use of the IPA research approach in our study is that it allowed us as researchers to hear and preserve what interviewees had to say in their own voices. There was a color and a texture to their words that would have been difficult to capture in any other way. Issues and insights also surfaced that likely would have been unanticipated and unexplored in the designing of a questionnaire.

IPA is a method of research that is particularly compatible with the Christian view of human beings as persons—that is, as subjects rather than objects, as mysteriously free, expressive and responsive beings, to be encountered with wonder and regard, never to be controlled or treated as commodities. Moreover, the flexible structuring of interview questions allowed the interviewer to pause and probe an answer in order to gain greater understanding of what the interviewee actually meant. This ability to explore in greater depth areas of particular importance was invaluable and enriching. It also required empathy and skill in attentive listening on the part of the interviewer[9].

The following interview excerpt illustrates the potential of follow-up questions to correct, clarify or expand an interviewee's earlier comment. In this instance, the study participant appeared initially to claim to enjoy an intimate, dialogical relationship with God. The interviewer's follow-up question, however, allowed the study participant to clarify their experience through more nuanced additional remarks. The study participant begins by saying:

> Participant: I may kind of shift every now and then, but I think the basic area where I do stay—home base—is this: God, you are there ... So I think I kind of relate to God being there, and knowing that he gave his Son for us. Yeah. Yeah.
>
> Interviewer: That's helpful. Would you use the language of a personal relationship with God to describe your subsequent journey of faith? I know that's kind of a cliché ...
>
> Participant: Yeah. Yeah.

And then comes this follow-up probe from the interviewer:

> Interviewer: But do you feel that there's any dimension of dialogue or relationship, any sort of experiential reciprocity? Is that part of it?
>
> Participant: To be honest, I don't feel that. I know that he has my best interests in mind. I know that he loves me, for that reason he came down [to earth]. But is there, like, "I talked

[9] See Edward John Noon, "Interpretive Phenomenological Analysis: An Appropriate Methodology for Educational Research?" in *Journal of Perspectives in Applied Academic Practice*, 6.1 (2018) 76.

to God this morning" type of thing? I have to say no ... I wouldn't say we have ... a talking type of relationship.

This response to the interviewer's probe illustrates the exploratory power of IPA.

A limitation inherent in such research projects, of course, is our inability to generalize conclusively from such a modest and particularized data sampling. The persons we interviewed shared a common experience of immigration and relative cultural marginality. Moreover, they were all embedded in the Protestant tradition of Christianity, and for the most part in evangelical (that is, theologically conservative, Bible-centered, non-sacramental) Protestant church fellowships. What remains unclear is the extent to which we should look for cultural explanations of the basic contours and ethos of their Christian spiritual experience, or the extent to which these characteristics of spiritual experience reflect the values of the particular denominational tradition in which their Christian formation has largely occurred. It is also possible that future research, if designed to allow bilingual persons to be interviewed in their first language, might obtain the interviewees' intended meanings with enhanced reliability.

We will simply add here the usual caveat that our own personal identification as researchers with the religious tradition of the subjects of this study can be a strength as well as a potential liability. Generally speaking, the diversity of language, ethnicity, gender and disciplinary expertise within our team has allowed us to review the data from multiple perspectives, and thereby to ameliorate the ever-present risk of individual bias. This is another benefit of collaborative research.

Engagement in qualitative research inevitably prompts additional questions that invite further research. It would, for example, be illuminating to conduct similar research on Chinese Christians who belong to Roman Catholic or mainline Protestant churches; or with those who have experienced neither the dislocation of immigration to another place themselves, nor the lingering "forever foreigner" experience of some descendants of immigrant parents[10]. It would also be worthwhile to compare our findings with those of a study of persons who were previously deeply immersed in, and committed to, a traditional Chinese religious way of life.

One of the advantages of assembling a database like we have in this project is that the data can be analyzed from multiple perspectives, which in turn can produce insights on other issues. Moreover, it is possible to revisit the interviewees for follow-up on supplementary issues. Or the interviewees can be approached at a later date as part of a longitudinal study. Quite simply, the usefulness of such data is seldom represented in a single paper. Though painstaking to assemble it in the first place, it can have extended usefulness.

[10] The majority of diasporic Chinese Christians are evangelical. For the context of the United States, see Timothy Tseng, "Protestantism in Twentieth-Century Chinese America: The Impact of Transnationalism on the Chinese Diaspora," *Journal of American-East Asian Relations* 13 (2006): 121–48.

3. Concluding Reflections

The method we have described in this brief report is still gaining traction in the academic study of Christian spirituality. It is not a replacement for doing spiritual theology, but a welcome complement to it. Among other purposes, it can be a valuable assessment instrument to help spiritual theologians know where and how to focus their pastoral efforts.

Interpretative Phenomenological Analysis enables researchers to enter in a deeply respectful and intimate way into the lives and spiritual narratives of others. In doing so, the researcher is inevitably struck by the extravagant diversity and exquisite details of the spiritual life in its varied manifestations. The idiographic quality of IPA ensures that the uniqueness of each voice is preserved rather than homogenized into impersonal generalizations.

To this point, we have focused on how IPA methodology can inform an observer's understanding of the lived spiritual experience of particular persons and groups. In conclusion, we wish simply to add that Interpretative Phenomenological Analysis can also be spiritually clarifying for the interviewees, and enriching for the researchers themselves.

To illustrate such enrichment, here is a brief excerpt from one of our interviews. A Chinese man born in Taiwan was raised in an environment of almost complete indifference to the religious customs of his homeland. During his university years, however, and prior to acquiring any understanding or appreciation of the Christian faith, he happens upon the classic Russian novel *The Brothers Karamazov*. This is what he shared:

> Participant: So there are two characters. The one is the little brother, and one is the older brother. The little brother I think is believing in God, and the older brother is not. He has all kinds of questions about suffering, why there is suffering, and all that...

And then the subject participant adds, as though marveling at a great mystery:

> Participant: I was sympathetic to the little brother.

Some may attribute such a sympathetic inclination toward the younger brother to Dostoevsky's genius. However, it is important to respect the interpretation the interviewee himself attached to it. He regarded that moment as the first indicator of stirrings of spiritual life within him and the beginning of his journey to spiritual awakening. As IPA researchers, we consider such interpretations with respect. In doing so, we make ourselves open to wonder at the persistent presence and boundless creativity of the Spirit in the world.

Suggestions for Further Reading

Bays, Daniel. *A New History of Christianity in China*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

Chen, Carolyn. "The Religious Varieties of Ethnic Presence: A Comparison between a Taiwanese Immigrant Buddhist Temple and an Evangelical Christian Church." *Sociology of Religion* 63 (2002): 215-38.

Chen, Carolyn. *Getting Saved in America: Taiwanese Immigrants Converting to Evangelical Christianity and Buddhism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Chen, Zhuo, et al. "Mysticism in Chinese Christians and Non-Christians: Measurement Invariance of the Mysticism Scale and Implications for the Mean Differences." *The International Journal for the Psychology of Religion* 22, no. 2 (March 2012). http://dx.doi.org/10.1080/10508619.2011.638586

Fabella, V., P. Lee and D. Suh, eds. *Asian Christian Spirituality: Reclaiming Traditions*. Maryknoll: Orbis, 1992.

Fan, Jiani. "Images of Mind, Images of God: Mirror as Metaphor in Chinese Buddhism and Early Mysticism." *Buddhist-Christian Studies* 38 (2018): 173-85.

Foley, M. W., and D. R. Hoge. *Religion and the New Immigrants: How Faith Communities Form our Newest Citizens*. New York: Oxford University Press, 2007.

Hui, C. Harry, et al. "In Search of the Psychological Antecedents and Consequences of Christian Conversion: A Three-Year Prospective Study." *Psychology of Religion and Spirituality* 9, no. 2 (2017): 220-30.

Kuo, Y.-H. C. "Identity Formation in Chinese Christian Churches in the United States. *Sociology Mind* 4 (2014): 341-47. http://dx.doi.org/10.4236/sm.2014.44034

Lu, Yaxin, Loren Marks, and Loredana Apavaloiae. "Chinese Immigrant Families and Christian Faith Community: A Qualitative Study." *Family and Consumer Science Journal* 41, no. 2 (Dec. 2012): 118-30.

Mullen, Lincoln. *The Chance of Salvation: A History of Conversion in America*. Boston: Harvard University Press, 2017.

Perrin, David B. *Studying Christian Spirituality*. New York: Routledge, 2007.

Phan, Peter C. "Asian Christian Spirituality." In *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, ed. Felix Wilfred. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Sunquist, Scott W., ed. *A Dictionary of Asian Christianity.* Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Tseng, Timothy. "Protestantism in Twentieth-Century Chinese America: The Impact of Transnationalism on the Chinese Diaspora." *Journal of American-East Asian Relations* 13 (2006): 121-48

Wang, Paul. "Reformed Theology in China: Some Theological and Cultural Reflections." *International Journal for the Study of the Christian Church* 15, no. 4 (2015): 362-66.

Wu, John C. H. *Chinese Humanism and Christian Spirituality*. 2nd ed. Kettering, OH: Angelico Press, 2017.

Yang, Fenggang. "Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The Importance of Social and Cultural Contexts." *Sociology of Religion* 59 (1998): 237-57.

Zhang, X. F. "How Religious Organizations Influence Chinese Conversion to Evangelical Protestantism in the United States." *Sociology of Religion* 67 (2006): 149-59.

Mapping the Sacred Spaces of the City

by Cindy S. Lee[*]

I first began exploring cities while living in Beijing. Somehow the perfectly square north, south, east, west axis of the city made me more confident to hop on a random bus and discover where it went. I then moved to Taipei where I more intentionally made it my mission to visit every stop on the metro system. Through these explorations I discovered in myself that I have an urban spirituality. My soul thrives in urban spaces. Even now in the times when my mind, body, and soul become disoriented, I will spend a day exploring the city in order to find my sense of self again. My research in urban spirituality came out of my love for cities. Currently, I live in the complex city of Los Angeles.

Philip Sheldrake asserts that cities are spiritual issues. In his seminal work, *The Spiritual City,* Sheldrake advocates for the sacredness of public spaces in the city and for active citizenship as a spiritual practice.[1] This project attempts to examine Sheldrake's ideas in actual practice by using practical urban planning methodologies. I use in this paper Sheldrake's understanding of Christian spirituality as the human lived experience of God.[2] I want to discover in Los Angeles how urban dwellers are experiencing God in the everyday rhythms of urban life.

The majority of the world's population is moving into cities. In these days a city dweller may live in an urban hub where it is difficult to even get out to a non-urban or natural area. Whereas the language of spirituality often revolves around practices of quiet and retreating, that framework of spiritual practices may not be accessible for the urban population. What if one does not have the finances to get away and retreat? What if one works 12-hour days, 7 days a week? What if one lives in a home with multiple generations where there is no private space or quiet? For urban dwellers, especially for the urban poor, when and where does their spirituality happen? These questions drive my search for a sustainable urban spirituality.

This research proposes that to understand spirituality in urban environments alternative methodologies are needed to study how urban populations experience and practice spirituality in urban spaces. Philip Sheldrake describes the city in this way, "There is

[*] Cindy S. Lee, Spiritual Director and PhD in Practical Theology in the Area of Spiritual Formation; *cindylee@fuller.edu*

[1] Philip Sheldrake, *The Spiritual City: Theology, Spirituality, and the Urban* (Oxford: Wiley Blackwell, 2014), 10.

[2] Philip Sheldrake, "A Spiritual City: Urban Vision and the Christian Tradition," in Sigurd Bergmann, ed., *Theology in Built Environments: Exploring Religion, Architecture, and Design* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2009), 151.

no longer a centered, let alone spiritually centered, meaning for the city. It is now a commodity, fragmented into multiple activities, multiple ways of organizing time and space, matched by multiple roles for the inhabitants."[3] The multiplicity of cities makes finding identity, belonging, and sacredness more complex. Just as cities are often divided by highways and ethnic lines, urban dwellers can experience the same fragmentation and disconnect in the spiritual life. I propose, then, that by applying an urban planning lens with methodologies created for studying city life, this study presents a new way to look at the spiritual life by studying the physical spaces and places in which spiritual practices take place.

Urban Planning Methods

The main subject of this study is space and place, and how people interact with the spaces and places of the city. By using non-traditional methods, I hope that new types of data can be gathered on urban spirituality that is qualitatively different than a traditional ethnography. The three main research methods used in this study are mapping, sensory interviews, and direct observations of sacred spaces in Los Angeles.

I began this study with a reconnaissance map of the traditional sacred spaces in the two Los Angeles neighborhoods of Downtown and Westlake. I visited every identifiable sacred space in these neighborhoods covering a nine square mile radius and recorded them on a digital map created with Google maps. When possible, I visited and participated in the activities of each sacred space and its congregation. Mapping as a methodology provides quantitative data for the number of each type of sacred space in the city. Mapping also provides a spatial layout of sacred spaces in the city.

Downtown and Westlake were selected for this study because they are a stark contrast to one another. They exist side by side, but the two neighborhoods are broken up by a major freeway. Downtown Los Angeles represents a traditional city core with a busy financial district and also the largest concentration of the homeless population in the city with over 4,000 homeless in a fifty-block area. Westlake, in contrast, is mostly foreign born with many families living in the neighborhood. Westlake is an ethnic enclave with primarily El Salvadoran and Guatemalan migrants. This area is one of the most densely populated neighborhoods on the West Coast often with several generations living in one apartment. I then interviewed twenty community leaders that live or work in these two neighborhoods. Nineteen participants profess a Christian faith and one participant professes a Jewish faith.

Since urban is an embodied experience, an embodied methodology is needed to fully understand what urban means. Jennie Middleton writes, "It is proposed as methodologically and analytically troubling that 'talk is made to stand in for all the complexities and subtleties of embodied practice.'"[4] Thus sensory methods of mapping and walking

[3] Sheldrake, *The Spiritual City,* 7.

[4] Jennie Middleton, "Sense and the City: Exploring the Embodied Geographies of Urban Walking," *Social & Cultural Geography* 11, no. 6 (2010): 575-596, at 580.

were incorporated into the interviews to capture the urban experience. In the first half of each interview, participants were asked to draw a map of their neighborhood and to identify what is sacred to them in their community. The maps created by each participant added additional layers to the map I collected as the researcher. Kimberly Powell explains that maps help to draw out stories of places as well as how people grasp a sense of space.[5] Powell concludes that mapping helps researchers and participants to verbalize and visualize the relationships between person and place.

In the second half of the interview, participants were asked to take me on a walk to a sacred space they frequently visit in their community. Walking is a unique sensory interview method that allows the researcher to share in the lived experience of the urban setting along with the participant and to embody what the participant embodies. As we walked together we marveled at murals. We listened to the sounds of birds that one often does not notice in the city. We reflected on the issues of homelessness as we walked by those sitting or lying on the sidewalk.

During my research process I not only studied spaces but I also participated in space. I wanted to know and experience through my own body these sacred spaces of Los Angeles. In addition to direct observations I visited cathedrals and spent time in prayer like other parishioners. I went on guided walking tours. I volunteered at urban gardens. I attended religious services. These experiences allowed me to not just study space but to better experience what others experience in a sacred space.

Findings: Urban Religion

After spending a year walking up and down the streets of LA, the findings of this project revealed a sacred cityscape. Despite common perceptions that religion and modern urban life are not compatible, I discovered a vibrant spirituality in LA. The digital map revealed at least 162 traditional sacred spaces in two neighborhoods including 76 Latinx storefront churches and 31 Korean congregations. The findings of this project fall into three categories. First, the data reveals how traditional sacred spaces and their congregations are changing in the urban cityscape. Second, the interviews revealed informal sacred spaces. These are where people go to in the city to connect with the divine and their own inner life. Third, the study reveals spiritual practices of place and how people connect with God through practices in the city.

These sacred spaces demonstrate that religion in Los Angeles is increasingly non-English speaking. Nine out of ten Catholic cathedrals provide mass primarily in Spanish or other non-English languages. I also discovered a unique urban phenomenon that as protestant English speaking congregations decline and as urban density makes it harder for new ethnic congregations to find space to meet there is a need to share traditional church buildings. The majority of traditional church buildings in the city need to have

[5] Kimberly Powell, "Making Sense of Place: Mapping as a Multisensory Research Method," *Qualitative Inquiry* 16 (2010): 539-555, at 543.

multiple congregations sharing the space in order to afford the costs of maintaining a historic building.

The Pico Union Project is one example of a very distinct expression of shared space. The synagogue, built in 1909, not only has congregations of different languages sharing space, but they are also interfaith. There are five congregations that use the Pico Union sanctuary. A Jewish congregation and the first women's mosque in Los Angeles each meet once a month. Three other protestant congregations of different languages use the space weekly. One of the research participants on staff with the Pico Union project said,

> I think the lesson in this neighborhood, especially when people see some of these old buildings that are just phenomenal, they have to remind people that they only still stand because they become relevant with new demographics of people who are coming there, who took ownership for it, and who made them a relevant place. We have a vision for repurposing this, which is important. Every day I hear about churches and synagogues going out of business. I hope that the model that we're giving to people of building this community, and doing interfaith work can really help people see a future of building resources between different faith groups in order to sustain themselves. (Participant A)

Another unique expression of urban sacred spaces is the prominence of storefront churches. I spent one week walking every block of the Westlake neighborhood in order to count every storefront church. In the approximately 2.65 square mile area there are at least 62 storefront churches. These are primarily Pentecostal and evangelical congregations. They are either Spanish-speaking or they speak one of the many indigenous languages of El Salvador, Mexico, or Guatemala. When driving through the neighborhood they create a new visual streetscape as one passes one storefront church after another. If one has the opportunity to walk the streets of Westlake in the evenings, these churches have also altered the soundscape of the city as the sounds of worship and charismatic speakers resonate out the doors of each storefront. Robert Orsi writes, "…immigrants and migrants dramatically re-placed themselves on the cityscapes that had been explicitly designed to exclude them or to render them invisible or docile."[6] Finding themselves in an unfamiliar environment, immigrant communities modify unfamiliar structures and spaces to work for their needs and their own practices of religion. Pluralism and multiculturalism become concrete and visible when it changes the city streets.

Informal Sacred Spaces

The interviews further revealed how participants integrated their spirituality with the spaces of the city. The participants identified informal sacred spaces as places that have a sacred presence. Sacred presence is described by the participants as the presence of God, a place to connect to God, or the place where one spends time with God.

[6] Robert Orsi, *Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999), 41.

The participants found informal sacred spaces in two primary types of spaces: green space and religious monuments. All interview participants mentioned green spaces as not only important to the city but sacred for the city. The interviews revealed that green spaces are valued not just because they have grass and trees, but green spaces are valued because of the people in them. Green spaces are also third spaces. They are spaces that facilitate different people from the neighborhood using and sharing one space. The following participant explains why the parks in the neighborhood are so important for Latinx families,

> The space that people live in is very compressed so they don't live out of their homes like a suburban or rural family would live in their home. Home is where you cook, clean, and sleep but other than that… you are forced in some ways to find peaceful places outside of that because people's apartments are so small and so loud and busy. So I think it's important because people find either solitude or beauty at the park. (Participant C).

Latinx families have adapted urban parks as neighborhood plazas where they experience family, community, and sacredness.

A second type of informal sacred space can be found in a tree, a statue, a wall, or a plaque. These places can become sacred when they remind people of a sacred history. The six sacred memorials found within the parameters of this project include Azusa Street known as the birthplace of Pentecostalism, a statue of Oscar Romero, and also a Buddhist Aoyama tree. These sacred spaces reveal the importance of remembering history and having places that facilitates the act of remembering. They are sacred not just because the land or building is historical, but they are sacred because they carry sacred stories.

The statue of Oscar Romero is a site where people will stop to pray or bring flowers. What is amazing about this site is that the whole community informally recognizes this space as sacred because there is no one who has defiled the space with trash or graffiti like they do in all the other spaces in the park. The statue is kept sacred by the community.

Practices of Place

The final set of data revealed how people practice spirituality in urban places. Half of the participants described in their daily routines a habit of walking. In a busy urban environment many people have no choice but to walk every day to and from work. The act of walking, however, can become a sacred time during the day and a spiritual practice. One downtown participant said,

> I consider my walking paths very sacred. So my walk from here to work is often spent praying and engaging with God for the day or for people that I see, people that I encounter. I would probably say that from 2nd street to Spring Street is probably my most sacred space because these are the spaces where I walk. (Participant D).

Seven of the participants particularly described the experience of receiving God's guidance or signs from God as they walked.

Another significant practice where participants experienced sacred moments in the city is through public and communal liturgical practices. The clergy in this study men-

tioned practices like holding a eucharist meal at the park, parading through the city streets, vigils on the sidewalks, cultural festivals, prayer stations on street corners, or offering ashes for Ash Wednesday at the metro station. These are different ways that congregations and groups can practice their faith together in urban contexts. The participants found these practices meaningful and these experiences evoked the most passionate stories during the interviews. One of the clergy from La Plaza United Methodist Church utilized the vibrant and public space of the plaza. She said,

> Another thing we do is during Ash Wednesday a group of United Methodist pastors from downtown LA we walk around to the different communities where our churches are located imparting the ashes or a prayer to our neighbors. We jump onto the train and we move around. We have conversation and prayer with the merchants in the area. We are present. That's how we're related with our community (Participant E).

These examples reveal an act of going out into the neighborhood rather than expecting people from the neighborhood to enter into unfamiliar sacred spaces. Furthermore, the act of bringing liturgical traditions to public spaces make spiritual practices apart of third space activity.

Another example of liturgical practices in public spaces is through the practice of holding vigils for the community. Each time that a man or woman dies on the streets the leadership of the Downtown Clergy Council rally together a vigil. They meet at the spot on the sidewalk where the person to be honored passed. They give space for anyone who knew the deceased to say a few words.

I asked one of the clergy who leads the Downtown Clergy Council why he felt it was important to hold a vigil each time a homeless person dies. He responded,

> I want to uphold and honor sanctity and the value of life in community. If someone important dies they make a big deal out of it. They have a funeral. If someone on the street dies nobody remembers them and they end up in the morgue for ninety days and nobody claims them. I feel like that's just not right. So the sense of honor is the number one reason. Number two I felt like the community needs to mourn and be given a forum and time to express the community's love for this person or lament for this person or lament at the situation. I think the community needs that to heal. Also, when the community is around, especially when the homeless people see the honoring of individuals, it's a subconscious message to say we honor you. (Participant F).

A temporary vigil is a particular practice of place. A spot on the sidewalk is temporarily made a sacred space using flowers, candles, and notes. In times of crisis, congregations can use practices of place to help the community mourn and heal.

The urban built environment influences the practicalities of what a religious community can do, but religious communities also invent new ways to use the built environment. For this reason, alternative methodologies are needed to capture the embodied and dynamic experience of living in the city. As the world's population continues to migrate to urban areas religious communities also shift and adapt the way they practice spirituality in relation to place. In the end, this project produced a unique digital application of urban spirituality. Through an interactive map that can be accessed through the internet future participants can experience a spiritual practice by visiting the sacred

spaces identified on the map.[7] The website is intended to be a new experience of urban spirituality that utilizes sound recordings so that participants can also listen to stories of urban spirituality in place. By discovering the sacred spaces of the city I hope the city can be experienced as a "holy playground" where the urban ecology is equipped with meaningful and sacred places.

[7] Digital map can be accessed at https://findingeden.org/sacredspaces/mapla/.

The Dialogical Formation of Spiritual Texts: an Approach to Studying the Spirituality of Correspondence

by Daniel P. Horan[*]

Introduction

For at least the last thirty years, questions about the nature of and methodological approaches to the academic study of spirituality have resulted in fruitful, if at times contentious, discussions leading to constructive insights.[1] The attempts to clarify the discipline (or *disciplines*) of the study of spirituality remain ongoing, but each proposal shares at least one factor in common: the singularity of the object of study.

The landscapes of various loci of the academic study of spirituality have been well trod, even if the cartographic approaches to their respective analyses remains the source of scholarly debate. But what about when the object of study is not singular, not one individual subject? What are we to do when approaching a dialogical whole such as when studying the correspondence between two or more individuals?

Certainly, there have been efforts to examine the particular spirituality of an individual dialogue partner, considering one side of the conversation at a time. In this sense, there could be said to exist two concurrent objects of study—related, but notably distinct. However, in my ongoing work of editing the correspondence between the American Trappist Monk Thomas Merton and his agent, editor, and friend Naomi Burton Stone, I have come to reflect on how there might be yet another way to approach the

[*] Daniel P. Horan, OFM, is assistant professor of systematic theology and spirituality at Catholic Theological Union in Chicago, USA; *dhoran@ctu.edu*

[1] For an overview, see Michael Downey, *Understanding Christian Spirituality.* New York: Paulist Press, 1997; Sandra Schneiders, "The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline," in *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality,* eds. Elizabeth A. Dreyer and Mark S. Burrows. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005, 5-24; Bernard McGinn, "The Letter and the Spirit: Spirituality as an Academic Discipline," in *Minding the Spirit*, 25-41; and Philip Sheldrake, *Spirituality and History*, rev. ed. Maryknoll: Orbis Books, 1998, esp. 171-195.

study of the spirituality presented in this decades-long correspondence.[2] In other words, I want to suggest—however tentatively—that, at least when it comes to correspondence, we might talk about a "third genre" of spirituality that emerges in the spaces and language *between* two correspondents such as in the case of Merton and Burton Stone.

For the sake of brevity, I will present my reflections here in two parts. These can be considered in line with Michael Downey's twofold distinction about the discipline: "(1) *What* is studied in studying spirituality? (2) *How* is it to be studied?"[3] First, I will offer a short overview of this correspondence between Merton and Burton Stone. I have chosen this by way of illustration because it is the exchange with which I am most familiar, though I believe other instances, such as the correspondence between Francis de Sales and Jane de Chantal, could also be used.[4] Second, I will give a presentation of my preliminary thinking about elements of a methodological approach to the study of correspondence.

Thomas Merton and Naomi Burton Stone

Thomas Merton (1915-1968) is undoubtedly well known among those in attendance at this conference. He was a writer, poet, teacher, mystic, and prophet. Best known for his best-selling 1948 spiritual memoir *The Seven Storey Mountain*,[5] he also corresponded with more-than 2,100 individuals during his short lifetime, and there exist no less than 20,000 letters (originals, carbons, etc.). Many of the written exchanges were brief, one-off events, but other exchanges with a small circle of friends and colleagues included letters numbering into the hundreds and covering decades. Among these included his longtime literary agent, editor, and friend, Naomi Burton Stone.

Born on March 15, 1911, in England, Naomi Burton was just four years Merton's senior. In 1939, around the same time that Merton was discerning his entrance into the Roman Catholic Church and a possible vocation to religious life, Burton Stone moved permanently to the US to work for the New York office of her agency. Soon she would meet another British expatriate in New York, one who would impact her life in unexpected and profound ways.

In her 1964 memoir, she wrote: "I don't believe I actively doubted God's existence, but for years and years I was wrapped in an impenetrable cloud of apathy...Which is all the more reason why I have reason to thank God for sending across my path, into my life, a man, in the familiar garments of an author, manuscript under arm, the last per-

[2] For more on this correspondence, see Daniel P. Horan, "The Joy of Writing, the Road to Friendship: Following the Path of the Unpublished Correspondence of Thomas Merton and Naomi Burton Stone," unpublished keynote address, the 10th General Conference of the Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland, Oakham, UK (April 5, 2014).

[3] Downey, *Understanding Christian Spirituality*, 116.

[4] See Wendy M. Wright, ed., *Francis de Sales, Jane de Chantal: Letters of Spiritual Direction.* New York: Paulist Press, 1988.

[5] Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain.* New York: Harcourt Brace, 1948.

son I would have suspected of starting the chain of events that finally led me to the Catholic Church."[6]

There is a lot that could be said about the more-than two-decade-long professional relationship Merton and Burton Stone had as she first served as his literary agent in a formal capacity and later in an informal capacity while working as a senior editor at Doubleday. However, for the purposes of this paper, I'm more interested in focusing our attention on the theme Burton Stone names in this quoted recollection: the emergent and dynamic spirituality to which the correspondence between these two figures bears witness.

While the thematic nature of a great number of the nearly one-thousand letters is predictably mundane, focused as they are on business matters pertaining to contracts and royalties and manuscript statuses and so on, over time a deeper bond appears, a true friendship forms, and a sense of spiritual sharing and intimacy becomes manifest. As the Merton scholar Roger Lipsey observed, Merton's view of his longtime Abbot Dom James Fox was notably paternal in style.[7] Analogously, I have come to appreciate the, at times, maternal and sororal style of Merton's own relating to Burton Stone.[8]

It is important to note that the friendship was not equal, nor is it easy to fully trace. On the one hand, Merton came to rely upon Burton Stone tremendously, to trust her judgment more than most others, and to love her like the sister he never had. Yet, she recounts some years after Merton's death that they never spoke directly about some of the ostensibly more-salacious aspects of his life that would become the focal point of so many decades later.[9]

Merton confided in her about his own frustrations and doubts about his vocation, religious life, prayer, work, and the like. In fact, there is a clear sense of resentment in the letters, in her memoir, and in some of her later interviews for the way in which Merton almost took his closeness to Burton Stone for granted in this way. He felt free to unburden his frustrations on her as if she were his confessor or therapist. Even Burton Stone recognized this at the time, saying for instance, at the outset of her January 6, 1960 letter to Merton after they agreed to stay in touch beyond her move to Doubleday: "Dear Tom, thanks so much for your letter of the 19th and I'm terribly glad you wrote it. I would be miserable to give up my job as *mother confessor*."[10]

Things appear to have changed in the dynamics of their friendship after Burton Stone entered into communion with the Catholic Church. She recalled in an interview years after his death how her view of Merton shifted from appreciation, friendship, and

[6] Naomi Burton Stone, *More Than Sentinels.* New York: Doubleday, 1964, 238.

[7] Roger Lipsey, *Make Peace Before the Sun Goes Down: The Long Encounter of Thomas Merton and His Abbot, James Fox.* Boston: Shambahala, 2015.

[8] Throughout the correspondence, Merton refers to Burton Stone as something like the sister he never had, and she self-referentially felt as if she "mothered" Merton too much.

[9] For example, see Christine M. Bochen, "Introduction," in *Learning to Love: The Journals of Thomas Merton*, vol. 6. San Francisco: HarperCollins, 1997, xiii-xxiv; and Suzanne Zuercher, *The Ground of Truth and Truth: Reflections on Thomas Merton's Relationship with the Woman Known as "M."* Chicago: ACTA Publications, 2014.

[10] NBS to Merton January 6, 1960.

admiration to criticism of his imperfection, especially as she understood how he ought to live as a monk and priest.[11] Burton Stone's conversion to Catholicism paralleled Merton's increased involvement with political, social, and ethical issues outside the monastery. They respectively grew in their spiritual experience and expression, albeit in seemingly different ways. As the 1960s moved on, their spiritual friendship seemed to grow together concurrently if not identically. In 1965, Burton Stone writes a telling letter to Merton in which she suggests that her own self reflection and spiritual growth has helped her to appreciate him more: "What seems funny to me in a different way is that I have been getting more and more understanding of you in recent months, simply because I have been drawn more and more to a longing for an interior life of meditation."[12]

Their spiritual journeys interconnected, they had a mutual impact on one another's developing spiritual outlook: Merton's apparent turn to the world and Burton Stone's seeming turn away from it. At first glance, their respective experiences and expressions of the spiritual life and its object would seem contradictory or at least dissonant. However, what is most important is not the presence of some shared affectivity. Rather, it is the collective dynamic that inspired and bolstered their linked if non-identical experience of *ongoing conversion*.

Toward an Approach to Studying the Spirituality of Correspondence

At present, I have a four-part proposal for elements composing a methodological approach to the study of correspondence: (a) The phenomenon of relationship as experience; (b) The recognition of the whole correspondence as a spiritual "classic"; (c) The process of interpretation; and (d) The mode of reception and application.

A. The Phenomenon of Relationship as Experience

Sandra Schneiders, in her description and defense of the "hermeneutical approach" to the academic study of spirituality, joins a fairly broad consensus in the field by identifying the primary object of study as "experience."[13] When approaching correspondence, experience may also serve as the primary object of study, but it must do so with an eye toward the relationship between the dialogical partners. As such, the experience *of relationship* is then the phenomenon most significant for this academic inquiry, examining, as one must, the inter-subjective dynamics, growth, shortcomings, personal and collective developments, revelations, and other features—and recognizing their revelatory character. How each individual in the relationship experiences the divine, shares that expe-

[11] Stone, "Interview with Paul Wilkes," 17.

[12] NBS to Merton January 7, 1965.

[13] See, for example, Sandra Schneiders, "A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality," in *Minding the Spirit*, 49-60.

rience of interiority with the other, revises one's own view or outlook, is constitutive of what Tracy would call "conversation." The nature and contours of that conversation shed light on what Bernard Lonergan called "intersubjective meaning," which presupposes an *a priori* bond between dialogical poles.[14] Over time and through concrete expression articulated in the letters, a sense of recognition, identity, and insight form within the phenomenon of this relationship, the condition of the possibility for which is intersubjectivity. In examining the relationship as on object of experience, one may come to recognize the space between the interlocutors not only as a domain of the liminal but also the location of the Spirit at work in and through this relationship. In turn, as one works to describe and critically analyze this relationship, the need for interpretation arises.

B. The Whole Correspondence as a Spiritual "Classic"

David Tracy famously outlines what he means by a religious classic in *The Analogical Imagination*, stating: "My thesis is that what we mean in naming certain texts, events, images, rituals, symbols and persons 'classics' is that here we recognize nothing less than the disclosure of a reality we cannot but name truth." He goes on to describe the revelatory character of a "classic." "Some disclosure of reality in a moment that must be called one of 'recognition' which surprises, provokes, challenges, shocks and eventually transforms us; an experience that upsets conventional opinions and expands the sense of the possible; indeed a realized experience of that which is essential, that which endures."[15] The presence of classics is, Tracy argues, trans-cultural, found in diverse locations and among communities of all kinds of people and traditions. There exist a preponderance of such classics, as we know, also within the Christian spiritual tradition.

In distilling the notion of a spiritual classic, Philip Sheldrake highlights a number of features included and beyond Tracy's more general taxonomy. He notes that: "classics are those texts that bring us into transforming contact with what is enduring and essential in our religious tradition. To put it another way, a classic is what may be called a 'wisdom document.'"[16] Of particular interest to us is how Sheldrake insightfully names some features of *spiritual* classics that create openings for studying correspondence: "They avoid technical language, provide practical advice, and effectively translate Christian ideas into life-style so that the connection between theory and practice is made explicit…They also draw clearly on the author's [or, we might note, *authors'*] own experience and values."[17]

What is important to note is that "classics" are notably particular and contextual, but it is precisely their local individuality that make them universally relevant. Furthermore, given the inextricable particularity of the texts, there is a plurality of genres rather than a singular form. This is where the classical status of correspondence comes to the fore. Given the ongoing development of personal relationships reflected in the dialogue,

[14] See Benard Lonergan, *Method in Theology.* New York: Seabury Press, 1972, esp. 57-61 and *passim*.
[15] Tracy, *The Analogical Imagination*, 108.
[16] Sheldrake, *Spirituality and History*, 172.
[17] Sheldrake, *Spirituality and History*, 173.

the nature of correspondence is always already radically particular yet, because it can resonate with the experience of the reader, proves capable of universal relevance and insight. What we see in the ongoing exchanges between Merton and Burton Stone is, at times, the quotidian realities of their respective and collective contexts. And yet, it is precisely within and alongside these linguistic encounters that their respective and collective spiritual growth speaks to a broader audience of spiritual seekers who sometimes relate to their particularity, but often only identify at a more fundamental human level. Once we identify the whole correspondence as a form of spiritual classic, the question surfaces: how are we to interpret it in order to eventually receive and apply its wisdom?

C. The Process of Interpretation

Wendy Wright's work on interpreting spiritual classics is instructive here. Drawing on the work of Paul Ricoeur, Wright argues for a fourfold interpretive process that flows from "First Naïveté," to historical-critical analysis, to developing a "critical consciousness, to a reading of the classic with a dispositional "Second Naïveté."[18] While many of us are familiar with this general Ricoeurian hermeneutical structure, we are likely most accustomed to applying it to singular spiritual classics. In this case, what might it look like to interpret the whole correspondence as a spiritual classic?

In the "First Naïveté" stage one may simply approach the letters as one would another spiritual classic: reading it with "a freshness and openness" that allows us to receive the wisdom and inspiration present in the exchange.[19] Next, in analyzing the correspondence with an eye toward historical-criticism, we must come to appreciate the individual and collective biographical and contextual background of the correspondence. Wright reminds us to keep in mind the, at times, "very different socio-political and ecclesial reality" the spiritual classic inhabits from our own.[20] In the case of Merton and Burton Stone, we're talking about a half-century or more of time passing between then and now, including significant ecclesial developments such as the Second Vatican Council. Likewise, socio-cultural factors like their respective status as converts to the tradition, political and economic locations, lay or religious status, and so on, inform many dimensions of the correspondence. From this historical-critical step comes the need, Wright asserts, for us to develop a critical consciousness. This means we must be attentive to aspects of the exchange that are no longer relevant or may even be problematic, discerning in our study of the correspondence which "values, images, and assumptions" must be left behind and what may be critically retrieved for our contemporary usage. Lastly, with the critical-analytical work accomplished, we can return to the correspondence with the disposition of a "Second Naïveté," which is akin to a "falling *again* in love" with the spiritual classic, allowing it to touch us and inspire us anew having developed a thicker appreciation for the nuance and complexity of the text itself.

[18] Wendy M. Wright, "The Spiritual Classics as Spiritual Guides," in *The Way Supplement* 73 (Spring 1992) 36-48.

[19] Wright, "The Spiritual Classics as Spiritual Guides," 38.

[20] Wright, "The Spiritual Classics as Spiritual Guides," 40.

D. The Mode of Reception and Application

The last proposed element of a methodology picks up with the "Second Naïveté" reading of the text. It is in that phase of interpretation that one's mode of reception is actualized, providing an opportunity for an informed approach to the correspondence that concurrently seeks the inspiration and wisdom contained in the letters and the spaces between where the Spirit moves. One's mode of reception should be such that we are able to respond not only to how God worked in the lives of the correspondents, but also that we are able to respond "to God's self-communication in the present."[21] It is not merely enough to appreciate the intricacies and potential of correspondence as a spiritual classic for its own sake. Instead, for it to be authentically a source of Christian spirituality, it must also be appropriative and applicative. The final aspect of this approach to the study of correspondence is the identification and actualization of how the insights and wisdom of this spiritual classic might be applied in the lives of individual Christians and that of the whole community of faith.

Conclusion

In closing, the modest proposal of this paper centers on Michael Downey's two-part question about the academic study of spirituality: the *what* and the *how* we study. Regarding the *what*, I have suggested that in addition to the longstanding recognition of other spiritual classics, we also add written correspondence as a whole to the list. And in terms of *how* we should approach such an object of study, I have proposed a preliminary set of four elements that ought to be considered. It is my hope that this might generate further discussion, clarification, and revision that will broaden the field of the academic study of Christian spirituality and refine our methodologies along the way.

[21] Sheldrake, *Spirituality and History*, 176.

Praktikos to Pedagogy: Rethinking Seminary Formation Through the Lens of Evagrian Spirituality and Formation Processes

by Deborah Armenta[*]

Many of us employed in professional parish and diocesan ministry over the years have lived and worked in the "trenches" facing daily the joys as well as the traumatic sufferings that occur in the lives with whom we accompany. In my ministerial work since the mid 1980s, I have been privileged to know heroic priests and laity who surrender their lives out of love of Jesus Christ. I have also journeyed with individuals suffering as victims of clergy sexual abuse. I spent hours listening to the pain and the guilt and fear from one mother in particular as she suffered daily, wondering if her son would survive the self-loathing and self-destructive behaviors that consume him.

The ongoing struggles within the Catholic Church, declining vocations, changing cultural contexts and continuing revelations of decades of systematic clergy sex abuse even within seminaries, is overwhelming. As a faculty member in one of the largest US Major seminaries, I question the formation models that have been inherited and firmly entrenched for years. Many voices from around the globe are calling for honest examination of the formation process.

The Rev. Thomas Berg, Professor of Pastoral Theology and Director of Admissions at St. Joseph Seminary, Dunwoodie, NY writes:

> In retrospect, many of our institutions have too often failed miserably in preparing men for ministry, and many still fall far short of the goal of forming happy, healthy, holy priests. The church urgently needs new approaches to preparing men for priestly ministry given today's sexualized, secularized culture and the personal challenges facing seminarians.[1]

[*] Deborah Armenta, DMin., Asst. Professor of Pastoral Theology / Asso. Dean of Formation / Director / Asso. Coordinator of the Teaching Parish Formation Program, University of St. Mary of the Lake/ Mundelein Seminary, Chicago, IL; *armenta.deborah@gmail.com*

[1] Thomas V. Berg, "Want to address priest sexual abuse? The Catholic Church needs to Overhaul its Seminaries," In *The Washington Post* (Oct 18, 2018) https://www.washingtonpost.com /religion/2018/10/18/want-address-priest-sex-abuse-catholic-church-needs-overhaul-its-seminaries/

Professor and Theologian Sr. Ilia Delio writes on the abuse crisis and theological education:

> The resurgence of abuse points to something deeply amiss if not embedded in Church culture... and in this respect, academic theology is as much to blame for the abuse crisis as the hierarchy itself.[2]

And again, Rev. Berg, challenges seminaries to rethink seminarian education in its totality.

> Seminaries that focus too heavily on academics... are in fact creating unsafe havens for seminarians. Where focus on the mission of integration is lacking, space opens for disordered living: sexual harassment, exploitation, and abuse of precisely the type that has grabbed headlines in recent months.[3]

In this paper, I explore the wisdoms of the early Christians as they formed intentional communities to live their lives in totality for God and for the sake of the world. I propose that these resources provide materials necessary for a paradigm shift for seminarian formation. Specifically, I will examine five texts written by Evagrius of Pontus from the Fourth Century, Middle East and how these writings can be applied to rethink formation in our 21st Century.

In the few centuries following the death of Christ, the texts of the early Fathers and Mothers were written in Coptic, Syriac, Greek, Armenian and Latin and in the last century have been increasingly translated in to German, French and English. These writings instruct on profound probing of the human mind and spirit. The formative practices and authentic interior probing is not merely an exercise of narcissistic self-focus. The Evagrian practice to probe ones interior movement provides us with practical application needed for radical transformation of individuals and institutions with increasing urgency.

Evagrius

Evagrian brilliance is displayed in his depth of knowledge of self and the workings of the interior spirit in addition to the volumes of materials he produced. Evagrius offers practical advice on spiritual practices that plunge the individual into self-reflection and graced authentic growth at the outset of the formation journey. This is particularly crucial for our young adults in the seminary that have grown up in the midst of the ongoing revelations of decades of clergy sex abuse.

[2] Ilia Delio, "Death in the Church: Is New Life Ahead?" in *New Creation: The Omega Center Online Magazine* (Aug. 28, 2018) https://omegacenter.info/death-in-church-new-life-ahead/

[3] Thomas V. Berg, "Getting Formation Right," in Institute on Religion and Public Life [Ed] *First Things* (December 2018) https://www.firstthings.com/article/2018/12/getting-formation-right

> Millennials will no doubt make forays into their emotional world, giving a selected set of significant others glimpses into their interiority. Paradoxically, and simultaneously, they will often be keeping a lid tightly closed on their true self.[4] (Berg. 2017)

Method of Research

Using the descriptive and appropriative ***Socio- Spiritual Method*** of research authored by Professor Gilberto Cavazos-Gonzalez, this paper will unpack the texts of Evagrius, 4th century Monastic theologian. The Socio-spiritual Method is the method of research that will be utilized in this project. This method, designed by Professor Gilberto Cavazos-Gonzalez, is a descriptive and an appropriative method[5] that invites the researcher to an in-depth study of a spiritual classic. This study however moves beyond the disengaged or peripheral approach often used when reading an article or novel. It is a process of research and study that draws the researcher into a relationship with the text (and/or individual of study) as a means to elucidate the wisdoms and truths within the classic text. As the research unfolds, revealed truths that can be appropriated with new insight and shared with a particular community, become a conduit for transformation and evangelization. As a result this method is also what Cavazos-Gonzalez labels "practical" because the research and results are to be utilized within pastoral and practical ministry.[6]

In examining these writings, I will unpack specific practices that can assist with pedagogical adjustments for use by formation directors in Catholic seminaries.

Evagrius

Numerous historical sources cite the ancient region of Pontus in Cappadocia, contemporary Turkey, as the birthplace of the desert Abba, Evagrius Pontus. He was born the son of what was known as a "country bishop" around the year 345 in the region of Ibora in Pontus.[7] Many of the earliest monastic practices and some of the greatest minds of early Christian thought originated from this area. John Eudes Bamberger OCSO describes Evagrius as a "link" in a tradition that introduced to Christianity elements of Greek thought – without "Hellenizing" faith in Christ and life in Christ.[8] "The Hellenistic tradition provided the necessary conditions of possibility for a clearer affirmation

[4] Thomas V. Berg, "On Vulnerability ands Self-Disclosure in Priestly Formation: Thoughts for Seminarians and Formators," inm *Homiletic and Pastoral Review,* (Nov. 6, 2017) https://www. hprweb.com/2017/11/on-vulnerability-and-self-disclosure-in-priestly-formation/

[5] Gilberto Cavazos-González, "Socio Spiritual Method for the Christian Study of Spirituality," (Updated 9 April 2018), *Academia.edu*. https://www.academia.edu/3445684/Socio-Spiritual_Method_for_the_Theological_Study_of_Christian_Spirituality_Updated_April_2018

[6] Cavazos-González, "Socio Spiritual Method," 3.

[7] Casiday, Augustine. *Evagrius Ponticus*. NY: Routledge, 2006, 6.

[8] Evagrius. *The Praktikos; Chapters on Prayer*. Translated by John Eudes Bamberger. Spencer, MA: Cistercian Publications, 1970. ix.

of the divinity of Jesus Christ and the universality of the eschatological self-revelation of God in the face of Jesus."[9]

Evagrius grew in notoriety as his skills for rhetoric became increasingly popular. As his career advanced Evagrius "...helped man the front lines of the debate on the Trinity before and at the Council of Constantinople in 381."[10] He was well known throughout Constantinople for having combated the heretics with forceful and eloquent language.[11]

However, the Evagrian famed charm was not without its pitfalls. It was during the peak of his popularity in Constantinople, that Evagrius faced his most significant personal crisis, suffering the temptation of an alleged love for a married woman leading to his distraught decision to flee in order to avoid public scandal. This Evagrian dilemma was the perfect storm of politics, threat of scandal, enmeshed in volatile theological debates each of which were precariously at stake. All sources substantiate the fact that Evagrius had a dream in which he was held in chains and instructed to swear on the Gospels that he would leave town. His dream provided him with the incentive he needed to move on.[12]

Evagrius fled first to Jerusalem to the Monastery of the Mount of Olives and meets Amma Melania, the Elder. After much suffering in body and spirit, he confesses his transgressions to Melania who instructs him to go to the desert to live a life of compunction and reparation. Evagrius retreats to the desert and in 383 is received into the community of Nitria. After two years in Nitria, Evagrius moves to Kellia, also known as the Cells, a community known for greater austerity where he lives out the most defining years of his life until his premature death at 53, in 399.

While in Egypt, Evagrius had as his spiritual father the priest of Kellia, St Makarios of Alexandria and it is probable that he also knew St Makarios the Egyptian, the priest and spiritual father of Sketis and in the person of these two saints, he came into contact with the first generation of the Desert Fathers and with their spirituality in its purest form.[13]

While Evagrius lived and prayed in the desert, he was frequently called upon as historical documents reveal, to defend heresies and to provide wise and compassionate spiritual direction to the many individuals who came to him throughout the region. Through his writings, Evagrius became known as an insightful spiritual director, a great discerner of spirits and one who understood the battles of the interior soul. While his reputation was well known, he also suffered much during his lifetime from those who reviled his teachings.

The following writings were selected for examination due to the formative focus of the texts. These works were often used as guidelines if not the basis for a "rule" for life

[9] Tracy as quoted by Bamberger in Evagrius. *The Praktikos*, x.

[10] Harmless, William, ed. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004, 313.

[11] Tim Vivian, *Four Desert Fathers: Pambo, Evagrius, Macarius Of Egypt, And Macarius Of Alexandria?: Coptic Texts Relating To The Lausiac History Of Palladius*, ed. Rowan A. Greer (Crestwood, N.Y: St Vladimirs Seminary Pr, 2004), 75 v. 4.

[12] Harmless, *Desert Christians*, 313.

[13] G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, and Kallistos Ware, trans., *The Philokalia: The Complete Text (Vol. 1); Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Markarios of Corinth* (Faber & Faber, 1983), 29.

in community. We will examine these works and critique each writing examining briefly, context, content and practical application.

These works are:

- Guide to Ascetic Life (*Praktikos*)
- Prayer (*De oratione*),
- Monastic Formation (*Rerum monachalium rationes*),
- Letters to Monks (*Ad monachos*)
- Virgins (*Sententiae ad Virginem*)

I. Guide to Ascetic Life (*Praktikos*)

The Praktikos is a text on the ascetic life as well as prayer and disordered passions and thoughts. It is one of the most popular texts and has been widely translated and distributed. (Bamberger p. lxi.) Evagrian "demonology" or eight passionate thoughts are addressed and their remedies are offered in the immediate verses following. These eight thoughts that are at the "root" for all dysfunctional behavior in Evagrian theology are: Gluttony, impurity, avarice, sadness, anger, acedia, vainglory, and pride.

(Pr 6) It is not in our power to determine whether we are disturbed by these thoughts, but it is up to us to decide if they are to linger within us or not and whether or not they are to stir up our passions.

(Pr 15) Reading, vigils and prayer, these are the things that lend stability to the wandering mind.

(Pr. 81) Faith is an interior good, one that is to be found even in those who do not yet believe in God. And in examining v81 Bamberger states: "Among modern psychologists who treat this subject best is Erik Erikson, Identity and the life Cycle.(NY 55-65.)"(Bamberger p.36) Erikson draws from this same line of thinking found in Evagrian theology.

Self-examination is not the end in itself. Evagrius states: "the goal of ascetic life is charity..."(Pr.84) Evagrius teaches that interior transformation of the heart manifests itself in increased care and love for others. Self-awareness, inner attention to the dynamics of the psyche and the soul, the "nous" or the mind, is the only path to a spirituality of charity for Evagrius.

As in the formation of diocesan priests, cultivation of interiority is a transformation of the heart that leads to a deeper and more profound love of all of humanity.

II. Prayer (*De oratione*)

This text focuses on prayer and on the cleansing of the heart. "Evagrius is a consummate psychologist. His knowledge of dynamic psychology is remarkable indeed but still more interesting his awareness of its significance for the life of prayer." (Bamberger, 49)

(DO15) Prayer is the fruit of joy and thanksgiving.

(DO21) Leave your gift before the altar and go be reconciled with your brother.

Our Lord said – and then you shall pray undisturbed. For resentment blinds the reason of the man who prays and casts a cloud over his prayer.

(DO39) It is part of justice that you should pray not only for your own purification but also for that of every man.

(DO 123) Happy is the monk who considers all men as god – after God.

Evagrius shows us that the way to God is through unceasing prayer, ongoing conversion of the heart, and attentiveness of interior movement, and a call to charity and love of neighbor. "Growth in pure prayer [through Evagrian theology] leads to a deepened regard for the dignity of ones fellow man. Theologically this idea is founded on the view of man as the image of God." (Bamberger Footnote 55, p. 75)

III. *Rerum monachalium rationes*

(The causes for Monastic observances and how they compare to stillness.")

This short text is a total of 11 chapters that deal with the practical life of the monastic. In this instruction, Evagrius calls the monk to stillness but always within the context of care for the neighbor.

(RMR 3) And even if you do not have these things, but simply receive the stranger with a good disposition and give him a useful word you will thus be able to procure the reward of hospitality. For it is said: "Better a word than a gift." (Ecc.12:16)

Evagrius again emphasizes the interior change leads to greater love of neighbor.

IV. Letters to Monks (*Ad monachos*)

This letter to monks in monasteries and communities, though not widely known, reflects Evagrian thought in a series of proverbs. "The structure corresponds essentially to the Evagrian schema of spiritual progress cultivating of the virtues of the practical life and the struggle against the thoughts, until the ascetic crosses the threshold...and enters with the help of God, arriving at the contemplation of the Holy Trinity." (Sinkewicz, p.116.)

(AM 3) Faith is the beginning of love; the end of love, knowledge of God.

(AM 9) Better a community of a thousand in charity than a solitary individual companioned by hatred in remote caves.

(AM 14) The person who prays for his enemies will be free of resentment; one who is sparing with his tongue will do his neighbor no injury.

The authentic interior prayer cultivates humility and openness to those in the larger community.

V. Virgins (*Sententiae ad Virginem*)

This text has been scrutinized by scholars and debated about the recipients as well as the intent of the content. Found in multiple languages, it was widely circulated through-

out the ancient world. As in all texts, Evagrius challenges the reader to "Pray without ceasing ... (SV, 5).

And yet again, in parallel texts he continues to remind the reader that charity, letting go of anger, envy and hatred are foundational before any one can cultivate prayer and contemplation to enter in to the Mystery of Gods presence. And critical to formation of these virtues is the ability to guard one's thoughts. His daily practice is to acknowledge, identify and to live virtues in spite of those thoughts, which may assault us.

(SV3) Love your sisters as your mother's daughters... and do not abandon the way of peace.

(SV17) Do not turn your back on the poor in the time of tribulation and oil will not be lacking for your lantern.

(SV29) She who despises a weak sister is also far from Christ.

(SV41) Love discomfits wrath and anger, and gifts assuage grudges.

Integration

Abba Evagrius, little known monk from Pontus, fifth century Cappadocia, wrote prolifically and died young at the age of 53 in the year 399. While his writings were dispersed across the Middle East, much controversy ensued following his death that revolved around the "Great Origen Controversy of the 6th century." As a result, many of his writings were lost until the last few centuries and many of them were placed under pseudonyms though his practices and theories continued to be taught. John Cassian is perhaps best known for adapting Evagrian theology and bringing it to the western world.

Evagrian theology is a three-fold theology rooted in the cultivation of the virtues of faith, hope and love. And Evagrian self examination and depth of prayer is not unlike Ignatian Spiritual practices. Renowned writer and Spiritual Director, John Veltri, SJ, writes: "Through spirituality we learn how to notice Gods personal relationship and communication by paying attention to our interior experiences...We call them spiritual movements ...they happen in prayer and outside the times of prayer..."[14]

Like Evagrian attentiveness, self-awareness is rooted in the human experience of consolation and desolation within our psyche. Unchallenged, humans become buoyed about in a sea of emotionalism with no anchor. Interior attentiveness however is a deeply contemplative and thoroughly practical, socio-implicating spirituality. This is the core of the spirituality of a parish priest. "By the very nature of the presbyteral mission, the spirituality of the priest is contemplative. The priest must study, contemplate and internalize Gods word until it becomes the very fabric of his being...Personal prayer and the active contemplation of the presence of God in daily life are the foundation on which effective preaching rests."(DP, p.6)

To echo Evagrius, the contemplative life leads to mercy and charity and love of others in, with and through God. Evagrius became known for his the depth of his love as

[14] John Veltri, SJ. "Our Images of God Affect How We Relate to Prayer and Life," http://www.jesuits.ca/orientations/image.htm

a spiritual master. "As he grew in purity of heart and attained to the high degree of self-control that is the prerequisite for contemplation, he also grew in charity."(Bamberger, xlvi) Fr. Cozzens states: "that the contemplative life of the priest embraces the people served and indeed the whole world" (DP, p.6)

Conclusion

Spiritual formation in the seminary takes place within the context of the scheduled communal prayer, time for private prayer, liturgy, liturgy of the hours, and is cultivated throughout the week at the seminary. Berg emphasizes the necessity of self-disclosure, which Evagrius states repeatedly in his messages to communities and individuals.

Resistance to self-disclosure is often due to profound, and ultimately, selfish and unholy attachments—even a disordered, selfish and myopic attachment to the hope of priestly ordination itself... Even in the desire for priesthood, the seminarian must learn—existentially, in his own flesh and blood—that "the grain of wheat must fall to the ground and die." He must come interiorly to understand that this encompasses even his very ideal of priesthood." (HR, Berg, 2017).

The Evagrian model of the practice of prayer does not supplant specific times of the day but is incorporated in all activity. Evagrius teaches fearless self-awareness integrated with continuous prayer. Reiterating Berg's message above – resistance to this is due to "unholy attachments. " Evagrius names them and gives practical instruction on refuting them and allowing God's grace to enter.

While the argument may be made this is a "monastic" spirituality and not a practical spiritualty, spiritual masters disagree. Orientalist Jesuit Irenee Hausherr argues against the differentiation between a "monastic" spiritualty and "all others" in a book review in the 1968 Cistercian Quarterly,

Nothing strictly spiritual is proper to the monk as such. The monk makes profession of tending to the spiritual and divination offered to every Christian. (Hausherr. Cistercian Quarterly, 1968).

This all begins with the seminarians commitment to prayer as a non- negotiable. It must be discussed and mentored in healthy spiritual direction relationships with those who have knowledge and experience of profound contemplative conversion. "Personal prayer is the place where I become pregnant with the Word. Ministry is the place where God's word comes to birth in the midst of human realities. While interacting with God's people it grows to maturity inviting me to conversion by its powerful impact on daily life." (DP, Cozzens, p.7)

Berg cites Deacon James Keating," 'without committing to integrate human maturation, spiritual development, intellectual acuity, and pastoral charity within the man himself, a seminary risks simply being a school.' Seminaries must see the formation of the interior man as their central purpose."[15]

[15] Berg, "On Vulnerability."

I propose a practical course should be offered during the first year of the MDiv course, or the "First year of Theology" of the four-year program. Few if any courses are taught in the Masters of Divinity Curriculum on the practical applicable wisdoms of Evagrian spirituality or that of the Desert Fathers and Mothers.

In the classroom context this would take the form of reading and appropriating practical aspects for personal use. For example:

- Teaching on the Evagrian concept of: A**cesis**. (Greek) This concept means **practice or training**, the disciple by which monks sought to live in God. Lived practice of interior examination of thoughts and movements are the foundation.
- Training in cultivating the deep self awareness and reflection in prayer as modeled by the practical application using Evagrian guidelines in a module in the classroom would provide students with the opportunity to engage in some of the materials and then discuss and reflect with in the context of the learning environment.
- Training in the awareness of "the 8 thoughts" and how to refute them.
- Training in the openness to learn to "pray at all times" with specific prayer mantras, psalms, etc. What does this look like for individual spiritualties?
- Training that reinforces this as an integrated concept and not a dualistic spiritualty.

John Chryssavgis states precisely why these treasures of our faith should be incorporated into the seminarian classroom as well as into the seminarians daily practice. "If we are going to be a healing presence in the world, then we need to comprehend our passions. In fact we need to embrace these passions... it is only out of our ongoing woundedness and continual vulnerability that we can learn also to heal...in brief the desert elders are icons of this vulnerability." [16]

[16] Chryssavgis, John. *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*. Bloomington, Ind: World Wisdom, 2008, 37.

Spiritual Formation in a Postsecular Age: a Constructive-Relational Perpsective

by Raymond Studzinski[*]

Forty years ago an international conference in Provence brought together scholars from psychology and theology engaged in studying how people grow toward moral and religious maturity. This group included researchers who had made significant contributions in those years to our understanding of how people develop religiously. In the published papers of that conference was an opening essay by William R. Rogers, a professor at Harvard Divinity School, whose concern was bringing together disciplinary contributions in a way that enriched our understanding of religious and moral development.[1] He advocated what he called a constructive-relational methodology, a method which respected the diverse approaches of various disciplines but was able to bring them together in such a way that they brought new light on the phenomena of religious experience. While his label for his recommended methodology may not have caught on, what he was proposing was embraced in practice by many researchers since that time.[2]

More recently, scholars from theology and psychology have joined together to offer what they call a relational integration of Christian theology and psychology bringing together these two disciplines in a way that values diversity and collaboration.[3] Today

[*] Raymond Studzinski, O.S.B., teaches in the areas of religious development and spirituality in the School of Theology and Religious Studies at The Catholic University of America, Washington, DC; *studzinski@cua.edu*

[1] William R. Rogers, "Ínterdisciplinary Approaches to Moral and Religious Developmwent: A Critical Overview" in *Toward Moral and Religious Maturity,* The First International Conference on Moral and Religious Development, 12-50 (Morristown, NJ: Silver Burdett, 1980).

[2] See, for instance, John McDargh, *Psychoanalytic Object Relations and the Study of Religion: On Faith and the Imaging of God* (Lanham, MD: University Press of America, 1983); Thomas M. Crisp, Steven L. Porter, and Gregg A. Ten Elshop, eds., *Psychology and Spiritual Formation in Dialogue: Moral and Spiritual Change in Christian Perspective* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2019); and F. LeRon Shults and Steven J. Sandage, *Transforming Spirituality: Integrating Theology and Psychology* (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2006).

[3] Steven J. Sandage and Jeannine K. Brown, *Relational Integration of Psychology and Christian Theology: Theory, Research, and Practice* (New York: Routledge, 2018). See also Don S. Browning, *Revising Christian Humanism: The New Conversation on Spirituality, Theology, and Psychology* (Minneapolis: Fortress Press, 2010).

not only theology and psychology but other disciplines such as philosophy, anthropology, and sociology are used to help us arrive at a clearer sense of how spiritual maturation comes about. A constructive-relational approach allows each discipline to keep a sharp focus on the phenomenon or experience under investigation and offer its interpretation that can then be related to interpretations from other disciplines. Dialogue among disciplines on the topic of spiritual formation, the process by which an individual's relationships to God, self and others deepen, seeks to understand more precisely how change in outlook and lifestyle comes about.

In what follows I want to draw from a variety of disciplines to indicate how together they illuminate what issues spiritual formation needs to address today as well as indicating some spiritual practices which facilitate a transformational process. Together they give us a holistic vision of what is needed for an effective program of spiritual formation. While some insights are new, others come from venerable spiritual traditions and suggest practices and approaches which we can retrieve from the past.

Understanding of the challenges facing any program of spiritual formation is sharpened by taking seriously the analysis of contemporary culture such as that offered by the philosopher Charles Taylor. It is Taylor who presses us to consider seriously the taken-for granted way of looking at life and reality which we absorb from the culture we inhabit. In *A Secular Age* he draws attention to how people today imagine differently about life and entertain perspectives which other ages would not have countenanced. Whereas medieval people would have taken belief in God for granted, today individuals consider belief in God optional. Taylor provides a detailed analysis of how this evolution has come about.[4] The focus today, Taylor observes, is on the here and now, the immanent, and no longer is there interest in or concern about the transcendent. The human person seen previously as a "porous self" open to the influence of the sacred has given way to the "buffered self" closed off and safe in its own interiority.[5] In an earlier work, Taylor notes how people today must deal with conflicting frameworks for understanding what is good and worth pursuing. Establishing personal identity involves taking a stand on moral and spiritual matters and typically making use of a framework from the community to which people are connected. However, in modern culture there has developed the sense that one's identity is individually crafted in which one leaves behind those community connections to identify with one's own select group of like-minded individuals.[6] All this leads Robert Leavitt to observe: "Modern identity, for Charles Taylor, is essentially agonistic ."[7]

This arduous search for personal identity occurs now in a postsecular age in which the religious point of view is not vanquished and still has relevance and pull for some.

[4] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007). For a guide to Taylor's thought, see James K. A. Smith, *How (not) to Be Secular: Reading Charles Taylor* (Grand Rapids, MI: Eerdmans. 2014).

[5] Taylor, *A Secular Age*, 35-43; 539-593.

[6] Charles Taylor, *The Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 26-28.

[7] Robert F. Leavitt, *The Truth Will Make You Free: The New Evangelization for a Secular Age* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2019), 182.

As Michele Dillon has observed: "A post-secular consciousness recognizes that while secularization is the settled reality, religion has public relevance and culturally useful resources for addressing contemporary social ills."[8] Taylor draws attention to the hold that the secular with its emphasis on immanence and exclusive humanism has on us that makes believing more difficult. The grip of the secular over people's minds and hearts has to do with the way they begin to construe the world around them and themselves in it. Taylor refers to this construal as a "social imaginary." This imaginary has to do with "the way ordinary people 'imagine' their social surroundings, and this is not expressed in theoretical terms, but is carried in images, stories, and legends."[9] What is helpful in Taylor's analysis is the role he assigns to practices in communicating the basic understanding embedded in the social imaginary. "It is the practice that carries the understanding." The understanding passed on to us in the practice gives us "a wider grasp of our whole predicament: how we stand to each other, how we got to where we are, how we relate to other groups, and so on." [10]

James K. A. Smith, building on Taylor's probing of our secular age and his attending to changing social imaginaries, argues for the role of practices in shaping our identity and imparting the social imaginary. He wants to very much leave behind the Enlightenment's dominant focus on reason and gives prominence to the body as a source for knowing. For him practices engage the body. He suggests that "we would do well to see religion as an 'understanding' or 'social imaginary' that is carried in rituals and practice inscribed through bodily practices."[11] Of course, he also allows for the fact that there are "secular" practices that are identity-forming and inscribe in those who engage in them a particular, normative "secular" vision of what is ultimate. When we are concerned about Christian formation in a post-secular world, we need to attend to practices which are identity-constituting and mark practitioners as Christians ultimately committed to love.[12]

Michel Foucault, philosopher and social theorist, advanced understanding of practices such as found in monasticism by identifying them as technologies of the self, as disciplines which shaped and formed the self toward its true identity.[13] Foucault reminds us that we often know why we do what we do but are unaware of what we do does. In other words, we value and commit ourselves to formative practices but how they form us spiritually is not always clear to us. Talal Asad, an anthropologist, building on Foucault's work, has approached monastic practices as ascetic rituals with the ex-

[8] Michele Dillon, *Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 7.

[9] Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), 23.

[10] Taylor. *Modern Social Imaginaries*, 25.

[11] James K.A. Smith, "Secular Liturgies and the Prospects for a 'Post-Secular' Sociology of Religion," in *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society,* ed. Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen (New York: New York University Press, 2012), 174.

[12] Smith, "Secular Liturgies," 175.

[13] See Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, eds., *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (Amherst, MA: Univerisity of Massachusetts Press, 1988).

plicit aim of creating a monastic identity.[14] Although Asad prefers to use the word "rites," he intends to refer not only to liturgical actions but to the many other prescribed practices which are found in monastic life. In discussing monastic practices, Asad emphasizes not only the renunciation of one's own will and the sinful self that happens but also the reorientation of desires in the new self which emerges.

For Asad these practices are like other activities which only need to be properly executed according to some set pattern. Ascetic rites and practices such as confession to an elder are not to be deciphered, probed for their meaning, but executed.[15] In the process the person acquires a skill much as does the pianist who learns to play a concert piece. In the case of monastic practices what is acquired are certain ways of feeling and acting that are inscribed into the very physical being of the monk or nun much as a pianist's hands through practice acquire the ability to play the musical piece.[16]

As Asad continues his analysis, he notes that these practices were learned and virtues acquired by following saintly examples. With these established models of excellence in mind, the individual would endeavor not only to carry out the practice as aptly as possible, but also seek to fashion a self most in accord with those models. This was all part of the training of a Christian self in which outer behavior and inner attitude were to be in harmony.[17]

Sergey Horujy, a theoretical physicist and Russian orthodox theologian, has done a thorough analysis and critique of Foucault's approach to technologies or practices of the self but then has moved on to do a more extended investigation of such practices as found in Eastern monasticism and especially in the hesychastic movement. He is concerned with showing how in contrast to Foucault's focus on Christian technologies as leading primarily to self-renunciation one finds in Christianity that practices really are aimed at the emergence of a new self. Horujy, rather than looking at the person as an autonomous, self-centered subject, chooses on the basis of hesychast experience to see the self as empowered by energies to open, to unlock itself in an openness toward the divine Other.[18] In the end a new sense of self emerges out of the communion with the divine Other.

Horujy thinks in terms of *theosis,* divinization, and consequently presents a much fuller appreciation of the role of technologies or practices in the spiritual quest. It is in the light of practices which he found as central to early monasticism and developed in hesychasm, such as the Jesus prayer, that Horujy articulates what he calls a "synergic anthropology." In this understanding of the human person, the relationship with the

[14] See Talal Asad, "Pain and Truth in Medieval Christian Ritual," in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Balrimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993), 106-115.

[15] Asad, "Toward a Genealogy of the Concept of Ritual," *Genealogies of Religion,* 61-62.

[16] See ibid,, 75-77 where Asad discusses the insights of Marcel Mauss on the body as the human person's first and most natural instrument; cf. Marcel Mauss, "Body Techniques," in *Sociology and Psychology Essays*, ed. and trans, Ben Brewster (London: Routledge and Kegan Paul, 1979) 95-119, esp, 104.

[17] Asad, "Toward a Genealogy of the Concept of Ritual," 63,

[18] Sergey S. Horujy, *Practices of the Self: Michel Foucault and the Eastern Christian* Discourse, ed. Kristina Stoeckl, trans, Boris Jakim (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 116.

divine Other is of paramount importance. Rather than speaking of technologies of the self or practices of the self, Horujy chooses to speak of spiritual practices which have as their aim facilitating an experience of Christocentric communion with God, a gradual unlocking of the person before God. It is a holistic anthropology where, as was true for Foucault as well, the body is a necessary focus.[19]

As Horujy maps out hesychast practice, he shows a movement up a ladder to a fuller experience of self in relation to God. Horujy attends to what follows the initial step of purification, a gradual entrance into a state of inner stillness or hesychia. With that experience of stillness begins a new construction of a self not attainable by secular strategies, Horujy argues.[20] This entry into stillness is followed by a second step in which an opening up to divine energies, to God's grace occur.[21] The third step on this ladder finds the person transformed. "The human being acquires new capabilities . . . which can be called the *self-surpassing of the individual."*[22]

In his description of the techniques or practices that are part of the second step of spiritual development, Horujy provides us with more detail as to how this movement away from the old self and toward the new self happens. Here in this stage the disciple is guided to a state of watchfulness. "Watchfulness can be defined as the principle of the concentrated and sharply directed vigilance of the consciousness." [23] Horujy describes it further as "an act of intellectual scrutiny in which the consciousness concentrates itself on a particular experiential content and focuses on it."[24] However, this watchfulness is complemented by a more important technology. "This is," Horujy says, "the famous *Attention-Prayer* coupling and it is considered to be the key to all the practice."[25] Prayer is the experience of communion with God that evolves into an unceasing prayer as one continues in the practice. This prayer "is maintained by 'attention,' or more precisely by the modus of watchfulness, which through the intentional focusing on it, vigilantly guards the space of prayer against the intrusion of 'thoughts.'"[26]

Although not making reference to Horujy's work, Inbar Graiver has done an impressive study of the monastic practice of attentiveness to God in which the monastic seeker tries to focus attention solely on God. In her *Asceticism of the Mind: Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism,* she turns to cognitive science and neuroscience and constructively relates recent findings in those disciplines in such a way that one gains a better understanding of ancient Christian monasticism and its ascetic practices and the relevance of such practices for today. The training of the

[19] Horujy, 100-101.

[20] Horujy, 104-105.

[21] See Kristina Stoeckl, introduction to *Practices of the Self and Spiritual Practices,* by Sergey S. Horujy, xiii.

[22] Horujy, 106.

[23] Horujy, 112.

[24] Horujy. 112.

[25] Horujy, 113.

[26] Horujy. 113.

mind and purifying of attention, Graiver argues, "assisted Christian ascetics in the process of creating new psychological capacities and exceptional cognitive skills."[27]

This monastic program of spiritual formation had as its goal the transformation of the self and Graiver credits Foucault with giving emphasis to this dimension of ascetic practice through his designating such practices as technologies of the self. Fidelity to the various practices brought change in the way the world was viewed and the way social relations and subjectivity were understood. Part of the method employed in the desert of Egypt, Sinai, and Gaza was to present monastic seekers by way of various monastic writings and addresses with a model of an ideal self with an inner unity that allowed a whole-hearted focus on God in contemplation. But in addition to presenting that ideal self, the ancient monastic elders would also describe the empirical self that the individual experienced now with its instability and lack of focus.[28]

Throughout her study Graiver relates descriptions of mental states from monastic figures such as John Cassian with parallel, although at times quite different, accounts from the likes of William James. She notes that for James the inner world of the mind is quite distinct from the outer world of reality whereas for monastic theologians the world and mind are much more intertwined, perhaps illustrating what Charles Taylor refers to as the "porous self" that stands in sharp contrast to the "buffered self" experienced today.[29] In the monastic context mind wandering was the phenomenon of the fallen mind being swept along by various thoughts and emotions and hence moving farther away from God. Paying attention to God required bringing back the wandering mind and fighting demonic influences which were luring them away from God.[30] The spiritual formation program in ancient monasticism included remedies to be used to deal with afflictive thoughts. Important among these healing strategies was confession , the sharing with an elder. Graiver has paid close attention to how these revelations of struggle were expressed in words to the elder, as recorded in various collections of the Sayings of the Desert Elders.[31] She observes how the expression "the thought tells me" is found within these confessions and comments: "By externalizing thoughts and construing experience of thinking as removed from the self, [these linguistic constructions] enabled Christian monks to distance themselves from certain thoughts and feelings, rather than being identified with or defined by them."[32] Such a way of speaking promoted healing as it depersonalized such thoughts and enabled the person inflicted with them to simply dismiss them.

Graiver ends her book commenting on the optimistic vision for human transformation which emerges out the ancient monastic literature and which finds support in con-

[27] Inbar Graiver, *Asceticism of the Mind: Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2018), 2.

[28] Graiver, 34.

[29] Graiver, 61, 69.

[30] Graiver, 92-95.

[31] See *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, trans. Benedicta Ward (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1975); and *The Desert Fathers: Sayings of the Early Christian Monks*, trans. Benedicta Ward (London: Penguin Books, 2003).

[32] Graiver, 173.

temporary neuroscience and then points to the more to be done: "The vast potential for transdisciplinary dialogue across history, theology, psychology, and the cognitive sciences remains to be explored."[33]

Another recent work which takes seriously the dialogue between spiritual theology and other disciplines for illuminating issues in contemporary spiritual formation is Stephanie Arel's *Affect Theory, Shame, and Christian Formation.*[34] As the title suggests, Arel wants to address the deleterious effect shame has on spiritual development and employs affect theory as put forth by Silvan Tomkins. However, she first points out how shame is often overlooked or obscured by people's concerns about sin and guilt. But as long as shame is buried or interred, it blocks good relationships with others and with God. It is only when it is faced directly and named, that real healing occurs and severed relationships mended.

Arel points out that shame is a normal part of life where moments of enjoyment or interest are not uncommonly interrupted by an affect that works as an impediment to those positive feelings. We may be enjoying something that is socially inappropriate and everything is fine until another person walks into the room and we feel ashamed. That is how shame works. The shame that is more painful is the kind that suggests there is something defective about us at our core or something radically wanting. Such shame experiences get stored in our bodies. Arel turns to Pierre Bourdieu's concept of *habitus* and Tomkins' script theory to show how shame becomes pervasive in people's lives.[35] "Inscribed on the body, shame as a *habitus* constitutes a system of dispositions related to a person's being and doing in the world."[36] We soon develop in light of past experience a shame script that governs our behavior and helps us to manage the affect. For instance, one might adopt a script of avoidance of various social situations where some painful self-revelation might occur.

Especially valuable in Arel's discussion of shame is her consideration of how ritual and empathy are at the service of healing. The ritual Arel chooses to examine is the imposition of ashes on Ash Wednesday. What she sees as significant is the touch occuring as the minister traces a cross with ashes on a forehead. In presenting oneself for ashes, the recipient is already indicating their shameful state of having in some way severed a vital relationship with the Lord. But the touch ameliorates the shame and draws the individual back into a saving contact with the Lord and the community similarly signed with ashen crosses. "Yet, while the ashes mark the lonely sinner of the Christian tradition, inherent in this practice, the promise of new life also persists — that is a renewed life into a community of those similarly marked."[37] In a final section of her

[33] Graiver, 197.

[34] Stephanie N. Arel, *Affect Theory, Shame, and Christian Formation* (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2016)

[35] See Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 72-95; and Silvan Tomkins, "Script Theory: Differential Magnification of Affects," *Nebraska Symposium on Motivation* 26 (1979): 211-221.

[36] Arel, 50.

[37] Arel, 144.

work, Arel writes about empathic engagement. Empathy, she will argue following Edith Stein, helps heal the wounds shame has caused.[38] "Named and embraced, shame increases empathic connection and fosters the ability for a more integrated participation in Christian life: when the shamed part of the self is not damned, it is free to engage in relationships, exposing vulnerability, flesh, and humanness."[39]

To constructively relate contributions from disciplines as diverse as philosophy, anthropology, sociology, psychology, neuroscience and theology such as I have reviewed enables us to have a clearer sense of what should be the focus of a spiritual formation program in our postsecular age. Perhaps, such interrelating is another way of responding to the Gospel ideal: "Every scribe who has been instructed in the kingdom of heaven is like the head of a household who brings from his storehouse both the new and the old" (Mt 13:52 NAB).

[38] See Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, trans. Waltraut Stein (Washington, DC: ICS Publications, 1989).

[39] Arel, 184.

Sentimenti ed emozioni nella Sacra Scrittura: un metodo storico-critico per lo studio della spiritualità

di David Volgger[*]

1. Introduzione

Lo spiritualogo Gilberto Cavazos-Gonzalez spiega nelle sue cinque maniere di comprendere la spiritualità che essere umano vuol dire essere spirituale perche ogni persona è composto di corpo, anima e spirito. Questo spirito si esprime in sentimenti ed emozioni che lo portano ad agire e esprimersi.[1]

I sentimenti e le emozioni sono esperienze importanti che riguardano anche i cristiani e le cristiane nella loro esperienza religiosa, specialmente nella loro pietà popolare. Pertanto, è inevitabile riflettere teologicamente su i sentimenti e l'emozioni nello studio della spiritualità e della teologia spirituale. Includendo in questa riflessione le testimonianze religiose della Bibbia (AT e NT), si dovrebbe notare che queste testimonianze provengono da diverse epoche del passato e quindi non devono necessariamente corrispondere alla nostra esperienza odierna. L'esame successivo è quindi diviso in una parte sincronica e una parte diacronica. Prima di tutto, deve essere chiarito se i sentimenti e le emozioni sono costruiti in un modo specifico secondo la lingua, la cultura e l'età di una persona. Dobbiamo quindi indagare su come la costruzione di sentimenti ed emozioni di oggi si relaziona con i testi antichi della Bibbia. È solo a seguito di questa sensibilità storico-critica che diventa possibile interpretare adeguatamente le esperienze di sentimenti o emozioni nell'antica cultura del Vicino Oriente, di cui fanno parte i testi biblici.

2. Uso differente dei termini "emozione" e "sentimento" nelle lingue e nelle culture del nostro mondo occidentale

I due termini "emozione" e "sentimento" si trovano nella maggior parte delle lingue europee, ma sono usati in modo diverso:

[*] Prof. Dr. David Volgger ofm, Professore ordinario di Teologia Biblica presso la Pontificia Università *Antonianum* (PUA); *volgger@libero.it*

[1] Cf. Gilberto Cavazos-Gonzalez, "Il metodo socio-spirituale per lo studio dei classici spirituali" in *Mysterion* 8.2 (2015), 206-216.

In inglese, il concetto "emozione" secondo Anna Wierzbicka[2] include necessariamente la combinazione delle seguenti tre componenti: «feeling something; thinking something; and: having something happen inside one´s body (sentire qualcosa; pensare qualcosa; e: avere qualcosa che accade nel proprio corpo).»[3] Di conseguenza, una persona di madrelingua inglese accetta la frase „a feeling of hunger (un sentimento di fame)", ma non la frase ** „an emotion of hunger (un'emozione di fame)" perché il sentimento di fame non è associato alla componente di „thinking something", vale a dire: Una persona sperimenta la sensazione di fame senza pensarci espressamente.

Una persona di madrelingua inglese accetta quindi la frase "a feeling of loneliness (un sentimento di solitudine)", ma non la frase ** "an emotion of loneliness (un'emozione di solitudine)", perché la percezione della solitudine comunque include la componente di "thinking something (pensare qualcosa)", ma non è automaticamente accompagnato da un evento fisico come per esempio l'aumento della pressione sanguigna.

È caratteristico della lingua tedesca che all'origine non aveva la parola "Emotion (emozione)" ma solo la parola "Gefühl (sentimento)". Una persona di madrelingua tedesca non distingue tra sentimenti basati sul pensiero e sul corpo. In entrambi i casi usa la parola "Gefühl (sentimento)". Accetta quindi entrambe le frasi: "Gefühl von Hunger (Hungergefühl) (sentimento di fame)" e "Gefühl von Einsamkeit (Einsamkeitsgefühl) (sentimento di solitudine)".[4]

In francese, tuttavia, il concetto di "sentiment (sentimento)" include esattamente due componenti: «a feeling and a thought (una sensazione / un sentimento e un pensiero).»[5]

Una persona di madrelingua francese accetta quindi la frase " un sentiment de honte (un sentimento di vergogna)", ma non ** "un sentiment de faim (un sentimento di fame)". Lo stesso vale per la lingua italiana e per i suoi due termini "sentimento" e "emozione".

Conclusione: Questi esempi di lingue diverse mostrano che l'uso dei concetti "emozione" o "sentimento" dipende dalla lingua e dalla cultura. È quindi necessario analizzare esattamente come una lingua, una cultura utilizza i rispettivi termini.

3. Emozioni e la ricerca psicologica

La ricerca psicologica è un altro modo di affrontare scientificamente il tema delle "emozioni e sentimenti". Quest'approccio di solito è fatto in congiunzione con le discipline di "biologia (biologia evolutiva)" e "ricerca del cervello". Lo psicologo e psicoterapeuta italiano Davide Ceridono suggerisce dietro influsso di Charles Darwin (1872/

[2] Cf. Anna Wierzbicka, *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals* (Cambridge: University Press, 1999).

[3] Wierzbicka, *Emotions Across Languages and Cultures*, 2.

[4] Cf. Wierzbicka, *Emotions Across Languages and Cultures*, 2.

[5] Wierzbicka, *Emotions Across Languages and Cultures*, 2.

2012) e Robert Plutchik (1995)[6] la seguente definizione per il termine „emozione“: «Le emozioni sono meccanismi comunicativi e di sopravvivenza, con base genetica, fondati su adattamenti evolutivi.»[7] Con altre parole: «… le emozioni si possono definire come risposte complesse [e rapide[8]] che preparano all'azione nei confronti di eventi che potenzialmente o nella realtà frustrano o soddisfano interessi rilevanti.»[9]

Di seguito Ceridono distingue tre aspetti funzionali a proposito delle emozioni:

> «a) la valutazione della rilevanza dell'evento-stimolo in relazione ai bisogni, ai piani, alle preferenze dell'individuo;
>
> b) la preparazione psicologica e fisiologica dell'individuo per affrontare adeguatamente l'evento-stimolo;
>
> c) la comunicazione/segnalazione da parte dell'individuo nei confronti dell'ambiente circostante del proprio stato interiore, delle proprie reazioni.»[10]

Tutti e tre gli aspetti richiamano immediatamente le precedenti riflessioni sull'uso dei concetti di "sentimento" e "emozione" nelle diverse lingue e culture. Anche lì abbiamo già riscontrato distinzioni quali: valutazione (cf. basato sul pensare), preparazione fisiologica, reazione (cf. impatto fisico).

Lo psicologo e psicoterapeuta Ceridono analizza inoltre le emozioni umane sullo sfondo della costituzione dell'individuo moderno, cioè nel contesto dell'identità psicologica: «Per quanto concerne l'identità psicologica, le emozioni contribuiscono innanzitutto alla formazione del Sé.» Da psicologo Ceridono è quindi interessato allo sviluppo della personalità dai primi mesi di vita: « … nei primi mesi di vita del bambino le emozioni sono una componente della costruzione del Sé nucleare, ossia del senso di essere un'unità fisica separata, compatta, provvista di confini, con un senso di essere agenti e dotati di affettività e continuità temporale. … Nel periodo dell'individuazione a cavallo tra il primo e il secondo anno di vita le emozioni partecipano alla costruzione del senso di un Sé soggettivo …, ossia che la propria vita soggettiva, contenuti della propria mente e sentimenti, può essere condivisa con un altro.»[11]

Conclusione: Dopo aver analizzato i termini "sentimento" e "emozione" in varie lingue Europee e aver notato la loro specificità riguardo alla lingua e cultura, si deve infine aggiungere che le emozioni dipendono anche dallo sviluppo della persona nel corso della propria vita.

[6] Charles Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali. Edizione definitiva*, a cura di Paul Ekman, tradotto da F. Bianchi Bandinelli e I. C. Blum (Torino: Universale Bollati Boringhieri, 3ª ed., 2012/1872); Robert Plutchik, *Psicologia e biologia delle emozioni* (Torino: Bollati Boringhieri, 1995).

[7] Davide Ceridono, "Sviluppo delle competenze emozionali e prevenzione della psicopatologia", in Atti del Convegno Nazionale di Analisi Transazionale SIAT 1998, Torino 23-25 Aprile, (Roma: SIAT, 1998), 41.

[8] L'aggettivo "rapido" si riferisce all'elaborazione di stimoli esterni nel sistema limbico rispetto all'elaborazione di stimoli esterni nel cervello (grande).

[9] Ceridono, "Sviluppo delle competenze emozionali", 42.

[10] Ceridono, "Sviluppo delle competenze emozionali", 42.

[11] Ceridono, "Sviluppo delle competenze emozionali", 42s.

4. Il re Davide - il suo dolore e la sua gioia (2 Sam 19)

L'Antico Testamento parla spesso di diverse emozioni. Tuttavia, secondo le precedenti considerazioni, si dovrebbe ricordare che questi testi antichi sono stati scritti – principalmente – in ebraico e appartengono alla cultura antica del Medio Oriente e di conseguenza non possono essere facilmente trasferiti alla cultura moderna dell'occidente. Diventerà evidente che le differenze tra queste due culture in termini di emozioni possono essere ricondotte a due modelli diversi d'antropologia. A questo proposito vorrei analizzare nel seguente paragrafo la narrazione di 2 Sam 19,1-9.

L'inizio del brano 2 Sam 19,1-9 presuppone che il re Davide abbia appreso della morte di suo figlio Assalonne (cf. 2 Sam 18,6-32). In 2 Sam 19,1s si legge: «(1) Allora il re fu scosso da un tremito, salì al piano di sopra della porta e pianse; diceva andandosene: «Figlio mio Assalonne! Figlio mio, figlio mio Assalonne! Fossi morto io invece di te, Assalonne, figlio mio, figlio mio!» (2) Fu riferito a Ioab: «Ecco, il re piange e fa lutto per Assalonne».» Il re Davide si lamenta e piange per il suo figlio Assalonne, che è caduto in battaglia.[12] Il lutto per una persona, specialmente per un familiare (ecc.) è un'emozione (primaria) e il pianto è l'espressione visibile di quell'emozione.[13] L'emozione del re David colpisce anche i suoi soldati, come sottolinea 2 Sam 19,4: «Il popolo in quel giorno rientrò in città furtivamente, come avrebbe fatto gente vergognosa per essere fuggita durante la battaglia.»

Tuttavia, questo comportamento contraddice il successo ottenuto dai soldati contro il ribelle Assalonne e i suoi combattenti. Pertanto, il comandante di Davide, Ioab, rimprovera il re con le parole (2 Sam 19,7): «perché ami quelli che ti odiano e odii quelli che ti amano. Infatti, oggi tu mostri chiaramente che capi e servi per te non contano nulla; ora io ho capito che, se Assalonne fosse vivo e noi quest'oggi fossimo tutti morti, questa sarebbe una cosa giusta ai tuoi occhi.»[14]

Secondo il parere del comandante Ioab, Davide non dovrebbe ritirarsi dai soldati piangendo e lamentandosi, ma dovrebbe andare incontro a loro nella porta della città rivolgendo loro qualche parola di apprezzamento. Ioab allora chiede a Davide di condividere la gioia con i soldati sul successo militare. Soltanto in questo modo Davide può

[12] Secondo 2 Sam 1, il re Davide non solo piange per il suo amico fedele Giònata, figlio di Saul, ma anche per il suo padre Saul, il re d'Israele, che l'ha spesso aggredito in modo ostile. Il dolore per Saul è probabilmente legato al suo status di re unto da parte di Dio. In 2 Sam 4,11, Davide spiega l'eliminazione degli assassini di Is-Bàal, figlio di Saul e successore di Saul nella dinastia reale d'Israele (cf. 2 Sam 2,8-10), per aver agito spietatamente contro un uomo giusto.

[13] Ci sono anche delle emozioni secondarie che derivano dalla mescolanza di due o più emozioni primarie: la delusione è per es. una mescolanza di sorpresa e tristezza. Cf. Ceridono, "Sviluppo delle competenze emozionali", 42.

[14] Ioab uccise Assalonne quando rimase impigliato con i suoi capelli tra i rami di un albero (cf. 2 Sam 18,14). Ha così rotto il comando esplicito del re Davide di risparmiare il figlio Assalonne nella battaglia (cf. 2 Sam 18,5.11-13). Il fatto che David non punisca il suo comandante Ioab (cf. 2 Sam 1,15: David fa uccidere davanti ai suoi occhi un amalecita che ha ucciso Saul, l'unto re d'Israele e il nemico di David) potrebbe essere correlato al fatto che Assalonne non è l'unto di Dio. - Secondo 1.2 Sam, David risparmia spesso il suo nemico Saul (cf. 1 Sam 24 e 26). La ragione è di nuovo che Saul è il re d'Israele divinamente unto.

rimanere re in Israele. Il racconto di 2 Sam 19,1-9 finisce, infatti, con l'affermazione che il re si alzò e si sedette "sulla" porta (della città) (cf. 2 Sam 19,9).

Cosa dovrebbe notare un lettore della cultura moderna occidentale in questa narrazione? Cosa dovrebbe addirittura dispiacergli? È certamente sorprendente quanto rapidamente Davide cambi dal dolore a causa di suo figlio Assalonne morto in battaglia alla gioia per la vittoria sulla rivolta. Dal punto di vista odierna si potrebbe sospettare che il comportamento di Davide indichi un personaggio freddo e calcolatore che sacrifica i sentimenti privati (il suo dolore) per considerazioni politiche (la continuità del potere reale). È vero che Davide sottomette le sue emozioni da padre al ragionamento politico da re? Ci si potrebbe anche chiedere perché la narrazione 2 Sam 19,1-9 non dica nulla di un conflitto interiore tra Davide come padre da una parte e Davide come re dall'altra. Non dovrebbe questa situazione emotiva portare a tensioni gravi all'interno della persona Davide?

5. L'antropologia antica mediorientale e l'antropologia moderna occidentale

La risposta alla domanda di una possibile dicotomia tra David come padre di Assalonne e come re d'Israele è probabilmente correlata al fatto che la percezione dell'uomo Davide di 2 Sam 19 nella cultura moderna occidentale (cf. l'antropologia moderna) è diversa dalla cultura antica mediorientale (cf. l'antropologia dell'Antico Testamento).

Per la comprensione del concetto di "persona" nella nostra cultura occidentale, Robert A. di Vito nomina quattro caratteristiche centrali:

> 1) «la visione moderna secondo cui la dignità umana è basata sull'autosufficienza e sull'autolimitazione. Entrambi i fini sono raggiunti attraverso la radicale autonomia (distacco) della posizione personale e sociale nel mondo;
>
> 2) la percezione moderna di unità personale e dei confini chiaramente definiti della persona;
>
> 3) la credenza moderna nelle "profondità interiori" (pl.!); e
>
> 4) la moderna convinzione che la nostra umanità si basi su una capacità di azione autonoma e autodeterminata.»[15]

Da questo quadro concettuale, di Vito distingue la costruzione dell'identità personale nell'Antico Testamento:

> «Il soggetto è (1) profondamente radicato nella sua identità sociale o strettamente correlato a esso.
>
> È (2) relativamente decentrato e indefinito in termini di limiti della sua persona.
>
> È (3) relativamente trasparente, coinvolto e incorporato nella vita sociale (in altre parole, manca di tutto ciò che è definito "profondità interiori").

[15] Robert A. Di Vito, "Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität", in *Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* a cura di Bernd Janowski e Kathrin Liess (in Zusammenarbeit mit Niko Zaft), (HBS 59, Freiburg im Breisgau: Herder, 2009), 217.

E infine, è (4) "autentico" proprio nella sua eteronomia, nella sua obbedienza agli altri e nella sua dipendenza dagli altri.»[16]

Queste quattro caratteristiche distintive non vanno intese come opposti assoluti, ma illustrano una diversa ponderazione, classificazione, e gerarchia di valori comuni nella costruzione dell'identità personale.[17]

L'applicazione dei quattro parametri rilevanti al testo 2 Sam 19,1-9 porta alle seguenti conclusioni: Siccome la persona dell'Antico Testamento non conosce alcun punto interiore d'adesione per la sua identità personale, poiché qualcosa come le "profondità interiori" non esistono, una persona è semplicemente il suo ruolo sociale (e non lo gioca), è il suo corpo (e non ce l'ha). L'uomo dell'Antico Testamento è «identificato come un tutto riguardo a quasi tutte le sue facoltà o tutti i suoi organi, o da essi compreso.»[18] Egli «si presenta a noi piuttosto nella sua interezza che nelle sue singole parti.»[19]

Di conseguenza si può affermare per 2 Sam 19,1-9 che il testo presenta la figura di Davide in due ruoli sociali distinti: prima come padre che ha perso il figlio: questo porta all'emozione del dolore e alla sua espressione di lamento. Poi nel suo ruolo sociale come re, per cui è tenuto a riconoscere le azioni dei suoi soldati. Entrambi i ruoli sociali e le loro emozioni riguardanti sono presentati separatamente nel percorso del tempo. Il testo non indica che Davide avrebbe dovuto riflettere questi due ruoli su uno sfondo o punto comune nelle "profondità della propria persona". Entrambi i ruoli sono presentati uno dopo l'altro e la narrazione non affronta un conflitto tra questi due ruoli. Davide non interpreta uno dei ruoli in modo onesto o veramente umano, l'altro invece in conformità a un calcolo del potere politico, ma lui è autentico in entrambi i ruoli senza provocare in se un conflitto interno. (vedi le caratteristiche 1-3).

2 Sam 19,1-9 quindi non nasconde un conflitto nelle profondità interiori di Davide. Nell'immaginazione dell'Antico Testamento è perfettamente congruo parlare prima di Davide e del suo ruolo sociale come padre di Assalonne e poi del suo ruolo come re d'Israele – per di più richiesto dal suo comandante Ioab. Le emozioni corrispondenti "dolore" e "gioia" ovviamente non si scontrano l'una contro l'altra, perché l'antropologia biblica non conosce la "profondità interiore" unificante o un'anima come il punto di fuga di tutte le sensazioni umane. Piuttosto, le emozioni "dolore" e "gioia" stanno nel testo 2 Sam 19,1-9 una a fianco all'altra e costituiscono insieme la persona "Davide" che non gioca semplicemente ognuno di questi ruoli sociali, ma li vive entrambi realmente.

Va anche notato che Davide, senza esitazione, risponde alle parole ammonitrici di Ioab e rende omaggio ai suoi soldati alla porta della città. Si dimostra quindi anche "autentico" nell'obbedienza a Ioab.[20] (vedi le caratteristiche 1 e 4).

[16] Di Vito, "Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität", 217s.
[17] Cf. Di Vito, "Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität", 238.
[18] Di Vito, "Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität", 227.
[19] Di Vito, "Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität", 226.
[20] Se il re Davide non avesse ascoltato Ioab, avrebbe messo in dubbio i suoi sforzi per sedare la ribellione di suo figlio Assalone.

6. Conclusione

Il primo passo metodologico nella nostra indagine ha dimostrato che i sentimenti e le emozioni sono costruiti nelle nostre odierne spiritualità e culture occidentali in modo specifico non solo riguarda alla lingua e la cultura, ma anche all'età di un essere umano. Questo risultato ha suggerito che uno specifico cambiamento nella costruzione di emozioni e sentimenti dovrebbe essere assunto anche per lo sviluppo diacronico delle culture e spiritualità. La dimostrazione di diverse antropologie per l'antica cultura mediorientale (vedi antropologia dell'Antico Testamento) sulle nostre moderne culture e spiritualità occidentali (vedi antropologia moderna) ha finalmente permesso di interpretare la sorprendente costruzione di emozioni del re Davide in 2 Sam 19,1-9 in un modo adeguato e congruo.

Estetica della conversione

*La purezza dello sguardo (*Lauterkeit des Blicks*) della* Weltanschauung *estetica di Romano Guardini come fondamento del discorso metodologico transdisciplinare*

di Yvonne Dohna Schlobitten[*]

1. La teologia estetica e l'estetica teologica

Sembra che l'interesse della ricerca teologica rivolta sia sul senso dell'estetica e dell'arte con la volontà di creare un metodo scientifico transdisciplinare, che sul rapporto di esse con il cristianesimo, si sia accresciuto con la costituzione apostolica *Veritatis Gaudium* di Papa Francesco, la quale ha dato, all'interno di un rinnovamento generale degli studi ecclesiastici[1], un sensibile impulso anche nel favorire lo sviluppo di un nuovo approccio verso questo tema.

Il valore che s'intende riconoscere ed evidenziare del pensiero di Romano Guardini riguarda la sua capacità di offrire risposte alle domande più attuali sul rapporto tra teologia spirituale, estetica e spiritualità cristiana. Si tratta di un rapporto assolutamente funzionale non solo per una formazione etica e umana, ma anche per la formazione scientifica in ambito accademico. La sua visione cattolica del mondo è maturata attraverso la comprensione dell'atto creativo e della sua percezione. Questo comporta una duplice e cruciale domanda: è possibile vedere, ascoltare, toccare e gustare Dio nell'arte?[2] E inoltre: com'è possibile comprendere la promessa biblica secondo cui il "puro di cuore vedrà Dio" nell'ambito di una ricerca metodologica?

Per Hans Urs von Balthasar l'estetica teologica comporta una domanda fondamentale: egli si chiede se "la *Gestalt* dell'evento della salvezza in Gesù Cristo, come Salvatore, possa essere incarnata nella letteratura, nell'arte e nella filosofia"[3], in maniera tale

[*] Yvonne Dohna Schlobitten, Docente di teologia e spiritualità dell'arte ed estetica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.

[1] Una riunione di professori e docenti sul tema "Approfondimento *Veritatis gaudium*" si è tenuto alla Pontificia Università Gregoriana di Roma il 4 giugno 2019.

[2] Cf P. L. Gavrilyuk - S. Coakley, *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge University Press, 2012, vi.

[3] Cf Y. Dohna Schlobitten, «Romano Guardini e la *Weltanschauung* nella creazione artistica. Verso un'antropologia estetica come trasformazione relazionale» in *Humanitas. Rivista Bimestrale di Cultura. Romano Guardini (1885-1968). Un ponte tra due culture*, 2-3 (2019) 389.

che, nella sua teofania, nella Sua auto-manifestazione, Dio, rivelandosi in segni sensibili, udibili e percepibili, si faccia vedere e si lasci conoscere e contemplare dall'uomo nella luce della fede.

Mentre Albert Gerhards si riferisce all'estetica teologica in cui l'atto liturgico è considerato un atto creativo artistico[4], l'estetica del sacro di Romano Guardini muove dall'impostazione opposta, che è il "lasciarsi guardare"[5] e così allude a un'analogia tra l'esperienza estetica, l'esperienza spirituale e la teologia nell'esercizio (*Einübung*) dello sguardo.

Lo sguardo della *Lauterkeit*, annunciato da Guardini nelle sue opere, occupa ingiustamente una posizione marginale negli studi dedicati alla vasta produzione letteraria e filosofica del teologo italo-tedesco. In questa prospettiva, l'estetica del sacro è compresa non come branca della filosofia o come funzione della coscienza, ma come esperienza cognitiva contemplativa. Un'estetica, in altre parole, che ha una relazione privilegiata con il *kultus*, il rito e la "cura"[6]. Ci sembra questo il luogo teorico, inaugurato dall'opera di Guardini, che merita una rinnovata attenzione alla luce di una rilettura integrale delle sue opere.

All'estetica della mistica dell'arte Romano Guardini dedica circa trenta scritti, molti dei quali ancora inesplorati e disponibili solo in lingua tedesca[7]. Lo studio dell'estetica di Guardini si è finora concentrato su alcuni temi settoriali, tra i quali quello della concezione dell'opera d'arte, delle immagini o della relazione tra soggetto e opera d'arte con un approfondimento della dimensione simbolica, simbolico-liturgica, liturgico-sociale o di un'antropologia integrale.

Questa prospettiva a noi sembra molto limitata e riteniamo che questo limite non renda giustizia alla figura, all'opera e al pensiero di uno dei massimi esponenti della teologia liturgica e spirituale del XX secolo.

È doveroso precisare anzitutto che Guardini non utilizza mai l'espressione "estetica del sacro". Da un'indagine approfondita delle sue opere è possibile fare uso di questa espressione come visione sintetica e generale della sua proposta. L'utilizzo dell'aggettivo "sacro" è comunque pertinente con la riflessione guardiniana. Il teologo assume pienamente l'apporto della fenomenologia del sacro dell'epoca, ad esempio il contributo di Rudolf Otto.

[4] Y. Dohna Schlobitten - Albert Gerhards (edd.), *La lotta di Giacobbe, paradigma della creazione artistica. Un'esperienza di formazione integrale su Chiesa, estetica e arte contemporanea*, Cittadella Editrice (in corso di stampa).

[5] Cf Y. Dohna Schlobitten, «Lasciarsi guardare. Antropologia filosofica e teologica dell'arte come preghiera. A partire da Romano Guardini», in *Ignaziana* 21 (2016) 87-108; Ead., «La forma dell'immagine. La formazione liturgica», in *Ikon. Journal of Iconographic Studies* 9 (2016) 375-384; Ead., «Sidival Fila und der Lebensfaden in Guardini», in *Catalogo "Sidival Fila" Kunst-Station Sankt Peter Köln* (2017), 23-26.

[6] Y. Dohna Schlobitten, «La pedagogia artistica dei Gesuiti e l'estetica della pastorale. Vizi contemporanei e guarigione», in *Ignaziana*, *Rivista di ricerca teologica* 16 (2013), 108–145.

[7] Cf. Y. Dohna Schlobitten, «Romano Guardini e la *Weltanschauung* nella creazione artistica. Verso un'antropologia estetica come trasformazione relazionale» in *Humanitas*. *Rivista Bimestrale di Cultura*. *Romano Guardini (1885-1968). Un ponte tra due culture* 2-3 (2019) 389.

2. Il "triangolo" dello sguardo. Lo sguardo dell'artista

È possibile desumere la centralità della riflessione estetica guardiniana anche dalle ricerche che Guardini rivolge ai suoi interessi letterari (Dante e Hölderlin)[8], connessi alla sua propria *forma mentis* artistica.

I primi scritti (i primi in assoluto) del teologo Guardini vertono sull'espressione artistica: *Michelangelo* (1907)[9], *Von der Beschäftigung mit der Kunst* (1912)[10] e poi, il maturo *Über das Wesen des Kunstwerks* (1948)[11]. Molte lettere, indirizzate all'amico Josef Weiger costituiscono il "laboratorio permanente"[12] della sua riflessione estetica. In quel rapporto epistolare sembra già compiutamente rivelarsi la sua visione teologica e liturgica, inerente alla purezza dello sguardo (*Lauterkeit des Blicks*).

Nelle interpretazioni letterarie egli riconosce quel modello di artista-poeta, la cui opera ruota intorno all'autenticità della sua esperienza e intorno alla «purezza con cui l'occhio si rapporta al mondo, alla specifica forza formativa e plasmatrice della produzione artistica»[13]. Emerge così, come per Guardini: «se c'è uno sguardo che tra gli altri è in grado di rispondere all'appello delle cose, di conferire senso e unità alla molteplicità, alla storia, di ristrutturare da prospettive alternative e di riedificare nuovi mondi, questo è lo sguardo dell'artista»[14].

Com'è possibile vedere nel cuore dell'umanità attraverso la sua arte e così "convertirsi" nella conoscenza dell'altro e nella sua cura? L'arte può educare la capacità di "prendersi cura"? Guardini scrive:

> Ma se è venuta fuori una volta — allora è di una tale delicata bellezza, come un miracolo. – Grünewald lo possiede, in Michelangelo e in altri, l'ho trovato. In questi momenti (l'osservatore) guarda in profondità nel cuore dell'uomo; spesso è solo come un debole sorriso che

[8] Cf. O. Tolone, «Introduzione», in R. Guardini, *La Divina Commedia di Dante. I principali concetti filosofici e religiosi (Lezioni)*, in Id., *Opera Omnia* XIX/2, ed. O. Tolone, Morcelliana, Brescia 2012, 31. Si abbia riguardo, in particolare, ai paragrafi dal titolo «Il poeta e l'opera d'arte», 23-26 e «Arte antica e arte moderna: ordine e caos», 29-32.

[9] Michelangelo, *Gedichte und Briefe*, ed. R.A. Guardini, Pan, Berlin 1907.

[10] R.A. Guardini, «Von der Beschäftigung mit der Kunst», in *Akademische Bonifatius-Korrespondenz*, Paderborn, 27 (1912) V, 291-299.

[11] R. Guardini, *Über das Wesen des Kunstwerks*, Wunderlich, Tübingen 1948; più recentemente, Id., *Über das Wesen des Kunstwerks*, Topos, Mainz 2005 e precedentemente in Id., *Romano Guardini. Wurzeln eines großen Lebenswerkes*, voll. 1-4, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 2012-2013. Di questo testo esistono tre diverse traduzioni e quattro diverse edizioni in lingua italiana: R. Guardini, *L'opera d'arte*, Corsia dei Servi, Milano 1954; Id., *L'opera d'arte*, ed. F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 1998; Id., *Discorso sull'opera d'arte*, ed. G. Sommavilla, in Id., *Scritti Filosofici*, voll. 1-2, Fabbri, Milano 1964, 336-354, ripubblicato come monografia in Id., *Discorso sull'opera d'arte*, ed. G. Sommavilla, Liviana, Padova 1970.

[12] Cf H.B. Gerl-Falkowitz, (ed.), *»Ich fühle, daß Großes im Kommen ist«, Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962,* ; tr. it. di Lidia Ripamonti, *Lettere a Joseph Weiger (1908-1962)*, in R. Guardini, *Lettere a Joseph Weiger (1908-1962)*, ed. H.-B. Gerl-Falkovitz, in *Opera Omnia* XXVI/1, Morcelliana, Brescia 2010.

[13] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 40.

[14] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 41.

> svanisce subito. Però se l'avete visto una volta, allora dovete amarlo, con un amore che si prende cura dell'altro (pieno di carità), direi, perché avete visto il bambino, sotto una superficie di ferro[15].

La psicologia educa lo sguardo sulla nostra psiche, le pratiche spirituali educano lo sguardo sulla fede, il *counseling* spirituale educa l'aspetto della rivelazione dialogica. Per Guardini esiste una relazione profonda tra il divenire dell'essere umano, il divenire del mondo e il divenire dell'immagine (*Bildwerdung*). Queste tre dimensioni sono tutte raccolte e riunite nella *Lauterkeit des Blicks*:

> Il vero significato dell'opera viene prima di tutto da Dio. La rivelazione parla dell'avvento del nuovo mondo della condanna e del giudizio. Questo non è possibile dal mondo stesso. Esso (il mondo) rimane sigillato da/in se stesso. È vero che nel mondo ci sono tutte le possibilità: risultati, azioni e un suo superamento... eppure continuano all'interno dell'approccio che chiamiamo esistenza (*Dasein*). Questa non è ancora la cosa reale che cerca il nostro essere più intimo ed in cui ha luogo il compimento della realtà futura. Sappiamo che le cose non sono come dovrebbero essere, ma non possiamo raggiungerle attraverso la scienza o la tecnologia. "L'uomo trascende l'infinito", disse Pascal, ma non riesce a raggiungere se stesso, senza una forza che provenga dalla natura o dalla cultura. Il vero futuro deve "provenire" da Dio al pari del "nuovo paradiso" e della "nuova terra". L'essenza delle cose si manifesta come uomo nuovo (*neuer Mensch*), formato a immagine di Cristo. Questa è la nuova esistenza (*neue Dasein*), dove tutto è aperto e le cose sono nello spazio del cuore (*Herzraum*). L'uomo permette al suo essere di fluire nelle cose. L'arte parla di questa innovazione, senza sapere realmente di che cosa parli. Pertanto il vero rapporto con l'opera d'arte si trasforma in qualcosa di religioso, in quanto deve avvenire l'incontro dell'essere umano creativo con l'oggetto. Entrando nello spazio che si crea, vivo in un mondo più puro. Mentre guardo, sono catturato dal mondo. In me stesso, "il meglio" è invocato e liberato dal legame e dalle pressioni esercitate dall'esistenza quotidiana. Presumo ciò che sono e sento la promessa (*Verheissung*). In parole più precise: una volta sarò nell'ultimo futuro – Quando la realtà del mondo verrà verso il futuro, la mia stessa realtà mi reggerà in esso e diventerà mio[16].

3. Lo sguardo dell'immagine. Il mondo come icona

La sedia di Van Gogh per Guardini è "un'unità del mondo"[17], per raccogliere la totalità dell'esistenza, che vuole significare «l'insieme delle cose, la natura, e l'insieme

[15] H.B. Gerl-Falkowitz, (ed.), *»Ich fühle, daß Großes im Kommen ist«, Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962,* Grünewald Verlag, Mainz 2008, Brief 34, an Josef Weiger, 2.11.1913, «*Und an solchen Stellen schaut man dem Menschen tief ins Herz hinein; oft ists nur wie ein leises Lächeln, das vorüberhuscht, und bald ist die Stirn wieder finster; der Mund hart! Hat man es aber einmal gesehen, dann muß man ihn lieb haben, mit einer, fast möcht' ich sagen, sorgenden Liebe, dann hat man das Kind gesehen, unter dem schweren Panzer*»; ed. it. R. Guardini, *Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, ed. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Opera Omnia* XXVI/1, Lettera 34 del 2 novembre 1913, Friburgo, Morcelliana, Brescia 2010, 135, cit. in Y. Dohna Schlobitten, «Lasciarsi guardare. Antropologia filosofica e teologica dell'arte come preghiera. A partire da Romano Guardini», in *Ignaziana* 21 (2016) 97.

[16] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 35.

[17] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 43.

della vita umana, la storia, ambedue vitali in un tutt'uno»[18]; nello sguardo il frammento (noi) e il frammento (mondo) si uniscono.

In quest'opera si fondono due tipologie– altrimenti distinte nel Medioevo – d'immagini: l'icona e il ciclo narrativo[19]. Ciascuna di esse corrisponde a una concezione teologica, filosofico-estetica e iconografica diversa dello sguardo.

Le narrazioni pittoriche erano semplici rappresentazioni di eventi passati, riportati dalle Scritture, spesso accompagnati da un testo. Lo spettatore ne è diventato un testimone oculare. Il Concilio di Trento confermò la stretta simbiosi tra immagine e testo e impose all'artista una riproduzione della narrazione fedele al testo biblico.

Invece, è bene comprendere che lo spettatore «guarda attraverso l'icona, perché l'adorazione data all'immagine è trasferita al suo archetipo, e chiunque prega l'icona in realtà sta pregando chi rappresenta l'icona»[20].

In seguito, si sono sviluppati nuovi spazi estetici di esperienza. Ad esempio il celebre discorso che descrive la "Seconda Conversione" di Santa Teresa d'Avila di fronte a un dipinto, mostra un'intimità assoluta con l'opera[21]. Questo vuol dire che lo spettatore parla con essa come se essa rappresentasse una persona. Santa Teresa riconosce il dono di Dio nella forma dell'immagine e percepisce la dimensione pedagogica estetica dell'immagine.

Negli *Acta Sanctorum* si legge che il ritratto pittorico di Sant'Ignazio in realtà non lo rappresenti. Sembra che un dipinto non sia in grado di rappresentare la "mutevole" interiorità ignaziana. Invece la *vera effigie* è piuttosto il suo lavoro spirituale, fatto di ritiri e di costituzioni scritte. Le "effigi reali" non sono il riflesso di una singola percezione sensoriale, ma la somma di molte esperienze o la raccolta di una moltitudine di ricordi delle persone in frequente contatto personale con ciò che è mostrato[22]. Così la forma nel ritratto può essere sperimentata solo in un'azione spirituale vivente.

4. Lo sguardo dell'osservatore. Ermeneutica triadica

In questi esempi i confini tra icona e immagini narrative sono sfocati. Guardini parlò di questa soglia nei termini della "religiosità di un'opera d'arte". Guardini scrive "non vuoi una completa conoscenza condivisa di questo o quel tipo di arte o periodo, ma vuoi davvero sapere cosa hai scelto, penetrarlo e diventare un buon amico; uno che è amato (*Liebhaber*)"[23].

[18] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 25.

[19] H. Kessler, *Spiritual Seeing. Picturing God's Invisibility in Medieval Art,* University of Pennsylvania Press, 2000, 25.

[20] H. Kessler, *Spiritual Seeing*, 20.

[21] M. Frohlich, «Teresa of Avila's Evolving Practices of 'Representing' Christ in Prayer», in H. Eifring, ed., *Meditation in Judaism, Christianity, and Islam. Cultural Histories,* Bloomsbury 2013, 137-151.

[22] N. Niedermeier, «Die ersten Porträts der Beati und Santi moderni. Porträtähnlichkeit in nachtridentinischer Zeit», in *Jesuitica* 2019 (56) 56; Ead., «The Artist's Memory. The vera effigies of Ignatius of Loyola», in *Le immagini vive. Horti Hesperidum. Studi di storia del collezionismo e della storiografia artistica*, fascicolo II, tomo I, Università Tor Vergata, Roma 2015.

[23] R.A. Guardini, «Von der Beschäftigung mit der Kunst», 294.

L'esegesi spirituale dell'immagine dovrebbe essere intesa come una relazione ermeneutica e quindi *dialogica*, perché essa è percepita fenomenologicamente. Guardini sviluppa un dinamismo triadico ispirato da Bonaventura[24], in cui la *poiesis* e l'*aisthesis* sono legate insieme all'autocritica dell'opera d'arte.

La triade è così costituita: 1) L'*artista*: la "coscienza delle cose": "il pittore che afferra l'essenza delle cose, si afferra veramente"[25]; 2) L'*opera d'arte*: l'"unità dell'esistenza": "Ma c'è di più, sebbene ogni rappresentazione sia focalizzata su un frammento del mondo, l'artista percepisce e crea qualcosa di misterioso, un potere, che è il potere di creare un'unità dai frammenti stessi, riuscendo a dare un senso all'unità dell'esistenza"[26]; 3) L'*osservatore*: entrare in questa relazione incontra questa "unità"[27].

In tal modo Guardini evita il pericolo legato alla comprensione del processo di riconoscimento estetico come «ideale di auto-riflessione perfetta» e come «vita o esperienza perfetta»[28]; in cui l'essere e la conoscenza sono giustapposti nel senso di una relazione soggetto-oggetto, a seconda di come una delle due parti alteri lo "spostamento di pesi" entro la relazione tra l'osservatore, il lavoro (*poiesis*) e l'artista e quindi si incontri solo in una relazione esterna ed entro la struttura *triadica* interna all'opera d'arte, in cui vi è il riconoscimento estetico e la conoscenza teologica. La significatività della cognizione estetica e la sua relazione con la realtà sono condivise, perché Dio si rivela e si manifesta in forme percepibili all'interno della creazione[29]. Ritroviamo questo pensiero anche nella recente enciclica *Laudato si'*. La teologia, come riflesso della rivelazione di Dio e della fede, deve coinvolgere in modo esplicito e implicito il processo di cognizione estetica come accesso significativo alla realtà: è la Rivelazione che fornisce una risposta a questa esigenza insieme immanente e trascendente dell'*Anschauung*. Il *punto* di appoggio da cui guardare a distanza il mondo senza perdere il rapporto con il mondo è costituito dalla persona di Cristo. Su questo punto Guardini è chiaro e determinato:

> Affermare che di fatto la storia dell'uomo fornisce la esistenza concreta di questo punto *Anders-Artiges*, che è Cristo, equivale ad affermare che solamente l'uomo che crede in Cristo – e credere significa vedere con i suoi occhi e misurare con i suoi criteri – ha lo sguardo della *Weltanschauung*, cioè vede il mondo per quello che veramente è. Vastità di esperienza e profondità aiutano un simile sguardo, che è anche "vivo giudizio" sul mondo, ma non ne costituiscono l'essenza, che è invece data dalla forza della fede[30].

[24] R. Guardini, *Bonaventura*, in Id., *Opera Omnia* XVIII, edd. I. Visentini-I. Tolomio, Morcelliana, Brescia 2013,

[25] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 23.

[26] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 32.

[27] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 40.

[28] Cf S. Gigandet-Imsand, *Perspektiven einer theologisch verantworteten Ästhetik. Am Beispiel des Hochaltars der Pfarrkirche von Münster in Wallis*, Aschendorff, Münster 2018, in cui vengono analizzati i diversi modelli estetici (Diderot, Kant, Hegel, Heidegger, Adorno), mostrandone pregi e relativi limiti per sviluppare i criteri per una teologia estetica.

[29] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 42.

[30] H.-B. Gerl-Falkovitz (ed.), *Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materiale zu Romano Guardini*, BeBe Heiligenkreuz 2013, Bd. 1, 72.

5. Lo sguardo del mondo: *Weltanschauung* e discernimento

I teologi moderni hanno già spianato la strada a un approccio più attento al valore dell'esperienza estetica, che ha in comune tre aspetti: il comprendere come percepire (*Wahrnehmung*); l'esperienza come punto di partenza per conoscere; il rivalutare il valore dell'estetica dell'arte nel processo del conoscere.

Secondo Lonergan, ad esempio, l'arte e i suoi simboli evocano sentimenti che possono fornire la motivazione per eseguire le decisioni umane. Come suggerisce Rosenberg, la visione di Lonergan sull'arte riorganizza la visione di Aristotele e quella scolastica di conoscere e scegliere attraverso l'intelletto e la volontà. L'arte è fondata sulla vita ordinaria ed essa «rispecchia quel funzionamento organico di senso e sentimento, dell'intelletto non come formulazione astratta ma come intuizioni concrete, di giudizio che non è solo giudizio, ma che si sta muovendo in decisione, libera scelta, azione responsabile»[31].

In questo contesto è utile qui mettere a confronto il contributo di Pier Angelo Sequeri[32] con quello di Andrea Grillo[33] e di Bonaccorso[34] della scuola di Santa Giustina di Padova. L'obiettivo è mostrare come Guardini riesca a mettere insieme la metafisica con la fenomenologia. Il che implica una combinazione di *Anschauung* metafisica e *Anschauung* fenomenologica[35]. La *Weltanschauung* cristiana rappresenta una fonte di conversione come tentativo di recuperare «lo sguardo e la comprensione del mondo secondo la fede»[36]: "La *Weltanschauung* è un confronto tra me e il mondo, una specie di incontro con il mondo. È uno sguardo che è incorporato nella vita vicino a me, più prossimo di quanto lo siano tutte le scienze. Il vero *ethos* di questa visione del mondo consiste nella purezza dello sguardo. Deve essere uno sguardo luminoso, ma guidato da un bagliore incandescente, non un bagliore di azione, perché perderebbe la sua vitalità; solo il bagliore del guardare, dell'amore, è chiaro. Lo sguardo della *Weltanschauung* vede le cose così come sono [ecco la sottolineatura fenomenologica]; non vede quello che vuole l'uomo. Il suo compito è solo quello di accogliere ciò che gli sta di fronte"[37].

[31] Cf R.S. Rosenberg, «The Drama of Scripture. Reading Patristic Biblical Hermeneutics through Lonergan's Reflections on Art», in *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture* 11 (2008) II, 129.

[32] Pierangelo Sequeri (1944-), sacerdote, musicologo, docente di teologia fondamentale, filosofia teoretica, psicologia della religione. Autore di numerose opere teologiche e di spiritualità cristiana e tra le altre per Vita e Pensiero, *Il timore di Dio* e per Queriniana, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*. Pierangelo Sequeri, "Introduzione," in *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della "perdita del mondo". Atti del Convegno di Studio promosso dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, 23-24 Febbrario 2010*, ed. P. Sequeri, Glossa, Milano 2010.

[33] Andrea Grillo, docente di Teologia Sacramentaria presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma e presso l'Istituto di Teologia Pastorale Santa Giustina di Padova, è autore di un'ampia bibliografia di opere di liturgia e di teologia dei sacramenti, tra cui *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Messaggero, Padova 2011.

[34] Giorgio Bonaccorso, monaco benedettino e docente di Liturgia Pastorale presso l'Istituto di Teologia pastorale Santa Giustina di Padova.

[35] Cf Y. Dohna Schlobitten, «*Romano Guardini, e la Weltanschauung nella creazione artistica*», 391-402.

[36] H.-B. Gerl-Falkovitz (ed.), *Lauterkeit des Blicks*, 73.

[37] H.-B. Gerl-Falkovitz (ed.), *Lauterkeit des Blicks*, 74.

Guardini, si è detto, parla della purezza dello sguardo (*Lauterkeit des Blicks*). A nostro parere questa espressione racchiude la sintesi dell'estetica del sacro di Guardini e della sua "estetica teologica". Il termine "*Lauterkeit*" potrebbe essere tradotto con la parola "limpidezza" o "trasparenza", indicando così, in modo più forte, l'intima relazione tra l'osservatore (il soggetto dello sguardo), l'azione dello sguardo e l'oggetto al quale è rivolto (mondo, opera d'arte, Dio). Se il termine "purezza" sottolinea maggiormente l'aspetto personale e soggettivo dell'osservatore, indicando una qualità antropologica dell'agire, il termine "limpidezza-trasparenza" descrive maggiormente la dinamica dialogica e relazionale di incontro e di reciproca implicazione dei poli del dialogo: soggetto, artista, opera.

L'incontro tra l'occhio e la luce non si lega alla semplice esperienza, ma a una grande tradizione epistemologica. La persona è molto più che soggetto e volontà; il mondo diventa molto più che totalizzare una somma di oggetti. Ambedue sono profondamente collegati nel senso fenomenologico e dipendenti l'uno dall'altro: aprendosi agli altri, trovandosi nell'opposto, comparendo nello spazio di ricezione e nel tempo di ricezione, ci assegniamo alla luce.

Nella formulazione cristiana questa relazione può essere così declinata: l'incontro dell'occhio e della luce crea un'incarnazione, l'incarnazione del mondo[38]. Questa distesa mantiene il suo centro nella vivacità del Creatore, o più precisamente nella vivacità del Logos, che s'irradia in modo creativo attraverso il mondo, offrendosi nell'incontro. Il mondo si presenta come personale, o meglio, permeato da una personalità di supporto, riconoscendo così lo spettatore in quello che potrebbe divenire. In tal modo, come scrive Guardini, aumenta la sua volontà di vivere per un'azione potenzialmente poetica[39]! Nella sua unicità, il lavoro diventa un possibile punto di riferimento per la "cognizione estetica". Nel creare e guardare l'arte, analogamente alla celebrazione dei sacramenti e al culto, Dio stesso può vedere se stesso nella storia come l'Altro personale e cambiare chi partecipa al culto.

6. La purezza dello sguardo come metodo scientifico

Romano Guardini parla di uno sguardo involontario, che significa "vedere nella vita". È un metodo che va oltre i metodi sistematici o le intuizioni mistiche. Parlando di Agostino d'Ippona, Guardini scrive: «Il luogo a cui è diretta questa indagine, si trova, in parte, nel divorzio tra il pensiero teorico e la vita spirituale-pratica»[40].

La considerazione fenomenologica ignaziana dell'esperienza di sé è analoga a quella descritta anche in Santa Teresa d'Avila e in San Giovanni della Croce. Essa è basata sull'analisi di quei processi di percezione che sfociano in un cambiamento del cuore (la *metànoia* paolina) e che rendono possibile un nuovo discorso sull'arte.

[38] Y. Dohna Schlobitten, *Romano Guardini and Van Gogh: light as a drama of the logos for a spiritual and ecumenical reception of the image* in: T. Verdon (ed.), *Art and Theology in Ecumenical Perspective*, Mandragora, Firenze 2017, 233-239.

[39] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 30.

[40] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 34.

Volgendo lo sguardo all'indietro, è evidente che le loro intuizioni, non solo, hanno trovato una sua continuità nella moderna teologia e nella riflessione sull'arte pittorica, ma hanno anche aperto una discussione sulla natura di una relazione amorosa con l'altro attraverso la riflessione estetica, la cui origine deve essere ricercata con l'esperienza.

L'idea dell'immagine è un *medium* certamente affine al testo nella sua natura semiotica, iconografica e psicologica. Analogamente alla meditazione delle Scritture, qui si potrebbe parlare di una meditazione pittorica e di una "induzione cosciente della soggettività nel processo di comprensione", il cui valore potrebbe essere ben apprezzato anche nel lavoro pastorale e catechetico.

Entro questo contesto il concetto guardiniano di "ermeneutica artistica teologico-spirituale" potrebbe trovare una sua spiegazione, nel senso in cui esso consiste in una relazione complessa tra percezione e comprensione interpersonale e sinestetica e che permette di scorgere nell'immagine qualcosa che va oltre un'analisi obiettiva dell'immagine stessa, anche quando tale analisi contribuisce ad essa.

Secondo la nota prospettiva di Heidegger, osservare è un "lasciarsi andare". In Guardini questa prospettiva ricorda la sua idea di guardare nel senso di "dare spazio"[41]. Questo abbandonarsi, come osserva Silvano Petrosino, non è un "rinunciare", ma è piuttosto il gesto di gestire e prendersi cura della capacità di «fare un passo indietro per lasciare che la cosa specifica sia quella che è»[42].

Guardini è preoccupato per l'*Einübung* (pratica) dello sguardo puro, che ha per scopo l'amore del Signore nel mondo o l'amore per il mondo creato dal Signore. La *Weltanschauung* cristiana rappresenta una fonte di conversione come tentativo di recuperare «lo sguardo e la comprensione del mondo secondo la fede»[43]. La *Weltanschauung* parla di doveri e richieste che il mondo rivolge. La *Weltanschauung* non riguarda l'azione, la vita, ma implica piuttosto la contemplazione e prende il mondo come compito[44].

In tal senso dovremmo imparare a impegnarci in una lotta con una vicinanza inconscia a Dio nel senso declinato da Guardini. Il nostro progetto di ricerca integrale sulla "*Lotta di Giacobbe come paradigma della creazione artistica*" rivela l'immagine nella resistenza di sopportare Dio, attaccarci a essa, superare noi stessi nella nostra finitezza e riconoscere ciò che dobbiamo ancora diventare. Dio ci sta costringendo a qualcosa di più grande, che ci viene "strappato", rivelando la nostra vulnerabilità.

Questa lotta è la condizione per superare i nostri pregiudizi e soprattutto la nostra "ideologia"[45]. È proprio questo sguardo che impone che il singolare si rifletta nel tutto. Questa è la visione cattolica[46].

[41] Cf M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, 25.

[42] S. Petrosino, *Piccola metafisica della luce*, Jaca Book, Milano 2004, 34.

[43] H.-B.Gerl-Falkovitz (ed.), *Lauterkeit des Blicks*, 70.

[44] H.-B.Gerl-Falkovitz (ed.), *Lauterkeit des Blicks*, 75.

[45] Cf Y. Dohna Schlobitten - Albert Gerhards (edd.), *La lotta di Giacobbe, paradigma della creazione artistica. Un'esperienza di formazione integrale su Chiesa, estetica e arte contemporanea*, Cittadella Editrice (in corso di stampa).

[46] H.-B. Gerl-Falkovitz (ed.), *Lauterkeit des Blicks*, 74.

Dovremmo, in altri termini, considerare l'immagine come un "accompagnatore" di ciò che è investito e di ciò che è racchiuso in potenza in noi "in modo che possiamo diventare ciò che siamo già ma che non abbiamo ancora realizzato[47]". Accompagnare lo spettatore a praticare tale combattimento significa proporre uno "sguardo integrale in senso transdisciplinare".

In questo senso Guardini può essere riconosciuto come il fondatore dell'"estetica mistica artistica", all'origine della teologia della *Weltanschauung* e dell'opposizione polare.

L'intuizione di Mary Frohlich[48] – che afferma che tutte le discipline sono spirituali e che la spiritualità dovrebbe pertanto essere inserita nella *higher education*– è seguita dal tema che Matthew Wickman sviluppa in *Da trascendentali a assoluti? Lo studio della spiritualità dopo gli studi di spiritualità*[49], ove la poesia è un'istanza assoluta. Essa presenta, invece che rappresentare ("*presents instead of represents*") e compie un'opera di riconciliazione. Le idee, secondo Wickman, quando l'artista imita il creatore divino, non possono rappresentare la realtà, ma portano ad esistenza.

Guardini, fa costanti riferimenti alla letteratura. I suoi libri su Dante, Pascal, Hölderlin, Rilke, ma anche il suo "accostarsi" a Cristo in una delle sue opere più celebri, *Der Herr*, cercano di comprendere l'atto creativo dell'uomo e la sua percezione. Guardini non pensa a ciò che è rappresentato, ma a ciò che è pre-figurato nell'opera d'arte; a quello che è già, ma non è ancora e che può realizzarsi attraverso uno sguardo puro che porta l'essere umano a incontrare l'opera d'arte per compiere un "fare", prendere una decisione. Non è un discorso sull'"esperienza trasformativa" o sul come la spiritualità trasformi; né sull'oggetto stesso e neanche sul soggetto. Guardini parla dell'attività originaria, il guardare che crea.

7. L'opposizione polare dell'arte

Lo sguardo, inteso come "fare esperienza", attesta in primo luogo che l'esperienza non è qualcosa che il soggetto possa decidere e determinare e sul quale il soggetto abbia il dominio determinato dalla sua iniziativa. L'esperienza si riferisce piuttosto a qualcosa che accade; l'esperienza riguarda ciò che investe, che colpisce, che coinvolge e dunque trasforma.

L'etimo suggerisce che il termine "esperienza" viene da due verbi greci: *peiro*, che significa attraversare, passare attraverso e *peiràò*, che significa tentare, provare. Il termi-

[47] R. Guardini, *L'opera d'arte*, 34.

[48] M. Frohlich, "Theology Still?" *PMLA* 132.3 (2017): 674-80. Essay invited by Wai Chee Dimock, editor of *PMLA*, for a "Theories and Methodologies" forum on Franco Moretti's *Distant Reading. he Ruins of Experience: Scotland's 'Romantick' Highlands and the Birth of the Modern Witness*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2007.

[49] M. Wickman, *The Ruins of Experience: Scotland's 'Romantick' Highlands and the Birth of the Modern Witness*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2007.

ne *peira*, inoltre, significa tentativo, esperimento. Il termine "*empiria*" significa "fare esperienza" o più semplicemente "abilità"[50].

Il latino ha arricchito questa nozione con il termine *ex-perior*, che implica il mettersi alla prova, il misurarsi con un pericolo. Dobbiamo, dunque, contemplare nel termine "esperienza" due diverse accezioni: il passaggio (l'attraversamento, il transito) e la prova.

Potremmo dunque considerare l'esperienza in un unico gesto che somma due movimenti. In primo luogo, il "passare oltre", con riferimento ad un "oltre" che, per essere tale, deve configurarsi come un "fuori", che non appartiene al soggetto se non come una mancanza.

D'altro canto questo stesso movimento, l'oltrepassare, non essendo sotto il dominio del soggetto ed essendo un accadimento, deve intendersi nel senso di un "andare incontro": non è la direzione che prende il soggetto verso qualche luogo, ma è l'espressione di una passività particolare, che esige la *risposta* del soggetto. Tale specifica passività che richiede una risposta del soggetto, senza che sia il soggetto a orientarla, non può avere altro nome che quello di *ospitalità*.

E pur tuttavia, perché l'*ospitalità* abbia un senso, sia cioè esperienza, non può intendersi, se siamo conseguenti al percorso finora compiuto, come totale ricettività fino all'annullamento. L'ospitalità assoluta non è esperienza. Noi diciamo che l'ospitalità, come esperienza della risposta implicata nell'oltrepassamento, si concretizza nella *parola.*

È nella parola che il soggetto risponde. È la parola che misura, mantiene il contatto con ciò che non può stare a contatto. La parola riesce a unire i due movimenti dell'esperienza, rende possibile l'esperienza come ospitalità, come accoglienza nella riposta. In definitiva è nella parola che riconosciamo l'esperienza; è nella parola che lo scontro con la realtà si trasforma in esperienza.

Qui intendiamo la parola come il discorso in cui ci appare la realtà. La realtà non giunge a noi nella semplice impressione, ma quando speculiamo su di essa e rivolgiamo l'attenzione a essa non perché la realtà ci colpisca automaticamente, ma perché si apre lo spazio del discorso. Non guardiamo la realtà con l'occhio. Guardiamo a essa solo quando si apre un discorso sulla realtà. Noi non rivolgiamo l'attenzione sulla realtà per poi costruirvi un discorso; la nostra attenzione, il nostro sguardo sulla realtà avviene quando la realtà si fa parola.

La visione si fa discorso quando la mia attenzione, il mio sguardo, nel momento stesso in cui si rivolge alla realtà, compie un percorso: si rivolge "svolgendosi". L'intrico di questa esperienza non mi permette di ridurla all'immediatezza dell'impressione ricevuta. L'esperienza dunque, come momento ricettivo, è tale solo nella risposta. La risposta avviene nel discorso interiore, nell'intreccio delle parole che creano il percorso, che costituisce l'esperienza.

Può così scrivere Petrosino:

> L'esperienza è dunque un percorso che è discorso: essa si costituisce sempre ponendosi al di fuori dell'anonimo flusso della vita, ma senza arrestarsi nell'immediatezza di una folgorazione,

[50] S. Petrosino, *Il magnifico segno. Comunicazione, esperienza, narrazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 31.

> quanto piuttosto procedendo attraverso la concreta mediazione delle parole. L'esperienza è viaggio, l'esperienza è parola (risposta). Si può così ora precisare: l'uomo non solo vive ma fa anche esperienza della vita attraverso un percorso che è discorso, frutto del riflettere delle sue parole sulla vita stessa[51].

Come lo sguardo possa farsi parola, essere solo nella parola e come la parola debba rimandare all'immagine (ma in realtà non all'immagine che si crea nell'occhio, l'immagine geometrica, ma a ciò che lo sguardo *non* può vedere) è efficacemente descritto da due esempi:

> Il flusso dei miei pensieri accompagna il flusso del paesaggio che passa davanti ai miei occhi come una sorta di presenza assente. Di questo paesaggio, di cui nessuno può negare l'esistenza, non so nulla, non riconosco nulla, non apprezzo nulla, di esso non faccio alcuna esperienza e alla fine è come se non esistesse. Ma a un certo punto *resto colpito* dalla visione di un altro albero che mi ricorda quello della casa al mare di mio nonno; *improvvisamente*, sebbene l'albero sia ormai fuori dalla portata della mia vista, trattengo quell'immagine, mi fermo su di essa, ritorno su di essa: il flusso dei miei pensieri si ferma per concentrarsi sull'immagine di quell'albero. Guardo l'albero, me ne curo, già presto attenzione, lo pongo sotto la mia guardia e in tal modo, all'interno di questa cura e di questa attenzione, lo estraggo dal flusso del mero esistere e ne faccio finalmente esperienza. Inizio cioè a speculare, a pensare/dire, il più delle volte in silenzio, "era proprio come quello di mio nonno, con quei rami così alti, dove mi arrampicavo, chissà se c'è ancora nel giardino, mi devo informare, magari ne troverò uno simile per il mio giardino, ecc. [...] Soffermandomi sull'immagine di quell'albero, vale a dire facendone precisamente esperienza, inizio un percorso che in verità è un discorso: è infatti proprio la parola, l'intreccio tra le parole, a permettermi a un tempo di arrestarmi ma anche di mettermi in viaggio verso e attorno a quell'albero. Non resto dunque inchiodato all'immagine dell'albero, abbagliato da essa, poiché è proprio quell'immagine a emergere come tale all'interno di un intreccio di parole che lentamente mi permettono di metterla a fuoco proprio come immagine[52].

Porrei l'attenzione sul fatto che in effetti io ritorno all'albero quando è fuori dalla mia vista. È proprio a quell'albero che sto pensando? L'albero, chissà se quell'albero, è oggetto della mia cura, attraverso cui lo porto ad esistenza. Esistenza che è tutt'altro dall'immagine che s'imprime sulla mia retina. Così s'impone la domanda: che relazione c'è fra tale esistenza e quel determinato albero? Che cosa porta con sé quel determinato albero? (così come Heidegger poteva chiedersi: cosa portano con sé le scarpe del contadino di Van Gogh?). È forse questa esistenza alla quale traggo l'albero, legata al suo apparire fenomenico o conduce verso un altrove che solo l'arte è capace di darti, verso quello che Lévinas chiama uno "sciabordìo"?

Ha scritto Heidegger:

> Se ci fermiamo a pensare che cosa significa che un albero in fiore si presenti a noi, in modo che noi possiamo porci di fronte a esso, troviamo che finalmente si tratta prima di ogni altra cosa, di non lasciar cadere l'albero in fiore, ma di lasciarlo stare là dov'è. Perché diciamo "finalmente"? Perché il pensiero fin'ora non ha mai lasciato l'albero là dove esso è.

[51] S. Petrosino, *Il magnifico segno,* 34.
[52] S. Petrosino, *Il magnifico segno,* 34.

Ora, di fronte all'esigenza posta da Heidegger- di non lasciar cadere l'albero in fiore, di lasciarlo stare là dove esso è, noi potremmo rispondervi attraverso l'arte. Scrive P. Valery:

> Riconosciamo l'opera d'arte dal fatto che nessuna idea che essa suscita in noi, nessun atto che essa ci suggerisce, può esaurirla e concluderla. Si respiri finché si vuole un fiore gradito all'olfatto, ma non si arriverà mai ad esaurire questo profumo, di cui il godimento rinnova il bisogno, e non c'è ricordo, pensiero o azione che possa annullarne l'effetto o liberarci interamente del suo potere. Ecco il fine che persegue chi vuol creare un'opera d'arte[53].

Che cosa riguarda dunque il potere dis-velante dell'arte?

Il soggetto, scrive Lévinas, è "afferrato e travolto" in un "passaggio all'anonimato": «Il soggetto è in mezzo alle cose come cosa, come facente parte dello spettacolo […] È questa la malia e l'incantesimo della poesia e della musica»[54]. L'arte mostra per Lèvinas una natura ambivalente, perché, nel sostituire l'oggetto all'immagine, è «come se l'oggetto rappresentato morisse, si degradasse, si disincarnasse nel suo riflesso»[55]e in questa assenza delle cose parla il non-mondo. È dunque la *presenza di un'assenza* che, allontanando le cose, *fa udire l'eco dell'essere*. Da un lato, seguendo l'ispirazione heideggeriana, Lévinas afferma che l'arte è una potenza del "giorno", "luce dall'alto", che fa il mondo, che fonda il luogo[56].D'altro canto, però, corrode il mondo e i significati umani (linguaggio, cultura, storia) – che il mondo pure ha contribuito a produrre – votandosi al suo fondo oscuro e alla luce nera «che disfa il mondo, riconducendolo alla sua origine all'insistenza ossessiva, al mormorio, all'incessante sciabordio, a "un passato profondo, mai abbastanza passato»[57].

Dunque, l'artista è chi si prende cura del reale, o meglio, l'artista è il tramite attraverso cui emerge la *cura* come ciò che trae le cose all'esistenza.

E tuttavia la cura che determina l'artista non è diretta a rappresentare le cose, ma, nell'esperienza dell'oltrepassamento, a indicare l'irrappresentabile che descrive le cose come sono. L'artista fa dunque esperienza di una particolare *impossibilità,* e tuttavia tale impossibilità non gli si mostra come chiusura, ma anzi, egli fa esperienza di questa impossibilità come di una specifica apertura.

Se, infatti, vogliamo far riferimento alla letteratura, scriveva Foucault, l'impossibilità vissuta dall'artista è un esercizio di "pensare l'impensato", ma proprio in questo sta il "potere di trasformarci dell'arte:

> Attraverso la scrittura io imparo a pensare l'impensato; in questo senso per me scrivere è un esperire il nuovo, un aprirsi alla possibilità di uscire trasformati attraverso il tempo passato a misurarsi, attraverso la scrittura, con temi, argomenti, situazioni che attirano la nostra curiosità e i nostri interessi. Dopo aver scritto un libro mi rendo conto di quanto la scrittura abbia il potere di trasformarci[58].

[53] P. Valery, 34.
[54] E. Lévinas, «La realtà e la sua ombra», in Id., *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 177.
[55] E. Lévinas, «La realtà e la sua ombra», 181.
[56] Cf. E. Lévinas, «Blanchot/ Lo sguardo del poeta», *Aut Aut* 209-210, 138.
[57] Cf E. Lévinas, «Blanchot», 25.
[58] M. Foucault, *Colloqui con Foucault*, 10/17, Salerno 1981, 17-24.

Nell'impossibilità della parola, nell'impossibilità del tratto, l'artista scopre un'impensabile possibilità: impensabile perché, in effetti, non esiste realtà corrispondente al gesto creativo dell'artista; ma in questa atopia noi intravediamo una possibilità estrema del mondo umano, come Kundera vede nell'arte di Kafka, quando scrive che i suoi romanzi «colgono una possibilità dell'esistenza (possibilità dell'uomo e del suo mondo) e ci fanno così vedere che cosa siamo, di che cosa siamo capaci […] Il mondo kafkiano non assomiglia ad alcuna realtà nota, esso è una *possibilità estrema e non realizzata* del mondo umano»[59].

Sta in questo modo l'artista esprimendo se stesso? Sta comunicando ciò che sente interiormente e che riguarda le proprie emozioni? Sta cercando di esprimere con l'arte ciò che crede e pensa? Se siamo conseguenti con ciò che abbiamo detto, dobbiamo affermare che l'artista non fa nulla di tutto ciò, ma è come spinto da un'urgenza, che non riguarda ciò che ha vissuto, come se volesse descriverlo, e neppure certi avvenimenti che vuole raccontare. Egli è spinto da ciò che ha visto, ma ciò che ha visto non corrisponde ad alcuna realtà nota, localizzabile.

Secondo Guardini, il punto "vero" è il nostro "fare". In questo contesto ci si potrebbe chiedere quale sia la differenza con il metodo trascendentale di Karl Rahner o con il metodo decisionale di Rossano Zas Friz de Col[60]. Guardini propone di educare la purezza dello sguardo esercitato al mondo, che prenda la forma di un'ermeneutica spirituale.

Al centro sta il compito del mondo, che si rivela, secondo Guardini, solo nell'opposizione. Partendo dal contrasto, Guardini ha sviluppato il suo stile della fenomenologia empatica, intesa dalla rivelazione. L'oggetto della ricerca di Guardini è il concreto-vivente, la vita nella sua effettualità, che va oltre qualsiasi impalcatura concettuale, per cui il suo riconoscimento è dato da azioni come *schauen* (intuire, vedere) o *fühlen* (sentire) che ci pongono di fronte non ad una risoluzione concettuale, ma all'emergere di una forma (*Gestalt*) che vive di opposizioni, di tensioni oppositive (fuori-dentro, meccanico-organico, causalità-destino, superficie-profondità). Fondamentalmente la vita che trapassa nel pensiero e il pensiero che intende la vita. Possiamo in questo senso riconoscere l'influenza della fenomenologia: esiste una correlazione fra uomo e mondo per cui "uomo e mondo formano un tutto originario: l'uomo è un essere che conosce il mondo; il mondo è una realtà che domanda di essere conosciuta"[61]. Tale correlazione non integra ma si esprime in una polarizzazione che dà vita ad un particolare *incontro*. La riflessione di Guardini intende mostrare *l'esperienza di un incontro che si manifesta in una polarità*. Tale polarità non indica un sistema chiuso in se stesso, ma aperto alla trascendenza: la polarità non è quella di un circolo in cui gli opposti si richiamano reciprocamente, ma esprime una direzione verso un fondamento che è altro dal mondo. In questo senso *l'esperienza dell'incontro è anche esperienza dell'alterità*. Dunque, la fenomenolo-

[59] F. Kafka, *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1988, 59-60.

[60] Cf. R. Zas Friz de Col, «Dall'ascetica e mistica alla vita cristiana. Novant'anni dopo», in *Vita Cristiana* 1 (2019) 9-32; Id., «Analisi del vissuto cristiano di Ignazio di Loyola. Saggio metodologico», in *Ignaziana* 22 (2016) 137-165.

[61] R. Guardini, *Der Herr*, 187.

gia dell'esperienza umana in Guardini diventa in se stessa una fenomenologia dell'esperienza religiosa. Infatti "il numinoso – scrive Guardini – è sempre l'Altro, ma sempre l'Altro da questo: cioè da questo cielo stellato, da questo albero, da questo evento storico, dal limite di questo ente, ecc.. Questo è l'*Altro relazionato*. Le diverse rappresentazioni del divino risultano da questa verità di relazionalità[62]".

Lo sguardo sul mondo non è scienza, non è semplicemente scienza teologica (un insieme di fatti e di dogmi), non è una filosofia (pura astrazione), non è solo vita (vissuto ed esperienza), ma è un processo metafisico e fenomenologico, è una metodologia che non abbandona l'orizzonte che trascende e che, oltre i campi dell'estetica, della storia e della teoria dell'arte, merita di occupare lo spazio di uno specifico ambito disciplinare e di una cattedra universitaria che declini questi contenuti e promuova la formazione di donne e uomini educati a un nuovo "sguardo della visione del mondo"[63]. Si tratta di una nuova ermeneutica dell'arte, che, secondo Guardini, può creare una communita "dei Santi"[64]. Per Guardini non sono i "criteri per il Santo", come propone Manuel Garcia Gutièrrez[65], ma la formazione dello "sguardo del mondo" per una comunione dei Santi, oltre di ogni singola disciplina, in un modo trans-disciplinare.

Per una nuova formazione universitaria secondo la *Veritatis Gaudium* si potrebbe educare lo sguardo per "divenire il mondo", essere autentico nel mondo. Questo è quanto, a nostro avviso, meriterebbe di occupare lo spazio di uno specifico ambito disciplinare, per "diventare l'uomo".

[62] R. Guardini, *Il problema dell'esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1961, 47.

[63] H.-B. Gerl-Falkovitz (ed.), *Lauterkeit des Blicks*, 77.

[64] H.-B. Gerl-Falkovitz (ed.), *Lauterkeit des Blicks*, 78.

[65] Jesùs Manuel Garcìa Gutièrrez, "Method in Spiritual Theology" al convegno "Metodologia. Metodologie in evoluzione. *Evolving Methodologies*, Pontificia Università Antonianum, Roma - 25-28 Settembre 2019.

Transforming Christian Spirituality: Hermeneutical Method and Methodology

by Annie Pan Yi Jung[*]

Introduction

Teaching students to engage a classical text of spirituality and equipping them to interpret it theologically has been one of my major commitments in theological education. I perceive the demanding need to explore a hermeneutical methodology as one engages with spiritual text, church's praxis and strategic action within one's own cultural-political context. This essay thus focuses on one question: **What kind of methodology should one adopt in order to bridge the ever widening gap between the reasoning of spiritual theory and text on the one hand and the analysis of practice and experience on the other, and to connect truly and integrate firmly the two within the Chinese context in the study of Christian spirituality in theological education?**

Theory/text and practice/experience belong to the central task of theological reflection. Hence, it would be wise not to neglect the methodologies of practical theology if one is seriously exploring a hermeneutical methodology to serve the task of theological reflection and to illustrate more appropriately the dynamic relation between belief and practice of the Christian life.[1] **This essay aims to propose a dynamic hermeneutical meth-**

[*] Annie Pan Yi Jung is Assistant Professor of China Graduate School of Theology in Hong Kong; *yijung.pan@cgst.edu*

[1] Claire E. Wolfteich, "Introduction: An Invitation to Practical Theology", in Claire E. Wolfteich (Ed.) *Invitation to Practical Theology: Catholic Voices and Visions*, New York/Mahwah, NJ: Paulist Press 2014, 2. Claire Wolfteich, Professor of Practical Theology and Spirituality Studies at the Boston University School of Theology, edited a volume on practical theology to introduce specifically Roman Catholic perspectives and tradition. She attends to the understanding of embodied theology in the introductory chapter and affirms that in practice, faith is embodied, lived, enacted in the particularities of contexts and cultures. She explains, "Put simply, practical theology entails critical thinking about what we do and how we live out our faith. It entails the study of practices, contexts, cultures, communities in dialogue with faith traditions and informed by the best human knowledge available." From within her own Roman Catholic background, she sees practical theology as entailing "a 'reading of the signs of the times in light of the Gospel'—a move that involves serious engagement with and discerning interpretation of contemporary experience and practice; deep remembering and critical analysis of the tradition; imaginative theological envisioning of future practice; and a hopeful and prophetic tending to the ongoing life of the faith community."

odology of practical theology which takes into account context, text, praxis and action when one engages in theological dialogue and critical reflection. The first part of this essay is to review two popular models of hermeneutical methodology in Chinese context. It then looks at two recent models. Finally, one integrative model will be proposed.

1. Two Popular Models in Practical Theology

The following two models, together with related methodologies, are often seen in Chinese theological education in the field of practical theology.

1.1. Applied Model: Practice Arising from Applied Theology

This model focuses on implement in practice of biblical analysis and doctrinal formulation. It is grounded on biblical and systematic theology, with emphasis on analytical understanding of text and systematization of theory. The logical relation between theory/text and praxis is linear, and the relational position between the two is from top to bottom. The advantage is that theory and text can often be summarized in a few lines or principles from which practical application can be drawn and the action can be taken. The downside is that the application of the same set of guiding principles to different situations may not be that simple or straightforward. Without the empirical knowledge of social sciences, and the application may not be able to tackle adequately the problems arising from different social contexts. In a fast-changing world, the applied model of hermeneutical methodology may have difficulty entering dialogue with other non-theological disciplines. Similarly, in the study of spiritual classics, the applied model can be expressed in the diagram below:

Figure 1: Applied Model

1.2. Pastoral Model: Practice Arising from Pastoral Theology

This model focuses on clerical or pastoral training in faith community. It is grounded on pastoral theology and the faith community's tradition, with emphasis on inductive

principles of biblical studies and doctrinal formulation. The logical relation between theory/text and praxis is linear, and the relational position between the two is from top to bottom, too. The advantage is that pastors and ministerial teams can be equipped with practical guidelines from theories and texts. As it focuses on internal development of faith community, the downside is the lack of attention to public issues in today's society, as well as the lack of social analysis to explore problems arising from social, cultural and political context. Facing the rapidly changing world, church's praxis may not be able to respond effectively to people's new spiritual need. Applied to the study of spiritual classics, the pastoral model can be expressed in the diagram below:

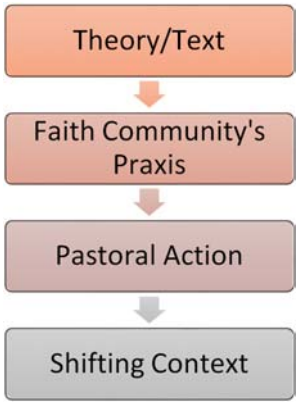


Figure 2: Pastoral Model

2. Two Recent Models in Practical Theology

Although practical theologians may differ with one another regarding their understandings of the characteristics of practical theology, many however increasingly see this discipline as one to be distinguished from applied theology and pastoral theology.[2] They seek to define, as they understand it, specifically the distinctive identity of practical theology in order to illustrate more clearly its nature, concerns, scope, approaches and relation with other disciplines.

Multivalent nature: Vanderbilt theologian Bonnie Miller-McLemore in her Presidential Address in 2011 at the International Academy of Practical Theology drew our attention to "the multivalent nature of practical theology". She pointed out that practical theology is a term with loaded and overlapping meanings and may refer to at least "four distinct enterprises with different audiences and objectives": as "an *activity of faith* undertaken by believers", as "a *discipline* among scholars", as "a *method* for studying theology in practice", and as "a *curricular area* of sub-disciplines in the seminary (and divinity

[2] Elaine Graham, Heather Walton, and Frances Ward, *Theological Reflection: Methods*, 2nd ed. London/New York: SCM Press 2019, 2-3. Recent decades have witnessed the development of practical theology from a discipline that supplies practical training for the ordained ministry to one that understands itself as "critical reflection on faithful practice in a variety of settings."

school)".[3] Though these distinct enterprises of practical theology have different spatial locations, they are "connected and interdependent" and are not mutually exclusive.

Broad Scope: The practices of the church take place in many different contexts. The scope of practical theology covers the whole web of Christian life and thus in this sense is unlimited.[4] Anglican theologian Elaine Graham, a leading scholar in the field, lists the scope of practical theology in terms of its sub-disciplines, while reminding her readers that the discipline concerns primarily the broader life and ministries of the whole church in the wider global context.[5]

Five Approaches: Princeton practical theologian Richard Osmer, a long-time leader in religious education and practical theology, has identified "at least five paradigms of practical theology in contemporary American practical theology, which cross ecumenical lines." They are, namely, "(1) a postmodern transforming practice approach (Mary McClintock Fulkerson, Bonnie Miller-McLemore); (2) a hermeneutical approach (Charles Gerkin, Thomas Groome, James Fowler, Don Browning); (3) a Christo-praxis approach (Ray Anderson, Andrew Root, Richard Osmer); (4) a neo-Aristotelian practices approach (Dorothy Bass, Craig Dykstra); and (5) a neo-Barthian approach (James Loder, Deborah Hunsinger)".[6] These five paradigms can also be understood as important models of methodology in contemporary practical theology.[7]

Interdisciplinary: John Reader, as an Anglican parish priest and a practical theologian with over 30 years of experience in rural ministry, he perceives the nature of practical theology as theological reflection on Christian witness and ministry in this changing world. One of its vital characteristics is interdisciplinary, to engage with other academic disciplines and to draw relevant insights from them in order to have a more accurate socio-political analysis and a fuller understanding of faith community's situation in the world.[8] Hence, "one of the critical questions (of practical theology) is that of how it relates to, draws upon and possibly critiques the insights of non-theological disciplines that touch upon its traditional areas of concern. However, he thinks that the main focus of practical theology is still that of pastoral orientation, whether ex-

[3] Bonnie J. Miller-McLemore, "Introduction: The Contributions of Practical Theology", in Bonnie J. Miller-McLemore (Ed.) *Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, Oxford: Wiley-Blackwell 2012, 4-5.

[4] Pete Ward, *Introducing Practical Theology: Mission, Ministry, and the Life of the Church*, Grand Rapids, MI: Baker Books 2017, 10-14.

[5] Elaine L. Graham, *Transforming Practice: Pastoral Theology in an Age of Uncertainty*, London/New York: Mowbray 1996, 58. Elaine Graham writes, "Within the single discipline of practical theology were grouped the following sub-disciplines: homiletics (preaching); poimenics (pastoral care or the 'cure of souls'); liturgics (public worship); jurisprudence (church government and discipline); and catechetics (education, usually of children). In principle it is understood that these various activities were indicative not just of the clerical or priestly office, but characteristic of the life and work of the whole church."

[6] Richard Osmer, "The United States", in Bonnie J. Miller-McLemore (Ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, Oxford: Wiley-Blackwell 2012, 503.

[7] Cf. Andrew Root, *Christopraxis: A Practical Theology of the Cross*, Minneapolis, MN: Fortress 2014, 54-83.

[8] John Reader, *Reconstructing Practical Theology: The Impact of Globalization*, Aldershot, U.K./ Burlington, VT: Ashgate Publishing Company 2008, 6-9.

cised by clergy or laity, and ways in which this contributes to the vision of the kingdom of God in the world.[9]

Dialogue with social and political sciences: Be that as it may, practical theology puts more weight on dialogue with the modern society. Chicago theologian Don S. Browning (1934–2010), one of the architects of contemporary practical theology,[10] thus finds it useful to think of practical theology "as critical reflection on the church's dialogue with Christian sources and other communities of experience and interpretation with the aim of guiding its action toward social and individual transformation."[11] The new trend of the discipline emphasizing on wider engagement with social and political sciences, has its scope extended beyond the old clerical paradigm and towards social transformation. To help ground theological reflections in changing socio-political context, the discipline now employs social theories and empirical methods, together with appropriate techniques.

2.1. Critical Correlational Model: Hermeneutical Approach

The nineteenth century theology Friedrich Schleiermacher (1768–1834) has often been regarded as the father of modern liberal theology and sometimes the father of practical theology. He considered practical theology the "crown" of his threefold division and sequence of philosophical, historical, and practical theology. Nevertheless, as Browning saw it, Schleiermacher's "view of theology still had a theory-to-practice structure", and his one-way approach from historical knowledge to practical application never moved "beyond that of an applied science."[12] Rather than following Schleiermacher, he drew instead upon the work of Hans-Georg Gadamer (1900–2002). Central to Browning's hermeneutical perspective which he developed in his influential work *A fundamental Practical Theology*, is a particular reflective pattern which moves from practice to theory to practice as a reciprocal cycle of theological reflection. The advantage is that theory and text can be engaged with the wider society and the public world. The downside is that practical theology becomes oriented around praxis rather than systematical and theological framework. Revised model from Browning's reflective pattern is critical correlational model, which has become well known in Chinese theological education in the past decade:

[9] Reader, *Reconstructing Practical Theology: The Impact of Globalization*, cit., 6.

[10] Browning was Professor Emeritus of Ethics and the Social Sciences at the University of Chicago Divinity School where he taught for nearly 40 years.

[11] Don S. Browning, *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposal*, Minneapolis, MN: Fortress Press 1991, 36.

[12] Browning, *A Fundamental Practical Theology*, cit., 43.

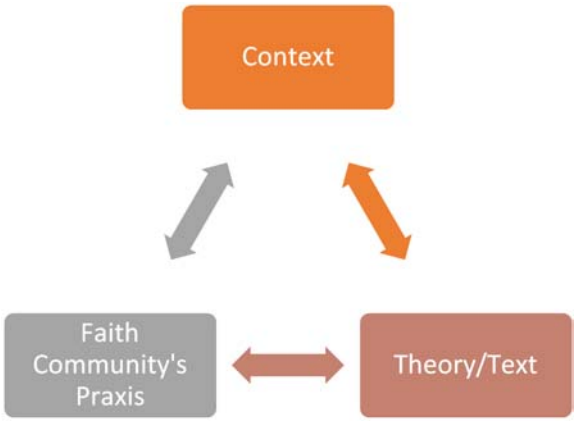


Figure 3: Critical Correlational Model

2.2. Habitus Model: Theological Lens as Hermeneutical Lens

Taking seriously the church's loss of relevance in the public arena, practical theologians see the pressing need to have dialogue with social sciences and, at the same time, to discern the work of God in praxis. Scottish theologian John Swinton and sociologist Harriet Mowat, for instance, describe practical theology as "critical, theological reflection on the practices of the churches as they interact with the practices of the world".[13] As such, it is "dedicated to enabling the faithful performance of the gospel and to exploring and taking seriously the complex dynamics of the human encounter with God."[14] On the one hand, practical theology takes human experience truly as its beginning point, and on the other hand, practical theology "takes seriously the actions of God in the present and as such offers a necessary contextual voice to the process of theology and theological development."[15] The theological lens of practical theology thus provides a necessary perspective "ensuring and enabling faithful participation in God's redemptive practices in, to and for the world." Through reflection on and participation in *God's redemptive practices*, we learn to perceive the action of God in the world.[16]

Practical theology should therefore strife hard to return unceasingly to Jesus Christ to interpret in the light of the gospel how Christians in praxis embody, enact and live out their faith. In his *The Shape of Practical Theology*, Ray Anderson (1934–2011), a reformed theologian and leader in practical theology, demonstrates "the praxis of practical theol-

[13] John Swinton and Harriet Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, London: SCM Press 2006, 7.

[14] Swinton and Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, cit., 4.

[15] Swinton and Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, cit., 5.

[16] "[…] Practical Theology acknowledges and seeks to explore the implications of the proposition that faith is a performative and embodied act; that the gospel is not simply something to be believed, but also something to be lived. Bearing witness to the gospel is an embodied task and not simply a matter of the intellect. Human experience is 'a place' where the gospel is grounded, embodied, interpret and lived out. It is an interpretive context which raises new questions, offers fresh challenges and demands thoughtful answers as it interacts with the ethos and the practice of gospel." Swinton and Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, cit., 4.

ogy as critical engagement with the interface between the word of God as revealed through Scripture and the work of God taking place in and through the church in the world."[17] Theology, properly understood, is Christocentric and thus intrinsically practical, because the risen and ascended Jesus Christ continually works in this world through the power of his Holy Spirit. As "the ongoing ministry of Christ through the power and presence of the Spirit of Christ constitutes the praxis of God's mission to the world though the church and its ministry," the true nature and task of practical theology is to understand through the theological lens, namely the praxis of God in Jesus Christ. Thus, appropriate theological lens can provide effective hermeneutical lens in hermeneutical methodology.

Luther theologian Andrew Root follows Anderson, describes practical theology as Christopraxis, as the theology of the praxis of Christ. It is Christopraxis because "Jesus is the hermeneutic of God's ministry, and as the hermeneutic of God's ministry, Jesus is the hermeneutic of God's very being."[18] Rook takes "Christipraxis" as his hermeneutical key and claims that the task of practical theology therefore is to discern "the continuing action of Christ in the world. […] Practical theology is the need to interpret the 'where' of Jesus Christ in our experiences of the now."[19] Seen in this light, Christian praxis in socio-political context is a participation in the praxis of God. The Christopraxis model can be expressed in the diagram below, which has been introduced to Chinese churches in recent years:

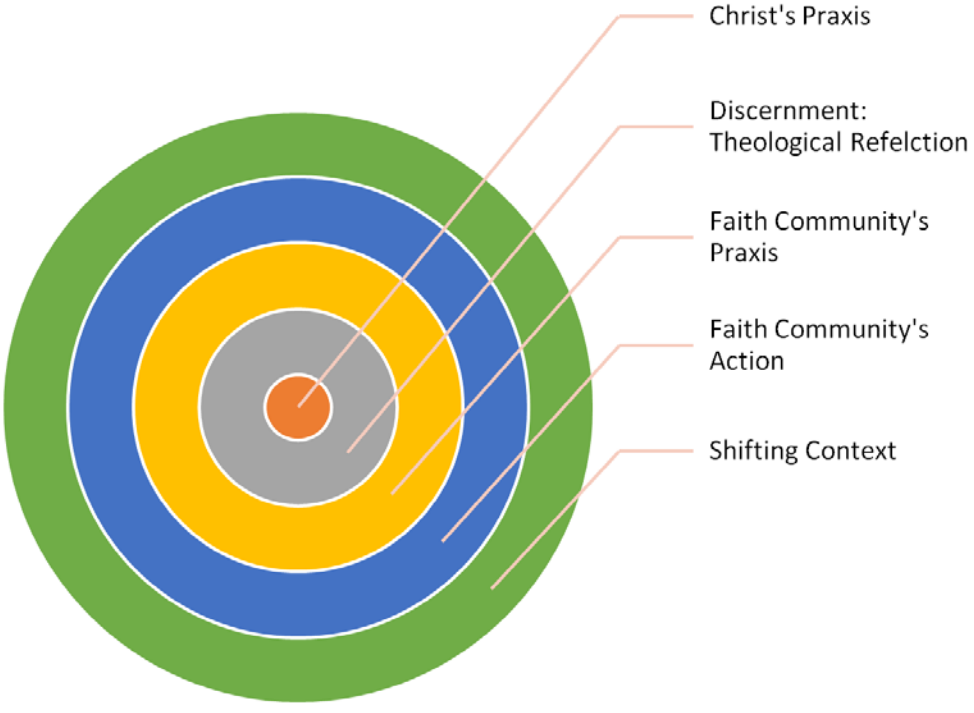


Figure 4: Christopraxis Model

[17] Ray S. Anderson, *The Shape of Practical Theology: Empowering Ministry with Theological Praxis*, Downers Grove, IL: InterVasity Press 2001, 8.

[18] Root, *Christopraxi: A Practical Theology of the Cross*, cit., 101.

[19] Root, *Christopraxi: A Practical Theology of the Cross*, cit., 90, 99.

3. Integrative Model for Transforming Spirituality

The hermeneutical methodology which I now propose that both spiritual theology and spiritual texts will provide relevant theological themes as hermeneutical lens for transforming spirituality in shifting context. It further affirms on the one hand, the contribution of empirical research to the analysis of social context and faith community's context, and on the other hand, the importance of theological reflection in enabling faith community to reformulate valid scheme for action and better practice.

3.1. Dynamic Cycle of Hermeneutical Methodology

The pastoral cycle "see-judge-act" of Belgian Cardinal Joseph Cardijn (1882–1967) has been widely used in theological reasoning in practical theology.[20] Its dynamic method suggests that concrete experience, theological reflection and practical action are interconnected and interwoven. Based on its methodology, Baptist minister Paul Ballard, professor emeritus at Cardiff University and Anglican bishop John Pritchard have further developed the pastoral cycle into an intertwined cycle "experience-exploration-reflection-action".[21] They suggest in their co-authored book, *Practical Theology in Action*, now a classic text book that "the pastoral cycle may move from experience through exploration and reflection to action. But there is more than one level at which it works."[22] The dynamic cycle containing within itself the theological reflection thus becomes the basic framework of my hermeneutical methodology.[23]

As Ballard and Pritchard see it, "the pastoral cycle is a heuristic tool; that is, it provides a means of understanding and using a process of discovery and action. But as the focus of practical theology it must also provide a means of handling and relating theological activity."[24] Therefore, the Ballard-Pritchard dynamic cycle between experience, theory or text, reflection on praxis, and action in turn has formulated the four aspects of my hermeneutical methodology, namely context, text, praxis, and action.

[20] Paul Ballard and John Pritchard, *Practical Theology in Action*: *Christian Thinking in the Service of Church and Society*, London: SPCK Press 2006, 82-89. Cardinal Joseph Cardijn proposed this method in 1921 to young Christian workers in Belgium. It is an approach of theological reflection within social context, principle of Catholic teaching and plan for action. In 1961 Pope John XXIII endorsed it as a methodology for pastoral theology. This method later became the fundamental theory in the liberation theology of Paulo Freire.

[21] Ballard and Pritchard, *Practical Theology in Action*, cit., 85-86.

[22] Ballard and Pritchard, *Practical Theology in Action*, cit., 93.

[23] "This pastoral cycle is a basic method of learning from experience, informed both by theology and relevant social theory. It contains within itself, at the stage of reflection, the crucial moment when the practitioner has to relate the experience to the theory. He has to put together the depth and complexity for the experience, and insights gained from the Christian heritage of faith, so as to discover God's presence and action in the midst of the contingencies of this situation. This is the theological reflection." Ballard and Pritchard, *Practical Theology in Action*, cit., 128.

[24] Ballard and Pritchard, *Practical Theology in Action*, cit., 87.

3.2. Four Aspects of the Hermeneutical Methodology

Based on the pastoral cycle, Osmer further develops his theological reflection on practical theology. He defines four key tasks of practical theological interpretation along the lines of a hermeneutical cycle or spiral circle: the descriptive-empirical, the interpretative, the normative, and the pragmatic.[25] Corresponding to these four tasks of theological interpretation are four focal questions that guide practitioners in their interpretation and response to situations in which these questions raise: "What is going on?" (descriptive-empirical), "Why is this going on?" (interpretative), "What should be going on?" (normative) and "How might we respond?" (pragmatic).

The descriptive-empirical task gathers information which helps practitioners to "discern patterns and dynamics in particular episodes, situations, or contexts". The interpretative task enters into a dialogue with the social sciences and draws on their theories to interpret and explain why certain patterns and dynamics are taking place. This interpretative task can give a new perspective to the situation. The normative task raises normative questions from the perspectives of theology and ethics, employs their concepts in interpretation, constructs ethical norms to guide responses, and learns from "good practice". The pragmatic task forms strategies of action and undertakes specific responses in order to shape episodes, contexts in ways that are desirable. It also enters into an ongoing reflective conversation with that which has been enacted.

Osmer nevertheless contributes to contemporary practical theology by outlining them and developing them into a framework for theological interpretation. Together, these four tasks constitute the basic structure of practical theological interpretation. The structure moves from changes in context to discernment of patterns and dynamics, then through theological interpretation and normative ethical construction, it reaches concrete action plan. Osmer reminds us that the four tasks interpenetrate one another, as such the hermeneutical cycle may move in different order when these fundamental tasks take place in particular episodes, situations, or contexts.

In the process of constructing a hermeneutical methodology within the Chinese context, I took my cue from Osmer and reformulated the four questions of the key tasks: "What is happening in the context?"; "What ought to be happening in the reflection of text?"; "Why is it happening in praxis?" and "What should we do in our action?" Corresponding to these four questions are four fundamental aspects of my hermeneutical methodology: new challenges in shifting context, reasoning spiritual text, interpretation of Church's praxis, and strategies of action.

3.3. Integrative Model: Reciprocal and Dynamic Cycle

My integrative model suggests that the theological reflection takes place through ongoing dialogue within context, text, praxis and action. While in general the starting point is the analysis of context, it should be noted that in reality, any component may

[25] Richard R. Osmer, *Practical Theology: An Introduction*, Grand Rapids, MI.: William B. Eerdmans 2008, 1-12.

become the point of departure as the relations between any and all of the components are spiral, interconnected and interwoven.

The first aspect of my hermeneutical methodology is "context", which emphasizes the knowledge from social science to analyze social context and faith community's context. The second aspect is "text", which includes literature review of spiritual theory/text and articulate theological themes as hermeneutical lens of the theory/text within faith community's tradition. The third aspect is "praxis", which suggests to investigate faith community's praxis of the spiritual theory/text in shifting context. Then by comparing literature review with empirical investigation, theological reflection could be formulated. According to the theological reflection, practical principles can be summarized. The fourth aspect is "action", which will be suggested according to the practical principles. The integrative model can be substantially constructed as following diagram:

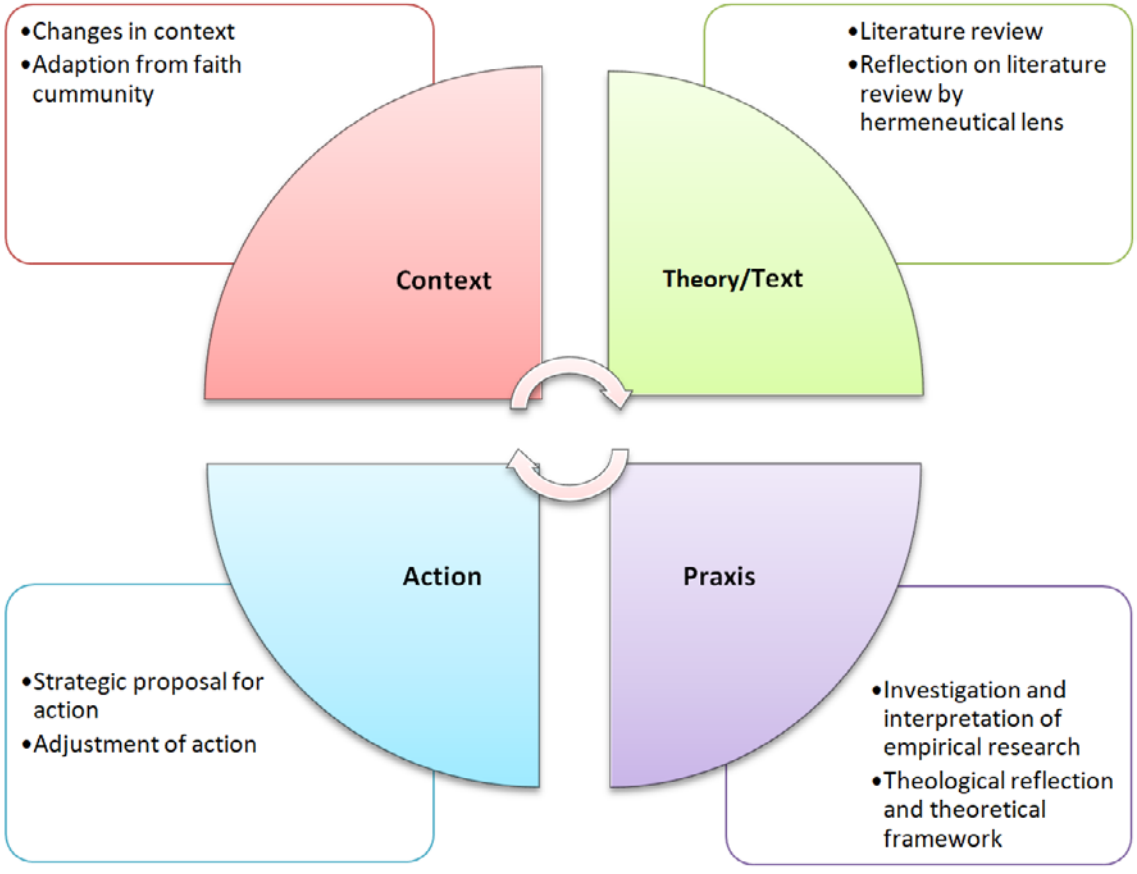


Figure 5. Integrative Model

The integrative model can be expressed in terms of a simple loop in the diagram below (Figure 6). The hermeneutical model will be presented in eight stages along four aspects of the methodology: (1) Changes in context: To examine issues and challenges emerging from shifting social context; (2) Adaption from faith community: To evaluate how faith communities adjust theories and praxis when facing changes and challenges; (3) Literature review: To reflect on spiritual resources and suggest relevant theory or

text when evaluating changes; (4) Reflection on literature review: To consider relevant spiritual theories and studies and to identify appropriate hermeneutical lens as theological foundations for community's adaption in changing context; (5) Usage of empirical research: To apply empirical methods for better understanding of hermeneutical lens in church's praxis within context; (6) Theological reflection and theoretical framework: To reflect theologically on findings of empirical research in order to formulate an integral framework; (7) Proposal for action: To formulate, on the basis of the integral framework, an appropriate scheme for action; and (8) Adjustment of action: To evaluate the effect of the new scheme and adjust it for further action. The methodological attempt is thus embedded in practical theology for the engagement of lived theology with praxis in transforming Christian spirituality.

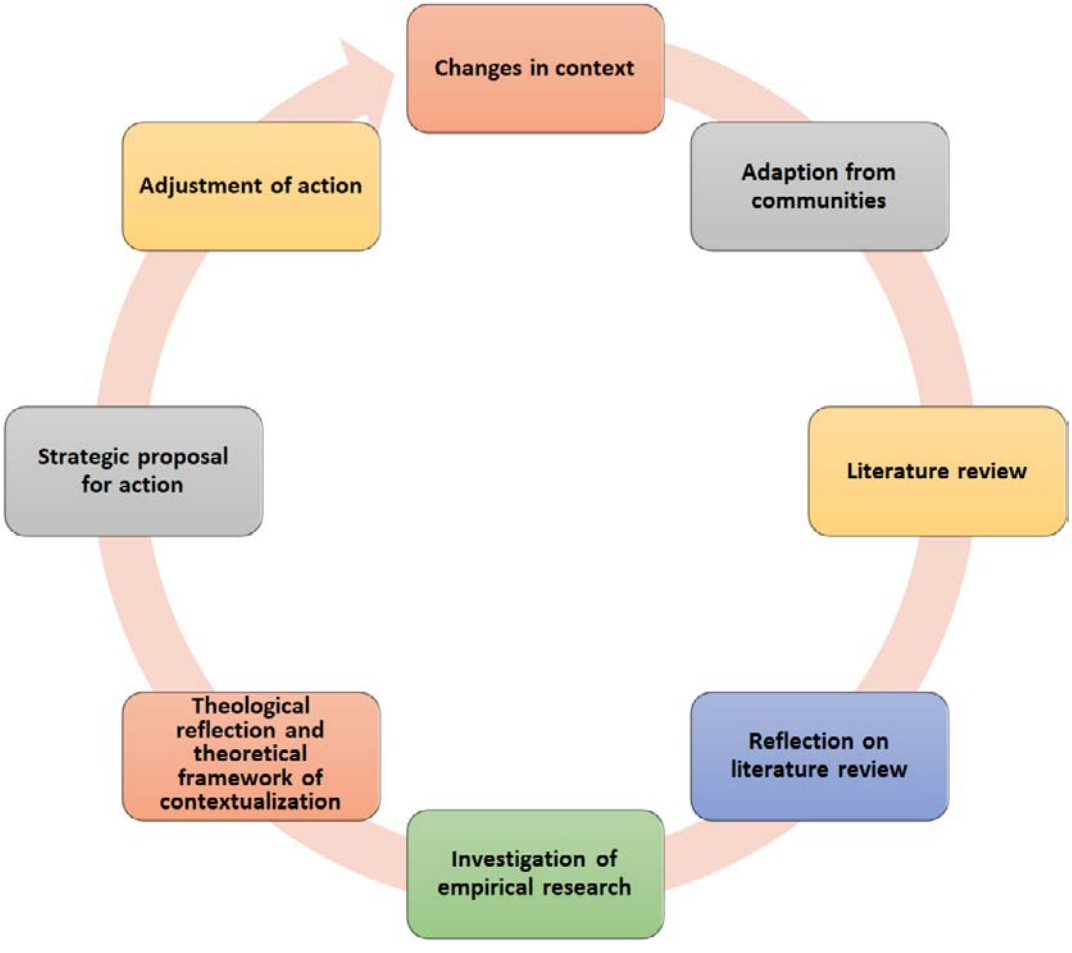


Figure 6. Hermeneutical Methodology

Conclusion

As a whole, the proposed the proposed hermeneutical methodology emphasizes that transforming spirituality is situated within faith community's theological reflection on spiritual praxis in shifting context by an integrative model.

Research as Spiritual Practice

by Bernadette Flanagan[*]

Over the past 20 years an intense discussion has been taking place in the academy regarding authentic and appropriate approaches to the research of spiritual, mystical and numinous experiences. Given the intimate, dynamic and subtle nature of such experiences it is recognised that uniquely sensitive methods are required to capture these phenomena. Within a wider academic perspective it is now also being acknowledged that in many care and service disciplines – including the practice of spiritual care - higher education research can be dominated by third-person learning. There can be a singular emphasis on observation and analysis, recording subjects at a distance, as if the practices of spiritual care were something "out there," and our own subjectivity in viewing them did not exist.

Also, wider developments within the study of religion in general have contributed to inform this search for better methodologies. Sociologists such as Robert Orsi,, Nancy T. Ammerman; and Meredith McGuire have been to the forefront of the movement which is seeking to attend with the heart and soul to the intimate personal qualities of lived religion, mysticism and spirituality. Works such as Robert Orsi's examination of how the annual fiesta of the Madonna of 115th Street in Harlem, New York[1] have shown that these gatherings of lived spirituality could not adequately be reported simply through the anthropological lens of "popular religion". The inner convictions of hope, despair, assurance and consolation which were evoked for the participants of this fiesta also needed attention.

And against this background spirituality is expanding as an agreed term with which to discuss the efforts people make, through meditation, pilgrimage, retreat, prayer, daily practices, or other means, to fully be full present to deeper, invisible dimensions of reality.

And so, great efforts are being made to find the methodologies which can flow through, mirror and sustain these expanding geographies of spirituality. This river of inquiry has many tributaries. In the discussion which follows, I hope to outline three of these tributaries (i) First Person Heuristic Practices of Inquiry; (ii) Second Person Group Practices of Inquiry; (iii) Third Person Reflective Practices of Inquiry.

[*] Bernadette Flanagan, is a researcher in spirituality studies at the Spirituality Institute for Research and Education, Dublin & in the Dept of Humanities at Waterford Institute of Technology, Ireland.

[1] R.A. Orsi, The Madonna of 115th Street, xv. The New York practice which Orsi refers to is that of Catholics presenting a wax baby to a statute of Mary, which is viewed as a real presence of Mary in the community, in order to request reproductive assistance.

First Person Heuristic Practices of Inquiry

William Braud and Rosemarie Anderson, core faculty of the Institute of Transpersonal Psychology (now Sofia University), led the way in 1998. Their inaugural publication was *Transpersonal Research Methods for the Social Sciences*[2]. In this foundational publication the focus was on the development of a catalogue of research approaches which could engage the spiritual practices of silence and apophaticism in the researcher, since these often surround experience in the domain of spirituality. The type of experiences which called for these new depths of sensitivity and discernment in the research process initially included realities such as betrayal by a spiritual teacher; un-invited tears in ecological activism or the dark night of chronic pain sufferers.

Over time a suite of these heuristic methodologies including integral inquiry, intuitive inquiry and organic inquiry were developed and tested in a cluster of centres for spirituality education and research in California which included Sophia University, the International Centre for Integral Studies (ICIS) and the John F. Kennedy University. The foundational assumptions of these methodologies are :

- that research topics in spirituality may frequently emerge from researcher's life experience;
- that the research task will require both interior and exterior processes;
- that intuitive knowing may be incorporated into the research journey;
- that transformation of self and others may take place across the research journey and
- that research supervision may have the character of spiritual accompaniment in that it facilitates encountering the Sacred, as well as developing research outcomes and findings.

Philosophically, these methodologies align themselves with Michael Polanyi's concept of "tacit knowing". In domains of tacit knowing – such as craft work or dance performance – a capacity for heuristic enquiry, informed by hunches and intuitions drawn from experience, may lead to new and creative insights before formal processes of inquiry map the distinctive parameters of a phenomenon.

The particularities of one of these first person heuristic types of research methodologies (Intuitive Inquiry) were well illustrated in the 2011 publication – *Five Ways of Doing Qualitative Analysis*[3]. This publication presented a single narrative on the theme of human resilience in the face of trauma. The narrative was the story of a 19-year old opera student who developed multiple cancers that undermined her capacity to sing. During this experience she profoundly changed her frame of reference in life. In the publication the narrative is interpreted through the lens of five discrete methodologies and then the

[2] William Braud and Rosemarie Anderson, *Transpersonal Research Methods for the Social Sciences: Honoring Human Experience* (Thousand Oaks, CA: Sage, 1998).

[3] Frederick J. Wertz et al., *Five Ways of Doing Qualitative Analysis: Phenomenological Psychology, Grounded Theory, Discourse Analysis, Narrative Research, and Intuitive Inquiry* (New York: Guilford Press, 2011),

varied interpretations are compared. The person at the heart of the research – Emily McSpadden - requested the opportunity to respond to the interpretations provided. Her response to the Intuitive Inquiry approach is interesting in that she felt it imposed a spiritual framework on her narrative which was not self-generated by Emily. Un-intentionally, this feedback confirms that these heuristic methodologies are dependent on the mutual readiness of the researcher and the research subject to employ them.

The three first person heuristic methodologies which are the subject of reflection in this paper – intuitive, organic and integral – vary in their procedures and in the types of findings which they yield. Each however is characterised by being a first-person methodology. In other words, the methods focus on the skills, practices and ability of the researcher to foster a spiritual stance with regard to his or her own life convictions. A variety of practices can build this capacity for attending to the present moment of data gathering, of data analysis and of generating findings such as meditating, praying, painting, keeping a journal, and writing autobiographical material. The key in these practices is to reflect on issues arising within the horizon of God's ever present loving kindness.

I will briefly introduce three of these first person research inquiry approaches. Firstly, there is Intuitive Inquiry[4] as developed by Rosemarie Anderson. She has conceived Intuitive Inquiry as five recurring 'cycles' within a heuristic process. In cycle 1 the researcher clarifies the question and the topic of the study. In cycle 2 the researcher articulates personal values and assumptions in the light of the literature on the topic and identifies a number of interpretive lenses. These two cycles form the "forward arc" of the hermeneutic circle in expressing the researcher's perspective and pre- understanding of the topic. The return arc of the hermeneutic circle begins in cycle 3 with the gathering of / reflecting on data, and the presentation of the perspectives and experiences of the participants. The return arc continues in cycle 4 with a presentation of the researcher's interpretations. This cycle involves identifying a new set of interpretive lenses which may then be compared to those of cycle 2. Cycle 5 completes the circle with an integration of the lenses with the relevant literature and a discussion of the implications. Topics which Anderson has supervised include mindful eating programmes and styles of presence in spiritual accompaniment.

Jennifer Clements has been the creator of a second heurist process, referred to as Organic inquiry[5], an approach where the psyche of the researcher becomes the subjective "instrument" of the research, working in partnership with liminal and spiritual influences and experiences of participants. This means that the spiritual growth of the researcher and the supervisor are part of the research journey. A three-step process of preparation, inspiration (stepping to the liminal realm beyond ego to gather data), and integration (cognitive examination of data with ego engaged) is involved in executing this method. Analysis involves the cognitive integration of liminal/spiritual insights with

[4] Anderson, R. (2000). Intuitive inquiry: Interpreting objective and subjective data. *ReVision: The Journal of Consciousness and Transformation*, 22(4), 31-39.

[5] Clements, J. (2004). Organic inquiry: Toward research in partnership with spirit. *The Journal of Transpersonal Psychology* 36(1), 26-49.

the data. Organic inquiry's emphasis on working in partnership with liminal sources beyond ego grew from the influence of transpersonal psychology.

It is a methodology that is respected for enquiries into the spiritual lives of indigenous peoples since researcher and supervisor enter whole heartedly into the spiritual rituals and practices of such communities. Organic inquiry invites transformative change, which includes not only information, but also a transformation that consists of both changes of mind and changes of heart. The approach offers a process for cultivating these changes, not only to researcher and participants, but additionally to readers of the research. Stories present the findings using both feeling and thinking modalities, in order to engage the reader in a similar process of transformative interpretation.

Sean Esbjörn-Hargens, has conceived of the third method in this framework, Integral inquiry[6]. He was founding chair of the Department of Integral Theory at John F. Kennedy University and founding director of the Integral Research Center. An integral perspective forms the horizon of Pope Francis' encyclical Laudato Si:

> "Nature cannot be regarded as something separate from ourselves or as a mere setting in which we live. We are part of nature, included in it and thus in constant interaction with it" (139).

A truly 'integral' approach to inquiry therefore seeks out the broadest possible perspective from which to operate. It consciously embraces a meta-perspective—a viewpoint which consciously seeks to stand outside of any single, particular view; to encompass and embrace as many other perspectives as it possibly can; to honour and value their own particular wisdom; and to draw insights together into a higher-order unity in an integrated and coherent manner. It is an approach which recognises the inherently limited nature of any singular perspective; and it is therefore a perspective which also consciously recognises the limited nature of its own wisdom, no matter how broad it attempts to be. In my own specialisation of pilgrimage I have learned the need to be integral in my research practice.

As a scholar of pilgrimage practice and narrative, I need - in humility - to seek interaction with academic colleagues such as sports scientists so as to enable a cross-over of theories – for example the theory of flow states so as to more fully illuminate the inner nature of pilgrimage If flow state theory was applied to the spiritual practice of pilgrimage interesting findings could be possible regarding the relative benefits of solo pilgrimage over group pilgrimage or long pilgrimage treks over more slow sauntering pilgrim walks. Since the word 'integral' stems from the same root as other words such as 'integrity' which deal with wholeness and completeness; the aim of integral inquiry is to integrate a great diversity of disciplines when undertaking a research inquiry.

[6] Esbjörn-Hargens, S. (2007). Integral teacher, integral students, integral classroom: Applying integral theory to education. The Journal of Integral Theory and Practice, 2(2), 71-103. Esbjörn-Hargens, S., Reams, J., & Gunnlaugson, O. (Eds.). (2010). Integral education: New directions for higher learning. Albany, NY: SUNY Press.

Contemplative Approaches

Side by side with the three first person heuristic approaches outlined above, the practice of contemplative inquiry has been developing. While the heuristic methods have a focus on the first person insights and practices of the individual researcher; contemplative inquiry is more focused on second person approaches[7]. In other words, there is a focus on what happens between people when they adopt a contemplative stance? Such questions have emerged to the fore in areas such as Leadership Science (Peter Senge's work on Presencing)[8]; dialogue education (Kaethe Weingarten on Witnessing)[9]; and Sacred Chant (Mary Terry Rankin on Audio Divina)[10].

Contemplative research approaches recognise that there is a unique connected quality of self and knowing that emerges when group members are in contemplative together within a reality such as pilgrimage, shared presence tends to invite a way of listening and being that is attuned initially to one's own interior promptings, but then gradually more and more to the subtle depths of what wants to emerge from or through the group field of conversation. As we become increasingly receptive to the group field of conversation and the moment-by-moment unfolding of the presenc-ing process with others, this tends to elicit more authentic, insights, and co-creative ways of research. It is quite different to do pilgrimage research in an intentional small group; rather than reviewing the personal journals of individuals who have walked pilgrim paths.

Lectio Divina Approaches

The turn to spiritual approaches in research is not however confined solely to the investigations from within the world of personal or inter-personal spiritual practices. Spirituality scholars are also bringing new methodologies to bear on texts - whether mystical classics, or contemporary autobiographical narratives of spiritual awakening.

Thus the final approach to be considered here as an example of research as spiritual practice is the introduction of the contemplative practice of Lectio Divina as a research method. This research method essentially consists in the application of a mystical hermeneutic in the reading of texts. In this process the interpretive steps of lectio, meditatio, oratio, contemplatio are engaged so as to influence the interpretive process and induce a spiritual empathy for the text under consideration. The details of this method are described in detail in Mary Keator's 2018 Routledge text: *Lectio Divina as Contemplative*

[7] Gunnlaugson, O., Scott, C., Bai, H. & Sarath, E. W. (Eds.). (2019). *Catalyzing the Field: Second-Person Approaches to Contemplative Learning*. Albany: SUNY Press.

[8] Senge, P., Scharmer, O, Jaworski, J. & Flowers, B.S. (2004).*Presence: Human Purpose and the Field of the Future*, Cambridge, MA: Society for Organizational Learning Press.

[9] Kaethe Weingarten (2004) *Common Shock: Witnessing Violence Every Day* (New York, NY: New American Library).

[10] Mary Terry Rankin. "Audio Divina: Introducing a Musical Aid for Spiritual Direction," *Presence: An International Journal of Spiritual Direction*, Vol.15 No.2 (June 2009), 37-42.

Pedagogy: Re-Appropriating Monastic Practices for the Humanities[11]. At the end of the Lectio hermeneutical cycle, the aim is that spiritual narratives are more inwardly appropriated than externally reasoned about, are loved and lived rather than coldly analysed.

While the above outline simply provides a sketch of the turn from spirituality as a field of enquiry to spirituality being a practice of enquiry; it is hoped that these examples will prompt further consideration of the practices of seeking wisdom in spiritual traditions may contribute to scholarship in spirituality studies and beyond today.

[11] Mary Keator, Lectio Divina as *Contemplative Pedagogy: Re-Appropriating Monastic Practices for the Humanities* (London: Routledge, 2018)

Blending Organic and Intuitive Research Methods: Spiritual Transformation

by Noelia Molina[*]

In the last 20 years, organic and intuitive research methods developed and evolved as a response of cultural/societal and psychological changes faced by contemporary society. These methods offer a 'revived vision' of the call for research as a passage of psychospiritual transformation. Both methods are embedded on the 'transpersonal movement call to consciousness'.

Transpersonal approaches to research focus on the experiences of the individual's sense of identity and explores beyond the autonomous self to psyche, life, the cosmos and humankind [1] . Transpersonal psychology recognizes that human behaviour is influenced by forces outside the individual. The questions that arise in the transpersonal context are: What happens beyond the ego experiences once you enter into it? Many times growing or transcending beyond the ego can provoke pathological reactions as defensive responses, ambivalence, over-identification, regression, repression, hostility, confusion and separation. The psycho-spiritual make up of every individual is unique; due to her/his genetic and environmental influences (experiences in childhood and adulthood). It is important to note that transcending the ego is not possible if the individual is not fully conscious and aware of her/his ego unique processes.

Organic and intuitive research methods are designed to develop psychospiritual awareness in the individual. Psychospiritual awareness can result in emotional and psychosomatic healing, remarkable psychological transformation, and consciousness evolution[2]. Both research methods complement each other in fostering experiences that are often described as leading to 'an expanded consciousness'. Conscious awareness is interrelated with the inseparability of body/mind/thought and constitutes what has been called 'embodied knowing' [3]. Thus, organic and intuitive methods have the potential to

[*] Noelia MOLINA, PhD, lectures and serves on the leadership team of the MA in Applied Spirituality, Waterford Institute of Technology and SpIRE (Spirituality Institute for Research and Education) in Dublin, Ireland; *noeliamolina@yahoo.com*

[1] James Gollnick. 2005. Religion and Spirituality in the Life Cycle. New Jersey: Peter Lang Publishing.

[2] Stanislav Grof and Christina Grof. 1976. The Transpersonal Vision: The Healing Potential of Non-ordinary States of Consciousness. New York: E.P. Dutton.

[3] Jenny Parratt and Kathleen Fahy. 2008. "Territories of the Self and Spiritual Practices during Childbirth." In Birth Territory and Midwifery Guardianship, edited by K. Fahy, 39–54. Oxford: Books for Midwives.

uncover other ways of knowing in which the ego needs to balance the tension between conscious and unconscious material within the research process. These methods invite the researcher and also the participants in engaging with symbolic, imaginal, archetypal, instinctual material and explore the spiritual transforming experiences that occurred in the liminal spaces: in the 'threshold' between conscious and unconscious psycho-spiritual processes within the individual.

This pattern of psychospiritual liminality is understood as a form of psychological renewal and awakening of archetypal and imaginal energy. Organic and intuitive research generate, most of the time, spontaneously, beyond the ego's control, a change and rearrangement of present reality into an integration of a deeper reality. The imaginal energy can open an imaginal world that is '*both intermediary and intermediate, described by …the world of the image, the mundus imaginalis: a world that is ontologically as real as the world of the senses and that of the intellect*'[4]. To enter deeper realities within a phenomenon studied can expose different levels of understanding and perceiving such phenomenon. Archetypal experiences (transcendent and immanent), symbolic and imaginal knowing beyond the ego-conscious mind may emerge out of cognition, intellectuality and intuition.

It was the aim of this researcher to choose to blend these two methods on her PhD thesis: *The Transition to Motherhood in Dialogue with Spirituality Perspectives: An Exploratory Study*[5]. The research journey with these two methods will help to elucidate the different stages and cycles of organic and intuitive inquiry.

Blending Organic and Intuitive Inquiry

Organic and intuitive research methods are relatively new**.** By 1998, the organic inquiry mode of research emerged at the intersection of psychology and spirituality at Sofia University, formerly The Institute of Transpersonal Psychology in Palo Alto, California. It was developed by Jennifer Clements, Dorothy Ettling, Dianne Jenett and Lisa Shields,[6] in an attempt to close the gap between personal experiences of the researcher, participants and readers. This method balances objectivity with subjectivity in a manner that feminist researchers have highlighted for years[7]. Theorists who influenced this re-

[4] Henry Corbin. 1972. Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal. Spring: 1-19. Available at http://www.bahaistudies.net/asma/mundus_imaginalis.pdf.

[5] Noelia Molina. 2017. ''*The Transition to Motherhood in Dialogue with Spirituality Perspectives: an Exploratory Study"*. PhD diss., Dublin, Ireland: All Hallows College, Dublin City University. Manuscript published by Routledge series Nursing and Midwifery: *Motherhood, Spirituality and Culture*, March 2019.

[6] Organic research has been carried out at Sofia University, formerly The Institute of Transpersonal Psychology (ITP). This university has long explored the frontiers of psychology and spirituality for the betterment of humanity and the sustainability of the planet. Palo Alto. California.

[7] Ruth Behar. 1996. *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks your Heart*. Boston: Beacon Press; Linda Jean Shepherd. 1993. *Lifting the Veil: The Feminine Face of Science*. Boston: Shambhala; Carol Gillian. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.

search approach are: analytic psychiatrist, Carl Jung [8]; anthropologists, Arnold Van Gennep and Victor Turner[9]; narrative theorists, Michael White and David Epston[10] ; transpersonal theorist, Hillevi Ruumet[11] ; and mystics, Emanuel Swedenborg and Wilson Ban Dusen[12].

The creators of the organic research approach believe that its goal is similar to that of archaeologists, who discover new territories and changed history. The discovery of patterns in the different stories of the individuals can also change 'the story' and the 'shared knowledge' by which a particular theme is understood in the wider community and society[13]. The main 'instrument' of this organic, qualitative approach is *the researcher's psyche* working subjectively in partnership with liminal and spiritual sources of participants' data. The researcher is constantly engaged with the *'unknown of what the data will produce'* and also with the inter-relation of the participants' reality[14].

Intuitive research was also developed by Rosemarie Anderson in 1998 and it has been refined it over time[15] . The method emphasizes the many ways that intuition presents itself in artistic, imaginal, and embodied experiences. As above, intuitive inquiry was influenced at the start by feminist research and heuristic research and later given a hermeneutic structure in 2000, based on the writings of many classical hermeneutic philosophers, especially Friedrich Schleiermacher and Hans-Georg Gadamer [16].

[8] Carl Jung. 1973. Memories, Dreams, Reflections, edited by A. Jaffe, translated by R. & C. Winston. New York: Vintage.

[9] Arnold Van Gennep. 2004. The Rites of Passage. London: Routledge; Victor Turner. 1987. "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage." In Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation, edited by L. Mahdi, S. Foster, and M. Little, 3–19. La Salle, IL: Open Court.

[10] Michael White and David Epston. 1990. Narrative Means to Therapeutic Ends. New York: W.W. Norton.

[11] H. Ruumet. 1997. "Pathways of the Soul: A Helical Model of Psychospiritual Development." Presence: The Journal of Spiritual Directors International 3(3):6–24.

[12] Emanuel Swedenborg. 1963. Divine Love and Divine Wisdom. London: Swedenborg Society; Wilson Ban Dusen. 2004. The Presence of Other Worlds: The Psychological/Spiritual Findings of Emanuel Swedenborg. West Chester, USA: Swedenborg Foundation.

[13] Jennifer Clements, Dorothy Ettling, Diane Jennet, and Lisa Shields. 1998. "If Research Were Sacred: An Organic Methodology." PhD diss., Palo Alto, CA: Institute of Transpersonal Psychology. Accessed: www.sepertina.com/research-x.html.

[14] Jennifer Clements. 2004. "Organic Inquiry: Toward Research in Partnership with Spirit." Journal of Transpersonal Psychology 36(1):26–49.

[15] Rosemarie Anderson. 1998. "Intuitive Inquiry: A Transpersonal Approach." In Transpersonal Research Methods for the Social Sciences: Honouring Human Experience, edited by W. Braud and R. Anderson, 69–94. Thousand Oaks. CA: Sage; Rosemarie Anderson. 2000. "Intuitive Inquiry: Interpreting Objective and Subjective Data." Revision: Journal of Consciousness and Transformation 22(4):31–39; Rosemarie Anderson. 2004. "Intuitive Inquiry: An Epistemology of the Heart." The Humanistic Psychologist 32:307–341; Rosemarie Anderson and William Braud. 2011. Transforming Self and Others through Research. Albany, NY: SUNY Press.

[16] Friedrich Schleiermacher. 1977, Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts. Trans. James Duke and Jack Forstman. Ed. Heinz Kimmerle. Missoula: Scholars Press; Hans-Georg Gadamer . Truth and Method. New York: Crossroad Publishing Company, 1985.

The process of organic inquiry method is based on five stages (these stages are not linear), which the creators extracted from a 'gardening metaphor'. The process of intuitive inquiry employs five hermeneutic cycles of interpretation.

The first organic stage is called the 'sacred' stage, in which the soil was prepared in a figurative way, all challenges, thresholds and turns for the conscious and unconscious reasons why the theme of motherhood was chosen need to be recorded in a research journal. The work was explored in multiple ways as a 'living process', opposite to a 'static and linear one'. It grew, evolved, and ultimately transformed in all kinds of unpredictable ways, showing that the researcher needed to clearly and organically engage with her inner changes. It is like following the rules of nature, and how they elucidate an investigation that has a 'life of its own'. This initial organic engagement through a research journal helped the researcher to write an afterword piece at the end of the thesis, detailing the whole research journey.

In parallel, the first stage of organic inquiry enhances the first intuitive cycle. Anderson and Braud[17] believe that '*empathic identification'* in research happens very early in the process – the researcher chooses the topic intuitively to transform, heal or make sense/meaning of what Nouwen called 'human wounds'[18]. From a spiritual perspective, these wounds (or crises) are the openings empowering personal and research explorations. For Nouwen, these wounds are sites of both suffering and hospitality to transcendent mystery. A compassionate way of knowing is to recognise how the topic being studied can also create knowledge to heal or transform, not only in individual psyches, but for the culture at large. Romanyshyn describes this process as: 're-search, a searching again of what has already made its claim upon us and is making its claim upon the future'[19].

It is about working intuitively with the material by deep self-reflection, both interior and exterior. Reflective exercises are used at this stage[20] to open the intuitive and intellectual capacities. These exercises are in the form of journaling, dream recording, meditation/prayer, imaginary dialogue, creation of any type of art (poetry, painting, sculpture, music, etc). Eventually the research topic evolves from the researcher's life experiences and has a profound personal heart and meaning. This process can take months in the research process.

The second organic stage is called, a 'personal' stage, and this part of the journey is about recruiting the most suitable participants – not to prove any hypotheses, but rather to enhance the research question as much as possible. From a garden metaphor, it is the stage at which the seed is planted. This stage is difficult, as the researcher, having the experience

[17] Rosemarie Anderson and William Braud. 2011. Transforming Self and Others through Research. Albany, NY: SUNY Press.

[18] Henry Nouwen. 1990. The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society. New York: Doubleday.

[19] Robert Romanyshyn. 2007. *The Wounded Researcher: Research with Soul in Mind.* New Orleans, LA: Spring Journal Books

[20] Rosemary Anderson and William Braud proposed reflective exercises for each cycle in intuitive inquiry that can help the researcher in the investigation of the theme and to better engage with the data. These reflective exercises are in *Transforming Self and Others through Research: Transpersonal Research Methods and Skills for the Human Sciences and Humanities*, 34–66.

of motherhood, had already preconceived ideas and 'grand narratives' in order to make sense of her maternal experience. At this stage, the researcher needed to approach the participants with '*intuitive compassion'* – a term implying that the researcher was aware of the inner work that was happening while recruiting and meeting the participants.

The third organic stage is called the 'chthonic' stage. Chthonic means primitive and mysterious, things from the underworld metaphorically speaking, or from the unconscious. The work at this stage in the organic inquiry is about immersing oneself with the unknown of the research process. The researcher relates the structure of consciousness to the research data, paying attention to dreams and synchronistic events. It was the stage at which unconscious processes and experiences needed to emerge into the conscious psyche. Anything that the researcher uses to bring this process into consciousness needs to be written in the research journal. This stage helps the researcher to reflect and ultimately write individual maternal narrative stories of each participant in the study. In a garden metaphor, the roots of a plant began to emerge at that point.

Simultaneously, the second cycle in intuitive inquiry is about choosing fruitful 'lenses' that were going to enrich the study. This process was conducted in three parts. The first part was to get familiar with theory, the empirical, historical, and literary texts relevant to the chosen topic. The second part was to identify a unique set of texts that could help the researcher to dialogue with the data. Third part involved the researcher preparing interpretative lenses (frameworks) that expressed her understanding of the topic prior to data collection. This new knowledge stimulates all intellectual but also emotional and spiritual inner processes. The chthonic stage facilitated this cycle, as the researcher made sense of the new information by making it conscious and by facing any emotional and spiritual transformations that the new knowledge eventually evoked.

The fourth organic stage is called the 'relational' stage, when participants are approached. The data in organic inquiry comes from people's experiences. In a garden metaphor, this stage is about growing the plant. This stage helps the researcher to be conscious of her own prejudices and preconceived ideas of motherhood. The transition to motherhood is a unique and personal journey for every mother, the researcher although could not transcend her own value systems, but had to try to make 'neutral/unbiased' space for the participants to tell their stories[21]. The researcher must be conscious of the dualities in motherhood and the difficulty of speaking about maternal ambivalence or any other considered 'negatives' aspects in the transition to motherhood.

The third cycle in intuitive inquiry was about the recruitment of participants and data collection. This cycle was complemented by the relational stage in organic inquiry. The role of the researcher was to allow the mothers' stories to unfold. Interviewing has a life of its own. The researcher's reality becomes another thread to weave into the collecting data by having the conscious awareness that her own motherhood story will emerge when listening to participants' maternal experiences. Empathic and compassionate identification with the data of study may emerge at this stage, such as would

[21] Joyce Nielsen. ed. 1990. Feminist Research Methods: Exemplary Readings in the Social Sciences. Boulder, CO: Westview Press.

happen with a scientist who imagines being the cell or the chromosome in a study. Artists' and scientists' discussions of empathic identification have been discussed in *Spark of Genius'* [22].

The final organic stage is called the 'transformative' stage. This stage was about integrating reflection and action. In a garden metaphor, this stage is about harvesting the fruit. The data and the researcher undergo a profound understanding. It is about entering the unknown of the results, but honouring the experiences as they were told. Maternal narratives were written at this stage to encapsulate the story told by each participant. To write these narratives required an enormous engagement with an understanding of the material, in order to be honest and accurate with each story told. The researcher's intuitive knowledge was probably at its highest here. The stories needed to come across as unique, and the voices of the participants had to be very clear in the narratives. A deep reflection and understanding was employed in order to expand ways of seeing and reacting to participants' stories. The way those stories were written is directly related to the 'compassionate connection' that the researcher had with her particular maternal story. The concept of 'compassionate connection' has also been researched in other intuitive studies [23]. This is achieved by the researcher's constant rereading, journaling, prayer, and self- reflection. The participants also needed to articulate their own reflection. After being interviewed, they were asked to read the transcript and observed all reactions in an organic way: feeling, intuitively, creatively and thinking (cognitively).

In parallel, the fourth cycle in intuitive inquiry was about the description of the data. Intuitive inquiry does not suggest any particular form of describing or presenting the data in this cycle, but encourages many varieties of different approaches: written portraits of participants[24], narrative accounts[25] ,artistic expression [26]or embodied writings[27].

[22] Robert Root-Bernstein and Michelle Root-Bernstein. 1999. Sparks of Genius: The Thirteen Thinking Tools of the World's Most Creative People. New York: Houghton Mifflin.

[23] Sharon Hoffman. 2003. Living Stories: An Intuitive Inquiry into Storytelling as a Collaborative Art Form to Effect Compassionate Connection. Retrieved from ProQuest Digital Dissertations (AAT 3095413). PhD diss., Palo Alto, CA: Institute of Transpersonal Psychology; Hoffman, S. 2004. "Living Stories: Modern Storytelling as a Call for Connection." The Humanistic Psychologist 32(4):379–400.

[24] B. Coleman. 2000. "Woman, Weight and Embodiment: An Intuitive Inquiry into Women's Psycho-spiritual Process of Healing Obesity." Dissertation Abstract International. Retrieved from ProQuest Digital Dissertations (AAT 9969177). PhD diss., Palo Alto, CA: Institute of Transpersonal Psychology.

[25] C. Manos. 2007. "Female Artists and Nature: An Intuitive Inquiry into Transpersonal Aspects of Creativity in the Natural Environment." PhD diss., Institute of Transpersonal Psychology, CA. Retrieved from ProQuest Digital Dissertations (AAT 3270987).

[26] Rubey Cervelli. 2010. "An Inquiry into Experiences Arising out of the Holotropic Breathwork Technique and its Integral Mandala Artwork: The Potential for Self-Actualization." PhD diss., Palo Alto, CA: Institute of Transpersonal Psychology.

[27] J. Dufrechou. 2002. "Coming Home to Nature through the Body: An Intuitive Inquiry into Experiences of Grief, Weeping and other Deep Emotions in Response to Nature." Dissertation Abstract International. Retrieved from ProQuest Digital Dissertations (AAT 3047959). PhD diss., Palo Alto, CA: Institute of Transpersonal Psychology.

The chthonic stage in organic inquiry best described the process of the researcher in this cycle, and especially in the creative process of analysing the data by the creation of each participant's narrative. The researcher paid attention to her inner knowledge, trusting, instead of falling into the trap of controlling the research process.

In this creative process of analysing the data, the invisible needs to become apparent. By paying attention to 'the told' and 'the telling' in the narration, it was important to notice the unsaid or unsayable[28]. The voices within each narrative were layers of voices (subject positions), their interaction, and ambiguities expressed. The analysis was aimed at discovering the themes that unify the story, but also the dissimilar voices to the common narratives. Drawing exercises of each participant in the study were also used to make all layers of subject positions clearly delineated.

The fifth and final cycle of intuitive inquiry is about the integration of findings with the framework generated. The intuitive inquirer, by working the process of cycles 1 through 4, arrives at the task of representing theoretical speculations related to the topic of study. Anderson outlined distinctive features in intuitive inquiry that helped the researcher in the arduous task of integrating the researched theory with the data generated by the research project. The first intuitive inquiry feature that was so helpful to the researcher was what Anderson called: '*a dialectic process'*[29]. The researcher held a dialectic conversation with the nature of researching motherhood so that it was not a 'split' between good/bad, love/hate, subject/object (dichotomies). This mode of looking at data and theory facilitated the tolerance of opposite forces within the research data (ambivalence). Also, it opened the door for exploration without judgements, and especially avoided presenting speculations in a standardised and stereotypical manner. The second intuitive inquiry feature was to have an aptitude of what Anderson called '*an auspicious bewilderment'*[30]. Feelings such as contradictions, confusion, being at a loss, exhaustion came to the researcher while engaging with the data. This type of research challenges the notions of being in full charge, and confident of having all ideas fixed about findings and interpretations of the data. The third intuitive inquiry feature was to 'find a voice'. The researcher tried to capture and intuitively encounter the data the most engaging and connected way possible. As this study is embedded in a postmodern society, the nature of reality is constructed through human subjectivity. The researcher was challenged to find an authentic voice.

Because this cycle has the capacity to transform by, the arriving at a deeply understanding of human experiences, the organic stage of transformation best complements this cycle. The harvesting of the fruit is the new knowledge generated by the research, and also the inner transformation that the researcher engaged with, by employing these five different cycles in intuitive inquiry along with the five organic stages.

[28] Annie Rogers, Mary Casey, Jennifer Ekert, James Holland and Victoria Nakkula. 1999. "An Interpretive Poetics of Languages of the Unsayable." In Making Meaning of Narratives: The Narrative Study of Lives, edited by J. and A. Lieblich, 77–106. Thousand Oaks, CA: Sage.

[29] Rosemarie Anderson In *Five Ways of Doing Qualitative Analysis: Phenomenological Psychology, Grounded Theory, Discourse Analysis, Narrative Research, and Intuitive Inquiry,* p.251

[30] Rosemarie Anderson In *Transforming Self and Others through Research,* p.62

Conclusions

These two methods are deeply spiritually transformative but many challenges are faced while employing them. Researchers must be comfortable with connecting with liminal experiences and engaging with the cognitive and the intellectual but also with the emotional, bodily, and spiritual dimensions. Researchers who use these methods need to show a capacity to tolerate powerlessness instead of a linear thinking and be open to let a psycho-spiritual exploration happen. Transformative change is not only shown in the self, but also in the connections to others, and the service of the world. Therefore this process is not only personal, but needs to be 'socially meaningful'.

It is not easy to marry cognition, imagination, creativity, intellectually together with intuition and be capable of working in exploratory mode at all times. These methods dare researchers to explore the mystery and the complexity of the human condition. The psycho-spiritual change occurs through the multiple liminal/spiritual encounters that the data may produce with the researcher. It is very challenging to work within the subjective unconscious mode of research.

Ultimately, organic and intuitive inquiry methods promote and encourage the 'audacity' of the personal voice of the researcher. How it is possible to access multiple and different kind of knowledge through these methods and how that knowledge can shift human consciousness are the crucial goals of these transformative research methods.

A Spirituality of Pleasure, and Its Methodologies

by John R. Dupuche[*]

Introduction

Michael Davide Semeraro OSB, from the *Koinonia of the Visitation monastery at Rhêmes Notre-Dame in the Aosta Valley*, states that there is a need to move from "a theology of mortification to a theology of pleasure […] which will enable us to continue to live as we did in the past […] but with a new freedom and responsibility."[1]

This article seeks to help satisfy this need. It sets out the necessary methodologies and then proposes a spirituality of pleasure. The methodologies are presented separately, for the sake of clarity, but in fact they intertwine and interact.

1. The Methodologies

First Methodology: Disquiet

Michel Onfray proposes a hedonist, epicurean and atheist view of life which vigorously opposes the Christian view. He spells out the oppositions as follows: self-respect versus guilt, an ethic which he calls 'aristocratic' versus universalism, immanence in contrast to transcendence, a wish to enhance vitality rather than to diminish it, a taste for life rather than for mortification, hedonism rather than asceticism, an engagement with this world rather than submission to heaven.[2] Onfray is reacting, among other things, to the excesses of a long tradition of mortification.

Even in the 20th century, the following advice could still be given. " 'We must kill nature. Refuse your body the slightest satisfaction.' Such was the counsel that the French priest, Marie-Eugène of the Child Jesus (1894-1967), received from his spiritual director."[3]

[*] Reverend Associate Professor John R. Dupuche lectures in spiritualty and inter- faith relations at Catholic Theological College within the College of Divinity in Melbourne, Australia; *jeandupuche@gmail.com*

[1] Michael Semeraro, "Time to renounce all forms of clericalism", in *La Croix International* 25 October 2018 Accessed 12 August 2019 from https://international.la-croix.com/news/time-to-renounce-all-forms-of-clericalism/8702

[2] Michel Onfray, *Puissance d'exister, Manifeste Hédoniste,* Paris: Bernard Grasset 2006, 92-93.

[3] Anne-Bénédicte Hoffner, "The body in religion: A troubled history", in *La Croix International* 22 July 2019. Accessed 12 August 2019 from https://international.la-croix.com/news/the-body-in-religion-a-troubled-history/10572

Mortification remains an essential part of Christian practice. St Paul says "Put to death [*mortificate*] […] whatever in you is earthly: fornication, impurity, passion, evil desire, and greed" (*Col* 3:5). He also speaks of "putting to death the deeds of the body" (*Rm* 8:13), "crucifying the flesh with its passions and desires" (*Gal* 5:24), and "punishing his body" (*1 Cor* 9:27).

The disquiet, even aversion, presented by Onfray is in fact a type of methodology, for it means abandoning what has become a 'dead end' and discovering a new path.

Second methodology: Pleasure

The word 'pleasure' is replete with connotations that do not sit well with Christianity. It seems 'soft' and undemanding, to be the 'easy option'. It even has resonances of self-indulgence and gluttony, hints of unbridled passion and debauchery. The pleasure this article is considering is not hedonism nor the amusement that seeks to distract, nor the consumerism that seeks to exploit, nor the pleasure-seeking that strives for ever more striking sensations. Nor is it just the pleasure of well-being or of eudemonism whose "focus is on living life in a full and deeply satisfying way."[4]

To put it simply, the pleasure we are considering is experienced when a faculty attains its object. Thus, the eye experiences pleasure when it sees, the mind when it understands. Pleasure develops the faculty and in turn, as the faculties develop, the pleasure increases. Indeed, there is an evolution in pleasure, leading to higher forms of pleasure, more complex, more intense, more varied. There is an arousing of faculties that were dormant or even inexistent. Pleasure opens up new realms of pleasure, and increases the capacity for pleasure, leading ever onwards to the incommensurable. It is an endless flowering. It is the mark of civilization.

The spirituality of pleasure does not ignore the cry of those in distress. On the contrary, sensitivity to pleasure increases sensitivity to pain, in oneself and others, and must lead to action if it is not to be dissipated.

Third methodology: Comparative theology

It is defined as follows: "Comparative theology […] marks acts of faith seeking understanding, which are rooted in a particular faith tradition but which, from that foundation, venture into learning from one or more faith traditions."[5]

It differs from 'comparative religion', for it proceeds from a specific confessional allegiance, and for this reason has a "strong autobiographical element".[6] It is not purely

[4] Edward L. Deci and Richard M. Ryan, "Hedonia, Eudaimonia, and Well-Being: An Introduction", in *Journal of Happiness Studies* 9 (2008) 1.

[5] Francis X. Clooney, *Comparative Theology; Deep Learning Across Religious Borders*, Chichester UK: Wiley-Blackwell 2010, 10.

[6] Anita Ray, "(Re-)discovering comparative theology'. An Australian perspective", in *Pacifica* 27 (2014) 56.

objective. Rather, it is both objective and subjective, for it is 'rooted' in a personal faith commitment. The reader is sensitized to elements in their own tradition that may have gone unnoticed.

Fourth methodology: Spiritual theology

Dogmatic theology involves the analysis of the doctrines of a faith. Spiritual theology, by contrast, is the elucidation of an experience, a sort of 'stepping back' to look at it. Though they are contrasting types of theology, they involve each other. Spiritual theology profits from the richness of dogmatic theology which in turn depends on the expression of experiences others have had.

The elucidation does not restrict. It has the suggestive power of poetry rather than the limiting quality of definition. The test of this spiritual theology, as always in this article, is the increase of pleasure. The verbalization increases the pleasure, affirms it and gives it substance and surety. The elucidation in the light of a particular theology does not inhibit or constrict the experience but on the contrary enhances it. The clarification enables a fuller assent of the will to the experience which has been shown to make sense. Furthermore, spiritual theology gives life to the doctrines, for they are meaningless and fruitless if they do not confirm the listener's experience. Doctrine and experience enhance each other.

Spiritual theology, like comparative theology, involves autobiography. In way, then, is the elucidation of one person's experience of use to another person? Indeed, in what way is it normative? It is not normative if 'norm' involves imposition or constraint. It is normative in that it gives expression to the experience another person has had but which, for whatever reason, they do not have the ability or opportunity to express. The expression of the experience of the great spiritual writers gives life to my experience, for example, reveals and reaffirms it, and at the same time purifies it from fantasy and self-delusion. It is normative and objective because it does refer to a lived reality. This is particularly the case in the shared experiences and teachings of the members of a tradition.

Fifth methodology: Spiritual inhabitation

The spirituality of pleasure we are considering involves a highly significant shift. It starts "from the perspective of pneumatology: not incarnation but inhabitation."[7] The Spirit is found before even God utters the command "Let there be light", for "a wind from God swept over the face of the waters." (*Gn* 1:2) The 'wind' has in time been understood in an increasingly sublime sense, first as 'spirit' and ultimately as 'Spirit' in the high pneumatology of Christianity. Creation is an inspired fact. Thus, the mothering Spirit and the drive of the human spirit concur in being oriented to the fulness of life.

[7] Daniël J. Louw, " 'Marketplace masculinities' within the international public arena of global media: towards a Christian spiritual approach to male embodiment and 'genital ensoulment' ", in *International Journal of Public Theology* 6 (2012) 160.

The Gospel of John states that "as yet there was no Spirit, because Jesus was not yet glorified" (*Jn* 7:39), but this must be held in fruitful tension with texts such as, "When you send forth your spirit, they are created; and you renew the face of the ground" (*Ps* 104:30) and "the Holy Spirit will come upon you, and the power of the Most High will overshadow you" (*Lk* 1:35). The Spirit is increasingly present, but in the fullness of time when the Word is revealed in the paradox of light and dark, sin and grace, life and death, good and evil, the Spirit is poured out in all fullness.

The impact of the inspiring Spirit, who has been so often neglected in western theology,[8] leads to the development of faculties that were previously inactive or even entirely absent. The Spirit drives to the satisfaction of these faculties and therefore to pleasures that are entirely new, unimaginable and all-surpassing.

In this spirituality of pleasure, there is no *a priori* rejection of a pleasure because it does not conform to some pre-conceived idea or norm. There is freedom and receptivity, but also discernment. The pleasuring Spirit discerns the value of the pleasuring moment, discerning the spirits by distinguishing between consolation and desolation according to the 'rules' which Ignatius of Loyola describes in his *Spiritual Exercises*. Consolation is an indication of truth, and desolation is a warning against error. A pleasure is deemed to be trustworthy if it leads to a 'swelling of the heart'. The wisdom of others who have been led by the Spirit is a useful guide, but since the charisms are so diverse, ultimately the Spirit alone must be the guide, the Spirit who warns and impels, challenges and justifies.

Sixth methodology: Typology

Typology is a frequent and pervasive concept in the Scriptures. For example, the creation of light on the first day is a type of the resurrection on the eighth day. The feeding of the 5000 is a type of the banquet of heaven. The Exodus is a type of the return from Babylon (*Is* 43:16-21) and of the Paschal Mystery (*Lk* 9:31).

The inspired person observes the growth that occurs, the development of new capacities, the increasing clarity of knowledge and intensity of will and authenticity of action. The result is a 'type'. Type and antitype correspond. The type is seen to be a type when the antitype is presented. The type prepares for the antitype. The antitype in turn explains and fulfills the type.

Jesus is seen as the fulfilment of the type that the Spirit has been developing in the person. The surprise of his coming corresponds to what has slowly developed from within. The Christ from outside affirms the Christ within. The developing Christ gives eyes to see the fullness of the incarnate Christ. The outer Christ is known more fully and defines the Christ within. They are the one Christ.

[8] J. R. Maurice Landrieux, *Le Divin Méconnu*, Paris: Gabriel Beauchesne 1921.

2. A Spirituality of Pleasure

Kashmir Shaivism

After a long period of obscurity, Kashmir Shaivism is now recognized as one of the great traditions of India. Its principal author is Abhinavagupta (c. 975-1025 CE).

In chapter twenty-nine of his *Tantrāloka,* [9] Abhinavagupta describes the Kula ritual, the most extreme of the tantras.[10] He states, in a brief but packed sentence, "He whose interior faculties are set on an unsullied foundation while in the midst of the set of six senses becomes fully absorbed into the abode of [the god] Rudra." (*Tantrāloka* 29:110b-111a)[11] The two contexts are 'unsullied foundation' and 'the six senses'; the result is 'he becomes full absorbed into the abode of Rudra'.

a. The 'unsullied foundation'

The 'unsullied foundation' is the practitioner's identity with the highest Reality, the ultimate Self, the god Śiva[12] whose awareness is simply expressed as 'I am'. But he is not alone, for he is inseparably united with Śakti, the goddess. He is inactive, while she is active. Indeed, she is his energy (*śakti*) and it is from her that the world of change arises. She is "the supreme energy of God, […] by means of which the *kula*[13] [cosmos] emanates and from which the Lord is inseparable." (*Tantrāloka* 3.67) Since all lesser realities reflect their non-dual intercourse, the whole universe is engaged in a vast act of love-making. The universe is replete with pleasure.

b. 'in the midst of the set of six senses'

The Kula practitioner performs the rituals not in order to attain a divine state which he does not have but to experience and express the divine state he already enjoys.

His consciousness is awakened by objects that give pleasure. "As a result of taking the food which pours forth bliss and from external sources such as perfume, incense, garlands etc., there is a welling up of consciousness." (*Tantrāloka* 29.108-109a) Jayaratha (c. 1225-1275 CE), the learned commentator of the *Tantrāloka,* explains that these pleasures could include embracing, passionate kissing, etc.

c. 'absorbed into the abode of Rudra'

The practitioner's consciousness of his identity with the ultimate Self and his experience of pleasure give rise to the one state of awareness. His essential state is inactive and

[9] Abhinavagupta, *Tantrāloka*, *with the Commentary of Jayaratha*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

[10] André Padoux, *Comprendre le Tantrisme: Les Sources Hindoues,* Paris: Albin Michel 2010, 148-149.

[11] The three interior faculties are 'understanding', 'ego', and 'mind'. The six senses are sight, taste, touch, hearing, smell and mind.

[12] He is also called 'Rudra'.

[13] The term '*kula*' has many meanings. Here it refers here to the whole variety of the universe.

active, inward and outward, beyond this world and expressed in it. He is both 'ascetic and erotic'.[14] His non-attachment is a mortification. His involvement with the universe is a pleasure. The two go together, non-dually. He neither craves nor avoids; he is involved but not engrossed; he enjoys all things as the outflow of his being, but is not tied to them. He is perfectly at ease in the vibrating and ever-changing universe. He has attained the divine state of Rudra.

Jayaratha provides a long quotation[15] which distinguishes between two forms of bliss, one that is fully conscious and experienced by those who are enlightened, and the other which is delusory and is experienced by those who are called 'bonded animals'. They are so named because they are engrossed in the pleasure; they are like oxen tied to the mill. They go round and round in the cycle of rebirth.

The enlightened person allows a pleasure to lead spontaneously to ever-higher pleasures. Egoists by contrast seek to inhibit the spontaneously elevating effects of pleasure. They are self-sufficient and self-focused. Their mind ceases to expand and does not move into higher states of awareness. They are 'bonded animals'.

The contrasting trajectories of the enlightened person and the egoist are summed up in the following quotation. "When the lower states move to a higher level, [...] there is a state of liberation, an acquisition of knowledge. If the states in the higher circle go to a lower level, then there is possession by a [demon]."[16]

Christianity

The uplifting pleasure which the Kula practitioner experiences is based on the 'unsullied foundation'. Kashmir Shaivism asks what is the Christian foundation for a spirituality of pleasure?

a. The foundation

The Spirit that sprang upon Samson like a lion on its prey[17] descends upon Jesus like a dove, more peacefully but no less forcefully.

> "And just as he was coming up out of the water, he saw the heavens torn apart and the Spirit descending like a dove on him. And a voice came from heaven, "You are my Son, the Beloved; with you I am well pleased [*εὐδόκησα*]." (*Mk* 1:10-11)[18]

[14] Wendy Doniger O'Flaherty, *Śiva: the erotic ascetic*, Oxford: Oxford University Press 1981.

[15] John Dupuche, *Abhinavagupta: the Kula Ritual as elaborated in chapter 29 of the Tantrāloka,* Delhi: Motilal Banarsidass 2003, 243-245.

[16] Dupuche, *Abhinavagupta,* cit. 326.

[17] John Gray, *Joshua, Judges, Ruth,* Grand Rapids MI: Wm. B. Eerdmans 1968, 328.

[18] The term *eudokéō* derives from *eú*, "good, well" and *dokeō*, "to think, to seem" and properly means whatever seems good and pleasingly acceptable. HELPS Word-studies, accessed on 1 July 2019, from http://tdb2018.thediscoverybible.com/features/word-studies It is found in Mt 17:5, in Mt 12:18 referring to Is 42:1 but not using the Greek of the LXX, in Mk 1:11, and in 2 Pt 1:17 with allusion to the transfiguration episode. In all other instances in the New Testament the term is used exclusively of God taking pleasure. It used of humans only when they do not please God. It is also found in 2 Sam 22:20 and Mal 2:17.

The adoptionist point of view would hold that Jesus pleases only after he rises from the water. The traditional point of view is that this declaration of God's pleasure is indeed made in time but that the pleasure exists eternally. Pleasure pertains to the Godhead essentially.

As Jesus rises from the waters of the Jordan, he sets his eyes not on something that is foreign to him but on the world that is in him, through him and for him. St Paul says, "…all things have been created through him and for him. He himself is before all things, and in him all things hold together." (*Col* 1:15-17)

The magnificence of Christ as he stands on the bank, Lord of all, glorious, heir to heaven and earth, coincides with his mortification, for his baptism is the symbol of his incarnation, death and resurrection. He has emptied himself in every way (*Phil* 2: 6-7), even to becoming sin (*2 Cor* 5:21). In short, he is involved but not dependent, incarnate but not engrossed, in the world but not of the world. In this sense he is the ascetic erotic. He is paradigmatic for the Christian.

Paul teaches that Christians are "raised with Christ, […] above, where Christ is, seated at the right hand of God. […] [they] have died, [but they will] […] be revealed with him in glory." (*Col* 3:1, 3-4) In this way they experience the identity of mortification and pleasure, for they are dead to this world and also destined to be present to it in all its variety. They are coheirs with Christ (*Rm* 8:17), and so have all his powers. Like him they see all things as coming from them and for them, as their domain, their possession. They are both within the world for it is theirs, yet beyond the world since they are not defined by it. They have a sense of the freedom, power, and autonomy of the Spirit. (*2 Cor* 3:17). They experience a constant increase in intensity of emotion, freedom, authority and transcendence. They too are ascetic and erotic.

b. The pleasure

Kashmir Shaivism describes the pleasure that results in a up-welling of consciousness such that the 'abode of Rudra' is attained. What does Christianity say?

The Catholic tradition always found spiritual fruit in the pleasures of art and music, architecture and poetry. More especially, there is delight in the increase in faith, hope and love, in power and authority, assurance and sensitivity, freedom and steadfastness. But what about the place of sexual love in all its intensity? What is the place of eros? McBain acknowledges that the question is not easily answered. "The integration of eros into Christian mysticism is not a work that will be easily accomplished, but it is a work that must be begun."[19] This article hopes to assist in this direction.

The path of pleasure also involves mortification for it makes an earlier source of pleasure redundant and even obnoxious. St Paul speaks of adults putting aside their earlier childish thoughts (*I Cor* 13:11). Indeed, the focus of attention shifts to the unexpected pleasures that are found in the dark night of the senses and in the dark night of the soul. The greatest pleasure and satisfaction of the Spirit is found in this darkness.

[19] Bernard McGinn. 'Mysticism and sexuality.' In *The Way*, Supplement 77 (1993) 46-54, p. 53.

And again, far from being easy, the path of pleasure is confronting. Fidelity to the unfaithful is a mortification, for nothing is expected in return; its generosity is total. Yet it coincides with intense pleasure as it imparts union with the God who is pleased to be faithful.

The Spirit who inhabits Jesus and who drives him into the desert to be tempted by Satan (*Mk* 1:12-13) also leads him to the cross to be tested in every way. The pleasure of the cross is not in the pain, but despite the pain. There is satisfaction in being the sacrifice offered to God for the blessing of mankind.

c. The result

The increase in the number and intensity of pleasures makes those who experience it cry out like Jacob, "surely the Lord is in the place, and I did not know it" (*Gn* 28:16). There is an awakening to the divine presence. Indeed, the prospect opens up, even if dimly, of endless pleasure. As St Paul says, "What no eye has seen, nor ear heard, nor the human heart conceived, what God has prepared for those who love him" – these things God has revealed to us through the Spirit." (*1 Cor* 2:9-10)

The Spirit who hovered over the waters at the start of creation and who overshadowed the Virgin bringing the Word to birth in her, this same inhabiting Spirit who leads from pleasure to pleasure and from power to power, leads also to forming the person of Christ from within, so to speak. The Christ 'conceived' within by the overshadowing of the Spirit is the Christ publicly proclaimed by the Church. The 'type' within corresponds to the antitype without. Type and antitype are not opposed; they are profoundly related. They do not exist without each other. The Christ proclaimed in the kerygma fashions the recipient anew.

Spiritual theology helps make the experience real; similarly, the very person of Christ in his historical factuality makes the believer become real and justifies his experience. The Carpenter from Nazareth, already known obscurely within, is now recognized and publicly acknowledged: the cry is made "Jesus is Lord" (*1 Cor* 12:3). It is the moment of recognition.[20] It is the union of experience and spiritual theology. The act of recognition does not mean placing one in opposition to the other, as though to acclaim Christ means demeaning the self.

The Christ at the Last Supper, before he goes to his terrible death, paradoxically promises to give his disciples the fullness of joy (*Jn* 15:11). His joy is not just an emotion divorced from reality. It is incarnational and therefore it is sensuous. Jesus who has authority over heaven and earth takes pleasure in heaven and earth, in those two realms which are united in himself. He who is pleasing to God, who indeed is the pleasure of God, enables those who are identified with him to enjoy being the pleasure of God and to enjoy every pleasure.

[20] John Dupuche, "The Doctrine of Recognition (*pratyabhijñā*) and Interfaith Dialogue" in *Samarasya, Studies in Indian Arts, Philosophy and Interreligious Dialogue - in Honour of Bettina Bäumer*, Delhi, D.K. Printworld 2005, 431-440.

Note

The Kula ritual was celebrated in secret and did not challenge the social order. Is this true of Christianity?

It is precisely because Jesus has joy in fullest measure that he is able to enter into the sorrows of the world, just as his perfect purity enables him to take on the sin of the world. Those who say "I live or rather not I but Christ lives in me" (*Gal* 2:20) are likewise able to enter into the human condition and to bring peace and joy. Their mission is not a duty but an extension of their pleasure. In the words of Semeraro, those who follow the spirituality we are describing live "as […] in the past […] but with a new freedom and responsibility." The spirituality of pleasure does not turn in on itself but involves action which can bring all manner of beings to the fullness of pleasure.

Concluding Remark

The Voice at the Jordan says that two things of Jesus, that he is beloved and that he gives pleasure. Love is stressed in the New Testament writings; the theme of pleasure could also be highlighted. If it is possible say, "God is love" (*1 Jn* 4:8), is not also possible to say 'God is pleasure' and 'those who abide in pleasure abide in God, and God abides in them' (cf. *1 Jn* 4:17)?

Marketing Spiritualities in contemporary Latvia

by Valdis Tēraudkalns[*] and Ņikita Andrejevs[**]

This paper is about the types of spirituality in Latvia analyzed using the concept of marketization. "Marketization can be taken to denote the process whereby ever more spheres or domains of both public and private social and cultural life gradually become colonized and permeated by market-associated discourse, language and terminology."[1] Marketization is not necessarily bad, but it points to the fact that spirituality does not exist in an ideal, static world of ideas but "rather reflects both theological and social or cultural values. (..) Particular spiritual traditions are limited and conditioned."[2] They are part of cultural memory (understood as the total of various traditions) religious communities pass to the further generations. It is done by reconstructing those again and again. The foundation myths of religious communities inevitably are subject to the plurality of meanings because by reconstructing we add new elements to the flow of existing meanings.

In this paper spirituality is understood as a way of how people make sense of their lives and of the world around them and how people practice their beliefs. Metaphorically speaking it is about how they inhabit the world by use of symbols and other means. There is no universal pattern of how it is done, but it is always contextual. Moreover, it is inherent not only to religious traditions as there is also "atheist spirituality."[3] We are aware that the term is often understood in a vague, esoteric manner and there is danger of essentializing it (the same goes for the term 'religion').[4] Spirituality is often defined in

[*] Valdis Tēraudkalns, Ph.D., professor in church history and history of religions, Faculty of Theology, University of Latvia; *valdis.teraudkalns@lu.lv*

[**] Ņikita Andrejevs, M. Theol., scientific assistant, doctoral student, Faculty of Theology, University of Latvia; *nikita.andrejevs@yahoo.com*

[1] Marcus Moberg, "Exploring the Spread of Marketization Discourse in the Nordic Folk Church Context," *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, ed. Frans Wijsen, Kocku von Stuckrad (Leiden, Boston: Brill, 2016), p. 242.

[2] Philip Sheldrake, *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method* (London: SPCK, 2007), p. 92.

[3] Teemu Taira, "Atheist Spirituality. A Follow in from New Atheism?", *Post-secular Religious Practices: Based on Papers Read at Symposium on Post-secular Religious Practices Held at Åbo/Turku, Finland, on 15-17 June 2011*, ed. Tore Ahlbäck (Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2012), 390-391.

[4] This has led some scholars to criticise it as not very useful analytical category. However, even then it is acknowledged that it reveals a cluster of specific assumptions and normative judgments. It is part of a rhetorical strategy employed by religious traditions. See Jonathan R. Herman, "The Spiritual Illusion:

contrast to religion. For those interpreters "religiousness has specific behavioral, social, doctrinal and denominational characteristics because it involves a system of worship and doctrine that is shared within a group."[5] Brian Zinnbauer and his colleagues used three major dimensions and descriptions of constructs related to this dualistic understanding: negative-positive, organized-personal, and substantive-functional. Religion is often associated with negative qualities (being oppressive), whereas spirituality has "good" qualities (e.g., expanding self-awareness). While religion represents practices established by tradition and institutions, spirituality is more personal.[6]

However, this assumed duality is artificial. On the one hand, spiritualities often have their own gurus, informal canons of texts and a medium of various networks (nowadays online). On the other hand, many religious institutions function as centers of service where 'consumers' can practice more individualistic types of religiosity without being involved in traditional religious practices (attending worship services etc.). It may go hand in hand. Luther's Church in Riga, the largest Lutheran congregation in Latvia, offers regular meditations on weekdays in addition to traditional worship services on Sundays. Audiences do not always overlap. Some of people who attend meditations do not attend worship services. More traditional forms like weekday worship services in this church are less attended than before and some of the services have been cancelled. Italian scholar Franco Garelli writing in 90-ies about the situation in Italy noted that the two terms (religion and spirituality) "are not mutually exclusive and can indeed coexist."[7] Historically, spirituality was not distinguished from religiosity until the rise of secularism in the 20th century and increasing disillusionment in religious institutions.[8]

Further in this paper we will show some examples of marketization that depict trends characteristic to spiritualities in Latvia. In the analysis we will use interpretative categories of dwelling and crossing: dwelling – religion is about finding a place; crossing – religion is about moving across space.[9] The first metaphor is related to the longing of many people in the contemporary society for a space where they can be accepted and that can provide security in a rapidly changing world. It is about being at home but also about setting boundaries in order to guard that sense of security. A lot of debate in

Constructive Steps toward Rectification and Redescription," *Method and Theory in the Study of Religion* 26 (2014), pp. 159-182.

[5] Nan Sook Park, Beom S. Lee, Fei Sun, David L. Klemmack, Lucinda L. Roff, Harold G. Koenig, "Typologies of Religiousness/Spirituality: Implications for Health and Well-Being," *Journal of Religion and Health*, 52:3 (2013), p. 829.

[6] Michèle M. Schlehofer, Allen M. Omoto and Janice R. Adelman, "How Do 'Religion' and 'Spirituality' Differ? Lay Definitions among Older Adults," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47:3 (2008), p. 412.

[7] Franco Garelli, "Research Note between Religion and Spirituality: New Perspectives in the Italian ReligiousLandscape," *Review of Religious Research*, 48:3 (2007), p. 319.

[8] Brian J. Zinnbauer, Kenneth I. Pargament, Brenda Cole, Mark S. Rye, Eric M. Butter, Timothy G. Belavich, Kathleen M. Hipp, Allie B. Scott, Jill L. Kadar , "Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36:4 (1997), pp. 550.

[9] Thomas Tweed, *A Theory of Religion: Crossing and Dwelling* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), p. 69.

religious communities is about setting and narrowing or expanding these boundaries. The second metaphor reminds us that in the twentieth century, radio, television, film, and later Internet opened new possibilities for religious communication – participating in a virtual Roman Catholic mass on a home computer or an iPhone, receiving Communion online (Methodists and others are experimenting with this), contacting a "cybermonk" to ask about meditation practice etc.

Centers of spirituality as 'full-service providers'

Not only mega-churches but also centers of spirituality often have a holistic approach aimed at involving their target audiences in all possible ways. The cultural, social and spiritual center "Kairos" in Mārupe, one of the suburbs of Riga, is a project undertaken by Jesuits in Latvia but publicized as an inter-confessional institution.[10] In August 2019 the Construction Board of the local municipality rejected the proposal.[11] In the process of planning the project was surrounded by controversy because the idea was to build it in the green zone of that area. Those who argued against it were saying that as the result 65 trees will be cut.[12] Supporters have argued that their opponents are against the rise of spirituality in the area.[13] It was planned that the center will offer retreats, help people who have encountered various issues in life, and also provide a coffee bar and care for children. The visual draft of the project for the center that was published reminds of a multifunctional space that offers something to everybody – children who want to play, couples who want to marry, people who want to discuss things etc. At the same time, it is also about crossing – being with people that are moving through different stages of life.

Another example is the Institute of Integral Education in Riga established by Juris Rubenis, a former Lutheran pastor who resigned from the office after much pressure was put on him by his more conservative colleagues because of his liberal views. Rubenis recently received the status of the third level teacher of contemplation in the school of spirituality that follows the method of Hugo E. M. Lassalle, a Catholic theologian who took part in the preparation of conciliar documents of Vatican II. This status allows Rubenis to appoint other teachers of contemplation in that tradition.[14] This is an example of the institutionalization of spirituality. The institute offers a variety of courses. The courses are not easily affordable, so it is not a space for everyone but for upper

[10] http://kairos.lv/

[11] Danute Tomsone, "Jaunmārupē izbrāķē ieceri būvēt centru 'Kairos'," https://www.delfi.lv/news/national/politics/jaunmarupe-izbrake-ieceri-buvet-centru-kairos.d?id=51313495

[12] Danuta Tomsone, "Būt vai nebūt dievnamam Jaunmārupē – par 'Kairos' likteni vēl lemj," https://www.delfi.lv/news/national/politics/but-vai-nebut-dievnamam-jaunmarupe-par-kairos-likteni-vel-lemj.d?id=51240683;

[13] "Cenšas nepieļaut garīguma ienākšanu Mārupē," https://www.labdien.lv/censas-nepielaut-garigu-ma-ienaksanu-marupe/

[14] "Lasāla Kontemplācijas skola Latvijā," http://www.iii3.lv/instituts/jaunumi/150519-lasala-kontemplacijas-skola-latvija/

and middle class people.[15] For example, a two days leadership seminar on the "U theory" (which is advertised as a theory that will actualize the hidden resources of individuals and groups) is on offer for 726 EUR.[16] There are also initiation courses for women and men that among other things provide lunch from the elite restaurant "Le Dome." Authenticity is a word that pops up often in the information associated with the Institute. For a researcher this blurry term so popular in the market of spiritualities raises questions about the rhetorical power – "we should replace questions about authenticity with investigations into the process of identification: who claims identities for themselves or others, who recognizes those identities, and what consequences, benefits or penalties follow from that identification."[17] It is also interesting to note that pope Francis recently critiqued the overuse of adjectives. He took a particular aim at the word "authentic". "We have fallen into the culture of adjectives and adverbs, and we have forgotten the strength of nouns (…) Why say authentically Christian? It is Christian! The mere fact of the noun 'Christian', 'I am Christ' is strong."[18]

Being smart and sexy

Examples of this marketing trend come from the communities that at first glance look very distant from each other, the Orthodox Jews and Charismatic Christians. One attendee of the Beit Israel Synagogue, the new Jewish religious community in Jūrmala (a beach town not far from Riga) wrote in the Facebook account of that community: "A modern synagogue for modern people with a modern rabbi. Great atmosphere! Never in my life I've met a modern rabbi that is so smart and welcoming, that has an open view of the world and love for religion."[19] Being smart – this is also is a feature of the public image of Aleksey Ledjajev (in a business suit or/and in a business-like office).[20] At the same time he positions himself as a creative personality who is an author of performances that employ modern music and dance.[21] He is a pastor of a large Russian-speaking Charismatic church in Riga known for teaching prosperity theology. He is also the head of a network of similar churches scattered around the world. It is an example of postmodern networking society (opposite to hierarchical ecclesial models of older denomi-

[15] The average salary in Latvia in 2019 equals 745 EUR according to this page: https://nomadnotmad.com/this-is-the-average-salary-in-all-european-union-countries-in-2019/

[16] http://www.iii3.lv/programma/notikumu-kalendars/

[17] Craig Martin, *A Critical Introduction to the Study of Religion* (London, New York: Routledge, 2017), p. 157.

[18] "Pope Francis criticises overuse of adjectives," https://www.theguardian.com/world/2019/sep/24/pope-francis-criticises-overuse-of-adjectives

[19]https://www.facebook.com/100011392231835/posts/961660954223637?s=100000006634609&sfns=mo

[20] "Citati pastora Alekseja Ledjajeva," http://www.ng.lv/rus/materiali/proekti_aleksea_ledaeva/citati_pastora_aleksea_ledaeva/?doc=43443

[21] "Projekti Alekseja Ledjajeva," http://www. ng.lv/rus/cerkov/pastori_aleksei_i_ol_ga/proekti_aleksea_ledaeva/?doc=435

nations) flavored by names that remind of traditional ecclesiology (Ledjajev is called a bishop). "Renewal", an another Russian-speaking Charismatic congregation in Riga, is advertising itself as a spiritual center. It invites people to prayers that are focused on health and prosperity. The appearance of the leading pastor and his team ensures the audience that it is a group of happy, well-off people.[22] Same appearance is utilized by Anna Lieckalniņa who has been known for involvement in show business but then turned to studying theology at University of Latvia. A. Liedskalniņa does not advertise herself as a practioner of one particular religious tradition. In her interviews she pointed to the experiential side of religion – that she has talked to God since childhood and has promised God to help people.[23] She is offering expensive retreats that are set on the Canary islands – a combination of tourism, sailing and enriching "contacts with the nature and the Self."[24] In the retreat announcement (under the name of the "Retreat of the Soul") the enquirer can find catch words like "answering karmic questions" and the "cooperation between masculine and feminine". The event costs 1690.00 EUR without the costs for flights and food.

Home, sweet home

"Mājvieta" (The Dwelling Place) is a Baptist church in the center of Riga. Until 2017 it was called "The Seminary Church" that had very formal services and mainly an elderly community. Situated in the Baptist Union House at the center of Riga it had to represent something of a prestige of organization that alongside Lutherans, Catholics and Orthodox belongs to the "traditional" denominations of Latvia. Now the congregation has a totally new branding and advertises itself as an informal urban church. The photos from the *Facebook* account and the website of this community display the difference. The old one shows a traditional worship hall with pews and with a podium in the front of the hall, but the recent one shows that there are no pews and the hall is used for a Christmas market.[25] This is not how the space is always arranged but it indicates a greater degree of informality. Is it a place for everyone? More research is needed to see to what extent the values of Conservative Evangelicalism are embodied in this community. There are also places like the church just described. Corinth, one of Seventh Adventist churches in Riga is a type of a coffee-church where there is a pub-like counter at the one corner of the worship hall. There is a difference - instead of beer, people can get a coffee. But even this is a novelty for the denomination that has been known for its opposition to drinking coffee. Worship songs coming from the English-speaking Evangelical world is a sign of Evangelical culture crossing borders and cultures. Adverts like

[22] http://www.atdzimsana.eu/

[23] "Anna Lieckalniņa sāk strādāt par dziednieci," https://www.delfi.lv/izklaide/divaina-pasaule/mistika/anna-lieckalnina-sak-stradat-par-dziednieci.d?id=45007082

[24] https://www.facebook.com/events/2491713517559702/

[25] https://www.majvieta.lv/draudze/, https://www.facebook.com/majvieta/photos/a.789664591184313/897602450390526/?type=3&theater

"Why to have a lunch alone?"[26] are appealing to people experiencing urban loneliness and bringing them sense of belonging.

Space secured by tradition but threatened by heresies and secularism

Here we have an example of branding that differs from ones analyzed previously. *Pro Hereditate Catholica*, The Spiritual Centre of the Catholic Tradition (an organization related to the Society of Pius X, an international structure that promotes pre-Vatican II spirituality and theology) situated in Riga in the opening page of its website speaks about the space as homeland (Latvia) but also as the broader concept of the Kingdom of Christ the King. These are spaces depicted as being threatened by secularism and heresies. Even the church is described as affected by these tendencies. The website of the center mentions indulging the secular society and apologizing for the past of the church.[27] The center is named after Berthold, one of the first Catholic bishops in Latvia (12th cent.). It is interesting to note that he is known for involvement in the military actions against the natives to force them to accept Christianity.[28] Here the different approach is chosen from the one described in previous paragraph – it is a strategy of presenting a militant Christianity ready to face the issues it defines as endangering faith. There are secular movements in contemporary Latvia that use similar rhetoric. A part of Latvian nationalists perceive globalization as a threat. Nauris Puntulis, The Minister of Culture, in a recent radio interview asked whether he could imagine Latvia as an international country said "no".[29] Preservation of existing national identity is a high priority to him. Of course, this statement differs from the approach taken by the Roman Catholic Church that stresses its universal, global nature. What is similar is a sense of threat posed by globalized processes.

Appeal of nature, space to hide

Focusing on nature is characteristic not only of post-60-ies earth-centered spiritualities but also of forms of traditional Christianity. The Retreat Centre in Mazirbe, an institution that belongs to the Lutheran Church, among other things advertises itself as a place close to the nature that is not spoiled by the civilization (during the Soviet time

[26] https://www.facebook.com/photo.php?fbid=3490778196326&set=o.252262024895055&type=3&theater

[27] Valdis Francisks Plenne, "Baltijas kristianizācija un Livonijas valsts izveidošanās," http://fsspx-fsipd.lv/baznicas-vesture/baznica-latvija/235-baltijas-kristianizacija-un-livonijas-valsts-izveidosanas

[28] http://fsspx-fsipd.lv/

[29] "Ministr kulturi: internacionalnaja Latvija bolshe nebudet Latvijei," https://rus.delfi.lv/news/daily/latvia/ministr-kultury-internacionalnaya-latviya-bolshe-ne-budet-latviej.d?id=51480857&all=true

the territory was in a restricted military zone) not far from the seaside.[30] An ideologically different institution named after Gaia, goddess of earth, does the same thing.[31] It offers things like midsummer night rituals of creating a labyrinth.[32] It is a mix of popular psychotherapy, activities emphasizing wholeness (Wise women Weekend that is offering massage, yoga and intuitive painting)[33] and postmodern religiosity that is orientated towards nature. In 2018 the Club of Environmental Protection celebrated thirty years since it has been founded with a Prayer for the Sea.[34] If in the past sea has been viewed as a threatening force, now beaches have become places for resorts and sea itself an object for prayers. It attracts people of various convictions – from Christian traditionalists to followers of New Age. Latvian shamanism is another example of interaction between worshiping nature, folk traditions and aspects of shamanism taken from other cultures. It is not only about the space but also about crossing – mixing global and local. Jānis Ieviņš, a Latvian shaman who now calls himself the White Wind, offers something to people dissatisfied with religious groups that demand strict morality from their followers. "I clearly know that I do not want to live a classical middle-class life where the wife is waiting for me to come after work and TV should be watched before sleeping. I am open to everything that life offers. I allow everything to happen, it is not my will or unwillingness. I also do not have strict norms – whether I should or should not have a family. Life is changing."[35]

The examples analyzed in this paper show a variety of marketing strategies. Some are cases of interactions between contemporary culture and organized religion, some could be defined as the part of "individualist or consumerist spirituality" that refers to those spiritualities that "embrace capitalism, consumerism and individualism and interpret their religious or spiritual worldview in terms of these ideologies."[36] Some are highly individualistic and are influenced by popular psychology. The purpose for making a critique of them is not that they are unorthodox or wrong. Rather the idea is (1) to point out the fact that it is problematic to talk about any recreational activity as spiritual (being close to nature is fine but if this automatically becomes spiritual, the term itself becomes meaningless). It brings us back to the debates about the criteria of what we mean by spirituality; (2) to create a space for more socially engaged spirituality that engage with a totality of human life, including social marginalization and injustice; 3) to raise awareness of issues of power – if in the past and partly even nowadays spiritual practices like confession, spiritual direction and others have been used to discipline bodies and minds

[30] http://www.rekolekcijas.lv/mazirbe

[31] http://www.gaiacentrs.lv/Klusuma-retrits.html

[32] http://www.gaiacentrs.lv/Saulgriezu_nakts_alkimija_2012.html

[33] http://www.gaiacentrs.lv/Wise-Women-Weekend.html

[34] http://www.vak.lv/index.php/93-ka-noriteja-lugsana-pie-juras

[35] "Šamanis Ieviņš: Lielāk daļa cilvēces dzīvo transā, bezjēgā skrienot pakaļ naudai," https://jauns.lv/raksts/sievietem/82837-samanis-ievins-lielaka-dala-cilveces-dzivo-transa-bezjega-skrienot-pakal-naudai

[36] Heremy Carrette and Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion* (London, New York: Routledge, 2005), p. 19.

of believers (as written by Foucault, "Western man has become a confessing animal."[37]) now market has the power. It motivates devotees of various market-based spiritualities to buy more books of their teachers, to attend more courses and so on. Critical examination of technologies of marketing should form a crucial part in the process of discernment in which we should not remain passive consumers of "spiritual goods" but people with enough irony and critical thinking to be able to evaluate what is offered.

[37] Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1: An Introduction (New York: Pantheon Books, 1978), p. 59.

La teologia spirituale al tempo della *Veritatis Gaudium*

di Francesco Asti[*]

Introduzione

La lettura della Veritatis Gaudium offre delle indicazioni importanti per determinare il cammino metodologico della Teologia spirituale. Il confronto con la sua struttura metodologica presente nel Proemio della Costituzione Apostolica consente di entrare nel vivo del rapporto con le diverse discipline teologiche in vista di una transdisciplinarità. Il ruolo del teologo spirituale risulta importante per delineare il contenuto ed il metodo della teologia spirituale. Ci sono infatti tre sfide che emergono dalle odierne situazioni storiche colte dal magistero di Papa Francesco e presenti in diverso modo nella Veritatis gaudium. Innanzitutto la sfida della spiritualità missionaria pone nuovi orizzonti allo studio della teologia, perché possa il vangelo essere trasmesso anche al mondo di oggi. I problemi riguardanti la salvaguardia del creato non possono essere taciuti dalla Chiesa e non si può non proporre una spiritualità ecologica sul modello francescano. Non ultima la sfida della santità, quale testimonianza di fede, perché si possa passare dalla riflessione teologica alla vita nella sua concretezza. Le prospettive emerse richiedono un ripensare contenuto e metodo della teologia spirituale e un ridisegnare l'assetto disciplinare all'interno del curriculum universitario. In effetti il rinnovamento della teologia spirituale consente di approfondire maggiormente la vita secondo lo Spirito sotto l'aspetto epistemologico.

L'interpretazione delle norme speciali nella strutturazione disciplinare diventa un passaggio importante per l'identità della teologia spirituale. L'ampliamento del campo di ricerca con un metodo appropriato non mette al riparo la teologia spirituale da due dati problematici: il rapporto con la teologia morale e la distinzione tra spiritualità e teologia spirituale. La prima questione dal sapore storico viene riproposta dalle Norme speciali che uniscono la teologia spirituale a quella morale (Veritatis gaudium, Norme speciali, I, art. 55, b). In che modo interpretare la congiunzione? Un ritorno al passato o una relazione speciale che salvaguarda l'autonomia disciplinare di entrambe? Inoltre il concetto ampio di spiritualità riguardante l'esperienza spirituale, quale incontro in profondità con l'Altro e con gli altri supera l'ambito della teologia spirituale che si interessa di riflettere sull'incontro trasformante con il Dio rivelato.

[*] Francesco Asti, Professore Ordinario di Teologia spirituale e Decano della Pontificia Facoltà dell'Italia Meridionale sez. San Tommaso d'Aquino.

1. Oggetto della teologia spirituale

Nel Proemio della Veritatis gaudium Papa Francesco offre in forma sintetica il nucleo fondante la fede cristiana[1]. Osserva come l'annuncio del vangelo di Gesù si attua in un mondo in continua trasformazione, riprendendo così le linee maestre del suo insegnamento esposto nell' Evangelium gaudium[2]. L'incontro gioioso con il Signore risorto e vivente in mezzo ai suoi è un'esperienza che determina ancora oggi la vita di uomini e donne nei più diversi contesti sociali.

Il Papa intende realizzare un progetto formativo, avendo presente due direttrici di marcia fondamentali. Innanzitutto il contenuto della fede da annunciare non può essere scisso dal profondo bagaglio teologico, spirituale e pastorale rappresentato dal magistero conciliare. In effetti il Papa indica che le novità introdotte dal Concilio Vaticano II in particolare con l'Optatam Totius, con la Gaudium et Spes e i documenti magisteriali di San Paolo VI con l'Evangelii nuntiandi e con la Populorum Progressio e quelli di San Giovanni Paolo II con la Sapientia christiana, Redemptoris hominis e Fides et Ratio hanno determinato non solo una svolta nello studio della teologia, ma hanno mostrato l'urgenza di rispondere a pieno alla missione evangelizzatrice della Chiesa[3]. In questo modo la Chiesa voleva e vuole reagire ad uno scollamento tra la fede e lo studio della teologia, tra il pensare e il vivere la fede. Tale divorzio aveva provocato e provoca una chiusura del lavoro teologico in forme di accademismo sterile, divenendo poco aperto alle sollecitudini del mondo e della Chiesa impegnata nelle periferie esistenziali della società umana.

Altra direttrice di marcia è rappresentata dalla spinta pedagogica di concretizzare i documenti conciliari in una nuova proposta educativa. Papa Francesco riprende e approfondisce il contenuto della Costituzione apostolica, Sapientia Christiana, rileggendola nelle attuali circostanze ecclesiali e sociali. La Costituzione si occupava di perfezionare e promuovere gli studi teologici, comprendendo la necessità di dialogare e di confrontarsi con le nuove acquisizioni pedagogiche e culturali della società attuale. È proprio il compito della sapienza cristiana quello di proporre la rivelazione compiutasi in Gesù Cristo con una missione evangelizzatrice che abbia cura di interpretare il vissuto umano e di realizzare i valori, avendo presente la gloria di Dio e lo sviluppo integrale dell'uomo[4]. San Giovanni Paolo II intendeva coniugare lo spirito del vangelo con la cultura. Infatti «il vangelo di Cristo, che è diretto a tutti i popoli di ogni età e regione, non è legato in modo esclusivo ad alcuna cultura particolare, ma è capace di permeare tutte le culture, così da illuminarle con la luce della rivelazione divina e purificare e

[1] Francesco, *Veritatis gaudium*, *Costituzione Apostolica circa le Università e le facoltà ecclesiastiche,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018.

[2] Francesco, *Evangelii gaudium, Esortazione apostolica sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale,* Figlie di San Paolo, Figlie di San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2013.

[3] Aa.Vv., *«Veritatis Gaudium» Per un rinnovamento coraggioso ed un rilancio innovativo degli studi ecclesiastici in una Chiesa "in uscita",* in *Salesianum* 81 (2019) 9-139.

[4] Sapientia christiana Proemio I., in *Sapientia Christiana* (15 aprile 1979) | Giovanni Paolo II www.vatican.va › content › john-paul-ii › apost_constitutions › documents.

rinnovare in Cristo i costumi degli uomini»[5]. L'insegnamento, quindi, è proprio della natura del messaggio evangelico custodito, approfondito e trasmesso dalla Chiesa. Quest'ultima favorisce tale acquisizione, istituendo le facoltà e le università che hanno come motore propulsivo degli studi la missione evangelizzatrice. Per San Giovanni Paolo II l'ufficio proprio delle facoltà consiste nel preparare con particolare cura coloro che aspirano al sacerdozio cattolico, coloro che si impegnano nell'insegnamento delle scienze sacre o nell'apostolato. La formazione si completa con l'approfondimento delle varie prospettive della rivelazione cristiana, favorendo il dialogo con le varie confessioni cristiane, con i non cristiani e rispondendo alle questioni che il progresso culturale propone al credente. Le sfide della contemporaneità sono assunte, perché si possa annunciare il vangelo in modo fruttuoso.

Le riflessioni proposte nel Proemio della Sapientia Christiana diventano oggi di notevole attualità. Papa Francesco sottolinea che a quarant'anni dalla promulgazione della Costituzione si avverte l'urgenza di aggiornarla non nella visione profetica e nella lucidità del suo dettame, ma integrandola «con le disposizioni normative nel frattempo emanate, tenendo conto al tempo dello sviluppo nell'ambito degli studi accademici registrato in questi decenni come pure del mutato contesto socio-culturale a livello planetario, nonché di quanto raccomandato a livello internazionale in attuazione delle varie iniziative, cui la Santa Sede ha aderito»[6].

L'aggiornamento/rinnovamento degli studi teologici è richiesto dall'azione missionaria ed evangelizzatrice della Chiesa che si confronta quotidianamente con i problemi reali della gente. Perché la Chiesa sia "in uscita", c'è bisogno che anche i centri formativi siano orientati a ripensare, progettare ed attuare nuove forme di evangelizzazione, corrispondendo in questo modo alle attuali problematiche. Il rinnovamento non riguarda solo ed esclusivamente le strutture universitarie, ma i teologici che devono aggiornarsi nel proporre il contenuto della fede e nelle metodologie di ricerca, coniugando così il vangelo con il contesto culturale. Gli studiosi delle diverse discipline teologiche sono chiamati a realizzare il passaggio essenziale tra ciò che si crede alla vita di tutti i giorni. Non basta il pensare teologico, ma si avverte l'urgenza di una prassi rinnovata della fede che affondi le sue radici nella solida ricerca della verità rivelata. Particolarmente ogni disciplina teologica riceve dalla Veritatis gaudium una nuova spinta a ripensare contenuto, metodologia e orizzonte finale del proprio campo di interesse. Non si desidera una nuova sintesi teologica quanto piuttosto «un'atmosfera spirituale di ricerca e certezza basata sulle verità di ragione e di fede»[7]. L'espressione del Papa rimanda ad un rinnovato impegno del teologo a riportare il vangelo al centro del pensare e del vivere la vita secondo lo Spirito.

Rileggere il vissuto di ogni uomo e di ogni donna e meditare sul destino del mondo a partire dal vangelo offre la possibilità di costruire una società a misura d'uomo nella concordia e nel dialogo reciproco, di realizzare una comunità di credenti aperti e dispo-

[5] Sapientia I, 947-949.
[6] Veritatis gaudium, 1.
[7] Veritatis gaudium, 3.

nibili all'azione dello Spirito Santo, di custodire e rispettare i tempi della natura. Una vera ermeneutica evangelica comporta un nuovo modo di comprendere e approcciare le problematiche attuali, anzi consente concretamente il superamento della crisi valoriale, in cui l'uomo sta cadendo, perché il vangelo di Gesù Cristo è per la crescita armonica dell'uomo in quanto tale. È la concretizzazione dell'uomo nuovo che si sviluppa nella misura, in cui raggiunge la piena maturità in Cristo Gesù. Proprio vivendo secondo la verità nella carità, il credente cresce in ogni cosa nella piena comunione con ogni uomo e ogni donna di buona volontà (Ef 4, 15-16).

Cosa comportano i dettami fondamentali della Costituzione apostolica particolarmente per la teologia spirituale? In che modo i teologi della spiritualità si devono impegnare per rinnovare la propria disciplina in vista di una più aderente azione missionaria ed evangelizzatrice? In un interessante libro edito nel 2012 dal titolo significativo, *Inquieti desideri di spiritualità,* il compianto studioso Bruno Secondin intercetta le odierne esigenze della Chiesa e della società, indicando il ruolo del teologo spirituale quale esploratore dell'inquietudine esistenziale moderna[8]. Intercettare le inquietudini del mondo odierno non basta, se non vi è la proposta di percorsi condivisibili che possano rispondere alle difficoltà dell'uomo attuale. Per Secondin i teologi spirituali e gli studiosi della spiritualità cristiana sono i nuovi cercatori di Dio, perché la loro disciplina fa da confine e da cerniera tra la ricerca teologica e le esigenze spirituali dell'uomo. Con un linguaggio poetico, ma realistico il teologo afferma che i cultori della spiritualità e della teologia spirituale curano il senso di vuoto che nutrono le nuove generazioni; indicano le vie dello Spirito per essere pienamente in unione con Dio e con gli uomini; abitano il proprio presente per far conoscere a tutti i segni dei tempi che rendono gli uomini familiari di Dio concittadini dei santi (Ef 2, 19). Tali suggestioni aprono spiragli di luce su quale deve essere l'oggetto proprio della teologia spirituale in una società in continua evoluzione. L'indagine socio-teologica di Secondin fa da sfondo al desiderio di rinnovare i contenuti della Teologia spirituale, volendo attualizzare le linee di spiritualità che Papa Francesco ha indicato nel suo magistero a partire dall'Evangelii gaudium, dalla Laudato sì e dalla Gaudete et exultate.

Il Papa propone come criterio fondativo per rinnovare gli studi ecclesiastici quello della contemplazione e dell'introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale del Kerygma. La lieta notizia coinvolge ogni dimensione dell'uomo; lo rende capace di rinnovare a sua volta le relazioni sociali. Dall'incontro trasformante con la Santa Trinità il credente è chiamato a vivere la comunione fraterna con tutti, riscoprendo in ciascuno la presenza viva del Cristo risorto[9]. Per i teologi spirituali questo criterio risulta centrale per determinare il contenuto disciplinare. Papa Francesco ritorna più volte sul valore della contemplazione e sul significato della "mistica del noi" per evidenziare che la quotidianità deve essere informata dalla presenza trasformante dello Spirito Santo[10]. La contemplazione richiama fortemente la dimensione mistica della fede. Il nucleo dell'an-

[8] B. Secondin, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile.* Dehoniane, Bologna 2012.
[9] Veritatis gaudium, 4, a.
[10] Evangelii gaudium, 87, 272.

nuncio gioioso è il Dio che si comunica alla creatura, perché quest'ultima possa vivere la comunione con Lui già nella storia, pregustando le realtà del cielo. La mistica, quindi, non è qualcosa legata all'eccezionalità dei fenomeni, ma all'essenza della relazione tra il Dio rivelato e la sua creatura. Essa «considerata in tutta la sua ricchezza, è il nucleo centrale della *fede cristiana,* della *spiritualità* e della *teologia*»[11]. Il Dio che si china sulla creatura è lo stesso che la eleva per il sacrificio del Figlio e per la santificazione dello Spirito Santo. L'esperienza gioiosa della fede in Cristo Gesù morto e risorto si esprime in una vita mistica che si sviluppa con il battesimo fino a fiorire nella vita eterna. Il vivere secondo lo Spirito implica un camminare nello Spirito, condividendo con il fratello la realtà del regno veniente[12].

L'oggetto proprio della teologia spirituale non è solo l'aspetto singolare dell'esperienza spirituale cristiana, ma la complessità della vita mistica del credente che sperimenta nell'oggi la presenza salvifica e trasformante della santissima Trinità. In effetti la teologia non è solo una riflessione critica sui dati rivelati, ma è esperienza di dialogo di Dio con la sua creatura. Tale incontro dialogante è il motore per realizzare una vita più umana, una vita veramente divinizzata. In questa relazione l'uomo scopre sempre più la sua identità di essere-aperto-al mistero di Dio. Percepisce che il suo legame con Dio è essenziale per la sua crescita nell'umanità. Comprende che l'essere per Dio fonda e dà senso al suo essere-per-gli altri. La familiarità di Dio e con Dio favorisce ed eleva le sue relazioni umane. Non vi può essere una mistica del noi, se la creatura non si immerge nella comunione trinitaria, in quella pericoresi d'amore che unisce il Padre al Figlio e i due allo Spirito Santo. La reciprocità dell'amore trinitario è stampata nella costituzione della creatura; è la sua vera somiglianza a Dio. Nell'amore divino l'uomo scopre il volto dell'altro come fratello; si fa prossimo di chi sta nella sofferenza fisica e materiale, perché è parte di se stesso in quella reciprocità di identità.

1.1 Ruolo del teologo spirituale nel contesto culturale attuale

Il nucleo della teologia spirituale, o se vogliamo della teologia della vita mistica, è l'esperienza dell'incontro tra la Trinità Santa e l'uomo. L'esperienza personale del mistero di Dio svelatosi in Gesù Cristo per il dono dello Spirito santo è l'angolo visuale da cui osservare la società umana e la realtà del mondo. La presenza operante dello Spirito nel credente non è una questione puramente intellettuale, ma investe la progettazione nel concreto di cammini di fede che possano essere condivisi e tradotti in testimonianza di carità fraterna e salvaguardia del creato, per tutti coloro che aspirano ad un mondo fatto a misura d'uomo. Gli itinerari spirituali non sono altro che un approfondimento del vangelo di Gesù calato nei diversi contesti sociali e culturali. La fede è viva perché si confronta e si scontra con le realtà del mondo. La crescita spirituale che i teologi pro-

[11] C. García, *Mística, misterio y teología. Historiografía y criteriología de la mística*, Lección inaugural del curso académico, Facultad de teología del Norte de España, Burgos 2004, 32. L. J. González, *La mistica: pienezza dei cristiani del futuro*, in *Rivista di vita spirituale* 55 (2001) 463-484.

[12] F. Asti, *Teologia spirituale e vita mistica*, in J. M. García (ed.), *Teologia e spiritualità oggi*, *Un approccio intradisciplinare*, LAS, Roma 2012, 97-127.

pongono non è avulsa dalla lotta contro il peccato personale, contro l'ingiustizia del mondo e contro l'influenza del maligno. Il vivere secondo lo Spirito è un saggiare il fascino del male, resistendogli con il mettere in campo tutte le armi della fede, della speranza e della carità. La divinizzazione/santificazione del credente si realizza anche e soprattutto in un mondo in continua evoluzione.

Il ruolo del teologo spirituale sarà quello di indicare i possibili percorsi da attuare nella comunione ecclesiale. La sua proposta teologica deve avere come centro la crescita autentica della fede nel Figlio di Dio fatto carne. La personalizzazione del percorso di fede di ciascun credente, come afferma il teologo J. E. Garcia, è l'oggetto specifico della teologia spirituale, in quanto si realizza in un determinato contesto storico con un proprio linguaggio ed una propria cultura[13]. Il processo di personalizzazione della vita secondo lo Spirito può avvenire solo se si considera che esso comprende l'appartenenza del credente ad una comunità ecclesiale, la sua disponibilità ad evangelizzare e a servire i poveri. Il credente progredisce nella fede in forma armonica e coerente, per cui il teologo spirituale deve considerare anche altri fattori che determinano il progresso spirituale del fedele. Il mistero di Dio comunicato alla creatura ha di mira la sua crescita integrale, per cui non si possono offrire percorsi spirituali che siano alienanti, senza un ancoraggio alla dimensione ecclesiale e caritativa della fede cristiana. Per il Papa Francesco la spiritualità da proporre non solo al credente, ma a coloro che si affacciano alla porta della Chiesa deve sanare, liberare, colmare di bene e di pace i cuori inquieti; deve condurre alla comunione solidale con tutti gli uomini della terra[14]. Quindi non una "spiritualità del benessere" senza comunità o "una teologia della prosperità" senza impegni fraterni, ma una vita secondo lo Spirito che conduce ad una rinnovata esperienza ecclesiale. Solo in questo modo il credente diventa artefice di un rinnovamento della società umana.

Il compianto studioso Ch. A. Bernard nella sua definizione della teologia spirituale metteva in evidenza che tale disciplina, fondata sui principi della rivelazione, aveva come oggetto proprio l'esperienza spirituale nel suo progredire. Tocca al teologo spirituale descriverne il progresso, facendo conoscere le strutture e le leggi che governano l'esperienza spirituale cristiana[15]. In questa descrizione sintetica è marcata maggiormente la fase analitica dello studio teologico, avvertendo la mancanza dell'altro aspetto della teologia spirituale, la sua funzione operativa. La disciplina in questione è posta come cerniera tra il pensare teologico e l'agire concreto, per cui questa sua peculiarità non può essere disattesa. Il teologo spirituale intercetta le istanze del vivere credente per indicare nuove vie capaci di incarnare il vangelo in ogni stagione della vita umana.

Il percorso spirituale si concretizza nell'esercizio della carità, vincolo di perfezione che unisce e muove ciascun credente nella realizzazione di un mondo di giustizia e di pace in vista della comunione eterna con la Santissima Trinità. Il Concilio Vaticano II affermava che la santità di ogni credente nella propria vocazione avviene, perché opera la carità: «tutti i fedeli, quindi, nelle loro condizioni di vita, nei loro lavori o circostanze,

[13] J. M. García, *La questione epistemologica della teologia spirituale,* in J. M. Garcia (ed), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*, Roma, LAS 2012, 44.

[14] Veritatis gaudium, 88-92.

[15] Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline, Milano [6]2002, 35.

e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto prendono dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo»[16].

La sottolineatura più sociologica della teologia spirituale non va a detrimento del contenuto proprio della disciplina quanto piuttosto evidenzia che il percorso spirituale non è un appagamento intellettuale o un misticismo di classe, ma è vita di fede che si concretizza quotidianamente nei rapporti umani. Infatti l'esperienza cristiana è «legata saldamente alla fede. Se essa nasce e si sviluppa con la fede, raggiunge livelli d'intensità proporzionati alla maturità della fede. In questo modo, la fede acquista un carattere esperienziale, che è un modo immediato, non riflesso, di conoscere nel mistero, in cui si percepisce Dio senza potersene appropriare»[17]. Lo Spirito Santo conduce il credente a sperimentare la presenza viva di Dio nella sua esistenza, nel concreto delle sue difficoltà relazionali e interiori. È una vita, e come tale, si sviluppa in forma relazionale con Dio e con il prossimo comprendente ogni sfaccettatura del vivere umano. L'incarnazione del Figlio di Dio ha insegnato che bisogna prendere sul serio l'umanità e condurla alla sua pienezza.

La sfida della spiritualità missionaria

Il teologo spirituale ha dinanzi a sé tre sfide per rinnovare il contenuto della sua disciplina. La prima riguarda la spiritualità missionaria[18]. Papa Francesco osserva che la vita spirituale di molti credenti, sia laici che consacrati, è segnata da un forte individualismo e da un evidente calo di fervore, dovuto alla ricerca più di un momentaneo sollievo spirituale che da un vero percorso di crescita nella fede. La conseguenza è un certo relativismo pratico, un vero e proprio abbassamento del contenuto di fede nella quotidianità. È evidente che la desertificazione spirituale avviene proprio con l'allontanamento di Dio dalla società umana. La proposta è quella di rigenerare le relazioni, uscendo fuori dal guscio di sicurezza che il credente si è nel tempo creato e ricominciare a vivere la gioia dell'annuncio di Gesù Cristo ad ogni uomo e a ogni donna[19]. La mistica del vivere insieme e di testimoniare la propria fede nei diversi contesti culturali diventa la vera prova non solo per le comunità cristiane, ma per la stessa teologia. In che modo la disciplina spirituale può accogliere la sfida e può dare il suo apporto proficuo per annunciare il vangelo della gioia? È interessante che il Papa proponga in un clima condizionato dai Social la pratica dell'accompagnamento per la crescita dei singoli credenti[20].

Per i teologi spirituali l'apporto da poter dare per un nuovo rilancio della evangelizzazione è quello di formare accompagnatori spirituali come forza trainante della spiri-

[16] Concilio Vaticano II, Costituzione Dogmatica, *Lumen Gentium,*41 in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, EDB, Bologna 1985[13]

[17] L. Borriello, *L'esperienza*, in Aa.Vv., *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Edizioni OCD-Teresianum, Roma 2001, 611.

[18] Cf. C. Laudazi, "*Andate e portate frutto*". Elementi di Teologia Spirituale della Missione, Teresianum, Roma 2009.

[19] Evangelii gaudium, 78-80.

[20] Evangelii gaudium, 169-173.

tualità missionaria. Infatti per il Papa sono fondamentali, per vivere la gioia del vangelo, accogliere, ascoltare e risvegliare il desiderio dell'ideale cristiano in coloro che vivono nella Chiesa e in quelli che se ne sono allontanati. La proposta evangelica passa attraverso persone concrete che vivono la prossimità dell'altro con atteggiamenti compassionevoli. L'accompagnamento è una forma ecclesiale che aiuta il credente a motivare maggiormente la propria fede con scelte, capaci di rispecchiare gli insegnamenti di Gesù[21] Cristo in ogni circostanza della vita e in qualsiasi situazione sociale e politica. L'accompagnamento si disegna, allora, come una vera arte del riconoscere la presenza di Dio nella propria esistenza e del guidare i credenti nelle vie dello Spirito Santo. Il teologo spirituale insegna che l'accompagnamento non deve essere confuso con la psicoterapia, benché chi accompagna deve conoscere le dinamiche intraumane, ma deve essere percepito come un vero e proprio avanzare della fede nella comunione fraterna. I soggetti che interagiscono sono Dio e il credente; l'accompagnatore ha solo il compito di far emergere nel credente tutta la sua disponibilità a farsi modellare dalla potenza dello Spirito Santo per corrispondere completamente al progetto di vita che Dio ha per ciascun credente. Per il Papa ci sono dei rischi che bisogna soppesare, quando si offre l'accompagnamento spirituale. Quest'ultimo può essere vissuto come una forma di intimismo di classe, per cui il credente non vive la sua piena partecipazione alla vita della Chiesa e del mondo, rifuggendo il confronto/scontro con le realtà relazionali. In questo modo si vive la religione cristiana come un castello inaccessibile lontano dalla mischia del quotidiano. Oppure l'accompagnamento può diventare una terapia che facilita maggiormente la chiusura del credente alle problematiche del mondo. In realtà questa forma di aiuto spirituale non può che favorire l'apertura del cuore e della mente alla grazia divina per poter vivere fino in fondo la propria missione nel contesto variegato del mondo. In effetti l'accompagnamento nasce come esperienza concreta di vivere il vangelo con radicalità senza cadere nei compromessi del mondo, ma esprimendo al massimo la propria appartenenza a Dio. Interiorizzare i consigli di Gesù e concretizzare gli ideali evangelici sono i punti forti che qualificano il proprio stare in comunione fraterna. Il comprendere la propria vita di fede non può essere separata dal proprio modo di stare nella Chiesa e nella società, pena il cadere in uno sterile intimismo.

Tocca al teologo spirituale formare uomini e donne che possano accompagnare nelle vie dello Spirito coloro che desiderano approfondire la propria relazione con la Santa Trinità e con il prossimo. Infatti il Papa propone che «la Chiesa dovrà iniziare i suoi membri – sacerdoti, religiosi e laici – a questa "arte dell'accompagnamento", perché tutti imparino sempre a togliersi i sandali davanti alla terra sacra dell'altro (cfr. Es 3,5)»[22]. Individua i criteri che possono servire al teologo spirituale per motivare chi è scelto come accompagnatore spirituale: «più che mai abbiamo bisogno di uomini e donne che, a partire dalla loro esperienza di accompagnamento, conoscano il modo di procedere, dove spiccano la prudenza, la capacità di comprensione, l'arte di aspettare, la docilità

[21] Cf. M. R. Castellani, *Passo dopo passo. L'arte dell'accompagnamento spirituale,*Porziungola Edizioni, Assisi 2018.

[22] Evangelii gaudium, 169.

allo Spirito, per proteggere tutti insieme le pecore che si affidano a noi da lupi che tentano di disgregare il gregge»[23]. In effetti la propria esperienza di essere guidato è un bagaglio necessario per essere punto di riferimento per altri credenti. La sapienza del cuore e la prudenza non possono mancare nell'accompagnamento spirituale, come anche l'arte di ascoltare e la docilità allo Spirito sono necessari per un proficuo incontro spirituale. Lo stesso accompagnatore spirituale vive in profondità la propria fede, esprimendo la sua carica missionaria.

La sfida della spiritualità ecologica

Altro tema che entra di diritto nel campo di indagine del teologo spirituale è l'interesse per l'ambiente[24]. Il Papa indica una spiritualità ecologica a partire dalla fede, perché il vangelo si incarna nel pensare, sentire e vivere quotidiano del credente. La spiritualità cristiana «non è disgiunta dal proprio corpo, né dalla natura o dalle realtà di questo mondo, ma piuttosto vive con esse e in esse, in comunione con tutto ciò che ci circonda»[25]. È evidente che l'ideale evangelico non è qualcosa di astratto o che riguarda solo la sfera intellettuale o emotiva del credente, ma dipende dal suo relazionarsi con Dio, con il mondo e con gli altri. Per il Papa senza una mistica che anima il cuore del credente non vi può essere un vero rinnovamento nel considerare la propria responsabilità nei riguardi del creato, casa comune dell'uomo[26]. I mistici e i santi in ogni epoca storica hanno insegnato che la salvaguardia del creato implica un custodire le future generazioni umane[27]. La coscienza ecologica è molto presente nella spiritualità degli ordini monastici che hanno preservato dalla rovina causata dall'odio umano la ricchezza della cultura sotto ogni aspetto e hanno coltivato l'amore alla natura come prima creazione di Dio[28]. Hanno insegnato che la creazione soffre per il peccato dell'uomo e che sarà glorificata in Gesù Cristo. Il futuro escatologico dell'universo è una ricapitolazione nel Signore morto e risorto (Ef 1, 10). Ireneo usava un'immagine plastica per indicare che la creazione dell'universo è voluta e sostenuta da tutta quanta la Trinità. Dio Padre ha plasmato il mondo con le sue mani (Figlio e Spirito Santo). L'unico Dio ha creato il cosmo con amore e per amore, infondendo qualcosa di sé in ogni realtà creata[29]. Non vi è confusione, né separazione tra Dio e il mondo, perché quest'ultimo è opera di Dio e a Lui ritorna alla consumazione dei secoli.

[23] Evangellii gaudium, 171.

[24] E. Hense, *Spiritualità e ambiente,* in Istituto di spiritualità di Münster (ed.), *Corso fondamentale di spiritualità,* Queriniana, Brescia 2006, 426-453.

[25] Francesco, *Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, 216, Editrice La Scuola-Libreria Editrice Vaticana, Brescia-Città del Vaticano 2015.

[26]Cf. P. Trianni, *La spiritualità ecologica di Francesco: fondamenti teologici e linee di ortoprassi,* in *Urbaniana University Press* 70 (2017) 2, 11-43.

[27] Cf. M. Fox, *La spiritualità del creato. Manuale di mistica ribelle,* Gabrielli Editori, Verona 2016.

[28] F. Asti, *Teologia della vita mistica,* LEV, Città del Vaticano 2009.

[29] Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti,* Jaca-Book, Milano 1981, 317.

Il teologo spirituale ha il compito di approfondire le tematiche ecologiche, mostrando il fondo mistico del legame tra Dio, il mondo e la creatura[30]. Mostra come nello sviluppo storico della spiritualità cristiana vi sono state e ancora oggi sopravvivono tendenze manichee e materialiste che limitano la ricchezza della relazione tra Dio e l'uomo. Infatti il manicheismo moderno nega l'importanza della materia a vantaggio di una visione solo spirituale della vita. Si osserva che tale posizione rifiuta la cura del mondo, vivendo un'astratta concezione della religione. In questo modo si nega il valore dell'incarnazione del Figlio di Dio che ha nobilitato con il suo atto redentivo tutta la creazione. Al contrario chi si ferma solo alla materialità delle cose, le distrugge causando ingenti danni alla natura stessa. Il Papa individua nella Chiesa queste due tendenze in quei cristiani che, pur essendo dediti alla preghiera non si preoccupano della natura o in quelli che passivamente non cambiano le loro abitudini poco rispettose della creazione[31]. Si potrebbe affermare che tali derive hanno causato il nascere del quietismo o del volontarismo, forme di spiritualità che non aiutano il credente a raggiungere una piena armonia con Dio, se stesso e il mondo.

La via indicata dal Papa per il superamento di questa ambiguità spirituale è la conversione ecologica «che comporta il lasciar emergere tutte le conseguenze dell'incontro con Gesù nelle relazioni con il mondo che li circonda. Vivere la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa, non costituisce qualcosa di opzionale e nemmeno secondario dell'esperienza cristiana»[32]. Il teologo spirituale propone nel suo itinerario di ricerca una visione della spiritualità che sia integrale del messaggio cristiano. Non può e non deve disattendere all'approfondimento della relazione mondo-uomo, perché il messaggio di salvezza fruisca nella sua totalità ed interezza. Molti manuali attuali di teologia spirituale fanno riferimento a quest'aspetto della vita interiore del credente, per cui il cammino iniziato deve essere maggiormente sollecitato dalle attuali proposte magisteriali. Non basta una riflessione solo teologico-spirituale, perché il cambiamento di mentalità avvenga. C'è bisogno di una rete di comunicazione che interpella tutta la comunità credente. La passività del ragionare su questi argomenti produrrà danni all'intera umanità. La vita spirituale è esperienza viva di Dio nella fraternità umana che abita concretamente un mondo e un universo.

La sfida della santità

Non ultima prospettiva necessaria per rinnovare la Teologia spirituale è il tema della santità di vita. Papa Francesco, nell'esortazione apostolica Gaudete et exsultate, offre alcune piste di riflessioni utili al teologo spirituale per approfondire il suo campo di lavoro. La prima riguarda l'identità del santo cristiano. «Ogni santo è una missione; è un

[30] L. Boff, *Spiritualità per un altro mondo possibile. Ospitalità convivenza convivialità*, Queriniana, Brescia 2009; Id., *Ecología, política, teología y mística* in *Albertus Magnus* 2 (2010) 3, 115-144; A. Spadaro, *Svolta di respiro. Spiritualità della vita contemporanea*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

[31] Francesco, *Laudato si'*, 217.

[32] Francesco, *Laudato si',* 217.

progetto del Padre per riflettere e per incarnare, in un momento determinato della storia, un aspetto del vangelo»[33]. La santità cristiana rappresenta un patrimonio spirituale, culturale e teologico che ancora deve essere utilizzato a pieno per la formazione cristiana del popolo di Dio[34]. Il teologo spirituale ha il dovere di trarre dal vissuto di santità quegli elementi utili al fine di creare un percorso di crescita spirituale del singolo credente. Il santo non è solo un esempio da seguire, ma incarna un preciso progetto divino da cui trarre le prospettive esistenziali per rinnovare non solo le comunità cristiane, ma la stessa società. Il santo non ha, quindi, un valore solo per i credenti, ma per ogni uomo e ogni donna di buona volontà, perché con la sua umanità trasfigurata è il modello di uomo nuovo che ha di mira il benessere del singolo uomo come di tutta la società.

È il segno più eloquente del lavoro di Dio nella storia. Infatti «ciascun santo è un messaggio che lo Spirito Santo trae dalla ricchezza di Gesù Cristo e dona al suo popolo»[35]. Il messaggio del santo è ancorato fortemente alla dimensione della fede nella Santissima Trinità. Possiamo dire con le parole del teologo U. von Balthasar che il santo è una vera esistenza teologica, perché in lui si manifestano le missioni del Figlio di Dio e dello Spirito Santo[36]. Attraverso il suo vissuto Dio parla ancora agli uomini di ogni epoca, perché ritornino a Lui con cuore rinnovato. Nella vita del santo il teologo non solo trae la retta fede, ma anche e soprattutto un modo di vivere tale fede nel concreto della sua esistenza. L'ideale di ogni santo è quello di annunciare il vangelo alle genti, operando la carità come vincolo di unione fraterna[37]. Non solo il santo è messaggio di fede al popolo, ma è anche espressione di una comunità cristiana. La dimensione ecclesiale è ancorata alla sua fede in Gesù Cristo. Egli è la concretizzazione della spiritualità di comunione. Nel suo agire secondo lo Spirito esprime a pieno l'idea di Chiesa come fraternità. Dinanzi alle difficoltà del vivere comune non arretra, anzi mostra che il portare la croce supera ogni divisione per essere uno in Cristo Gesù. La bellezza dello stare insieme è testimoniata dal suo infaticabile lavoro per annunciare e vivere il vangelo in ogni occasione della propria vita. Costruisce così legami maturi con ogni uomo e ogni donna perché i valori pienamente umani siano sempre salvaguardati.

Infine tutta la vita del santo è un inno alla conversione del cuore[38]. Il santo non è un supereroe, ma uno che si sforza ogni giorno di credere e di obbedire al vangelo nella comunione ecclesiale. La sua autenticità non sta nella mancanza completa di imperfezioni umane, ma sta nel cammino di crescita che quotidianamente mette in atto. In questo modo il modello non è impraticabile, ma mostra la sua prossimità con chi desidera nelle sue vicende personali obbedire alla voce di Cristo che chiama alla conversione della vita. L'esemplarità è frutto di vicinanza, di condivisione della fatica di vivere in piena sintonia con chi si oppone ad ogni progetto divino.

[33] Francesco, *Gaudete et exsultate*, *Esortazione apostolica sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo*, 19, Figlie di San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2018.

[34] Ch. Theobald, *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017.

[35] Gaudete et exsultate, 21

[36] H. U. von Balthasar, *Sorelle nello Spirito*, Jaca-Book, Milano 1991³, 27-28.

[37] A. Amato, *I santi evangelizzano,* Libreria Editrice Vaticano, Città del Vaticano 2013.

[38] Gaudete et exsultate, 22.

Il teologo spirituale costruisce la sua riflessione dottrinale e costruisce percorsi di santità a partire dall'esperienza autentica di questi uomini e di queste donne che hanno reso e rendono la Chiesa bella e vivibile. Il suo compito è quello di interpretare il vissuto di santità, facendo emergere quelle linee di pensiero che possano rispondere ad una nuova crescita del popolo di Dio. La teologia non è un riflettere solo ed esclusivamente a livello accademico, ma è un donare la sapienza al popolo di Dio per farlo incamminare verso la meta finale, il raggiungimento del regno del Padre[39]. La dimensione escatologica della teologia spirituale non può essere taciuta, pena la riduzione del campo di ricerca ad una mera progettazione sociologica. Il suo orizzonte ultimo è il possesso della vita eterna che Cristo ha conquistato per ciascun credente con la vittoria sulla morte. L'accesso al regno del Padre è reso possibile già ora nello svolgimento della storia, quando si vivono gli ideali evangelici. I santi sono i segni robusti che Dio offre alla Chiesa per incamminarsi verso la comunione perfetta con Lui.

Costruire una teologia a partire dalla santità è, allora, possibile, in quanto il teologo spirituale dispone già di mezzi ermeneutici di ricerca e già possiede il materiale su cui lavorare. La prospettiva escatologica e l'esercizio della carità sono le dimensioni esistenziali che fanno della santità cristiana un'esperienza autentica della presenza di Dio in mezzo al suo popolo. Il teologo spirituale ha il compito di costruire itinerari dello Spirito che abbiano come fonti la parola di Dio e la tradizione della Chiesa e la santità. Quando si parla della santità come fonte, non è solo da enumerarla nella sezione dei manuali che riguardano i fondamenti della disciplina spirituale, c'è bisogno di realizzare un vero piano di studio che possa offrire ai ricercatori gli elementi teologici, morali e spirituali che sono alla base dell'esistenza di un santo. La difficoltà a procedere per l'enormità dei dati che possono venir fuori dall'esaminare i santi può essere superata dal lavoro che insieme i teologi spirituali possono compiere, offrendo a tutta quanta la Chiesa spunti di riflessioni e modelli concreti di vita da poter facilmente seguire. Non è la semplice agiografia da proporre, ma una vera agiotipia che consente di tracciare le linee teologiche, spirituali, ecclesiali utili alla Chiesa di oggi[40]. La mappatura teologica e spirituale mostrerebbe così che la santità cristiana è il motore per realizzare un rinnovato interesse per la missione evangelizzatrice. Orienterebbe gli studiosi e il popolo di Dio in una collaborazione proficua a vantaggio della crescita del vangelo in ogni realtà terrena.

2. Il confronto sul metodo in teologia spirituale

Il rinnovamento degli studi teologici parte da una nuova comprensione del metodo. Nel Proemio il Papa si afferma sull'urgenza di affrontare la questione metodologica, per poter proporre una nuova struttura curricolare[41]. Il contenuto da trasmettere ha biso-

[39] Cf Congregazione per le Cause dei Santi, *Norme da osservarsi nelle inchieste diocesane nelle cause dei santi,* in *AAS* 75(1983) 396-403.

[40] Cf. D. Sorrentino, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007.

[41] Veritatis gaudium, 4, b.

gno di un adeguato metodo che possa far emergere tutte le possibili sfaccettature dell'oggetto da studiare. Argomento e metodo sono alla base della ricerca sia nel campo della teologia che in quello delle scienze umane. Le sfide che la teologia spirituale deve affrontare si riassumono nella comprensione adeguata del suo campo di ricerca e del suo metodo. Non si può affrontare la sfida della santità, se non è chiaro il vivere secondo lo Spirito; come non è possibile determinare percorsi spirituali dei credenti se non vi è un vero e proprio processo di evangelizzazione. Oppure non si può parlare di spiritualità, se non si analizzano gli attuali scenari mondiali e particolari, in cui la Chiesa vive ed opera. Il campo di indagine e il metodo in teologia spirituale non sono questioni accademiche, ma sono problemi che riguardano il vivere quotidiano del fedele.

Il confronto tra i vari metodi di ricerca in teologia e con le scienze umane rimanda, inoltre, alla comunità dei ricercatori, uomini e donne, che si pongono obiettivi comuni da raggiungere. Innanzitutto il dialogo è il criterio ispiratore di qualsiasi comunità di ricerca. Non si possono approfondire temi teologici, se non si compartecipano le biografie dei singoli ricercatori. Il metodo non è solo frutto di applicazioni di regole, ma è esperienza di vite che si confrontano su determinati argomenti. Lonergan affermava che il metodo non è una somma di regole quanto piuttosto una struttura creativa che ha come fondo la collaborazione tra ricercatori[42]. L'esperienza del singolo sia per ciò che riguarda la conoscenza dell'argomento da trattare sia per il metodo da usare diventa fondamentale, perché fluiscano i dati in una condivisione sapienziale. È evidente che il dialogo è la forma originale perché la conoscenza diventi bagaglio comune da trasmettere[43]. La ricerca non crea competitività scientifica quanto amicizia; crea legami tra gli studiosi che nelle diversità disciplinari e metodologiche costruiscono relazioni umane significative, perché la verità sia ricercata da tutti. La condivisione dei saperi è il modo originale per superare la loro attuale frammentazione e suddivisione[44]. In particolare nel campo teologico la condivisione diventa una necessità postulata proprio dal suo oggetto di ricerca, in quanto la teologia non è solo pensiero critico sulla rivelazione di Dio all'uomo quanto piuttosto esperienza del parlare di Dio alla sua creatura. L'esperienza dell'incontro produce linguaggio, arte e tecniche di trasmissione di questa stessa esperienza in ogni longitudine o latitudine della terra. La condivisione delle conoscenze nella comunità dei ricercatori comporta il superamento degli steccati disciplinari per giungere al nucleo dell'esperienza dell'incontro con Dio. La frammentazione delle conoscenze ha bisogno di un momento di ricomposizione, perché sia effettivamente utile all'umanità intera. Con la condivisione si può vedere in prospettiva come le varie prospettive del sapere umano si ricompongono, anzi si trascendono verso un vero e proprio processo transdisciplinare.

La condivisione comporta un rapporto interdisciplinare che abbia come orizzonte ultimo proprio l'unità dell'oggetto studiato. Se l'incontro con Dio è il tema di studio, il

[42] J. F. Bernard Lonergan, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975.

[43] Veritatis gaudium, 4, b.

[44] Cf F. Ardusso, *La frammentazione del sapere teologico all'interno dell'attuale curriculum degli studi,* in G. Lorizio – S. Muratore (edd.), *La frammentazione del sapere teologico*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998 118-121. E. Borgman – F. Wilfred, *La teologia in un tempo di specializzazioni*, in *Concilium* 42 (2006) 1-184.

suo orizzonte ultimo non può non essere che l'unione integrale di Dio con l'uomo. La contemplazione non è da considerare come l'apice di un processo conoscitivo di tipo piramidale, ma è l'esperienza che permea tutto il processo conoscitivo. La contemplazione non sta solo al termine di uno studio teologico, ma sta anche all'inizio e nel suo centro, perché l'esperienza di Dio accompagna tutti i passi del ricercatore. Proprio per questa peculiarità c'è bisogno di una pluralità di conoscenze per approcciare ciò che è l'essenza della relazione tra il Dio cristiano e la creatura. L'interdisciplinarietà e la transdisciplinarietà sono modi metodologici che tentano di ricomporre in unità la pluralità dei saperi, trovando l'orizzonte finale verso cui si dirige l'uomo. Infatti nel Proemio si afferma con forza che «si tratta di offrire, attraverso i diversi percorsi proposti dagli studi ecclesiastici, una pluralità di saperi, corrispondente alla ricchezza multiforme del reale nella luce dischiusa dall'evento della Rivelazione, che sia al tempo stesso armonicamente e dinamicamente raccolta nell'unità della sua sorgente trascendente e della sua intenzionalità storica e metastorica, quale è dispiegata escatologicamente in Cristo Gesù»[45].

La condivisione dei saperi manifesta la coesione della conoscenza in una continua ricerca di ciò che fa crescere la natura umana. È evidente che il concetto di fluidità viene assunto non come elemento di transitorietà o mutevolezza della conoscenza quanto di capacità positiva di trasmissione del sapere. La conoscenza è fluida, nel senso che si arricchisce, di volta in volta, dell'esperienza umana. In particolare per la teologia la conoscenza si arricchisce dell'esperienza del singolo e della comunità. Passa da un ambito all'altro in forma osmotica, rilasciando i dati positivi che ogni ricerca ha accumulato. L'esempio positivo della fluidità conoscitiva della teologia è dato proprio dalla conoscenza del mistero cristiano che avevano i Padri della Chiesa. Essi sono il modello originario di una prospettiva transdisciplinare, in quanto nei loro scritti e nella loro vita emerge una teologia sapienziale che non si sofferma nel frammentare il sapere quanto piuttosto nel proporre una via unitiva della conoscenza al fine di vivere intensamente ciò che sarà la vita futura del credente. E se osserviamo la storia del pensiero teologico, l'anelito alla ricomposizione dei saperi è presente in ogni epoca storica. La divisione disciplinare ha nella sua stessa struttura l'orizzonte transdisciplinare.

L'oggetto proprio della Teologia spirituale si presente complesso, perché tratta della vita secondo lo Spirito o meglio del mistero di Dio che trasforma l'uomo. Proprio per quest'argomento tale disciplina si presenta sotto una duplice prospettiva che sono intimamente unite: un asse teologico-oggettivo ed uno antropologico-soggettivo. È evidente che l'intento del teologo spirituale è quello di ricomporre in unità tali prospettive; è quello di superare ogni forma di frammentazione del sapere per far crescere la creatura ad immagine somigliante del Creatore. Il teologo spirituale ha il compito di osservare la vita mistica del credente sotto l'azione potente dello Spirito che conduce il singolo e l'intera comunità verso l'orizzonte finale della storia, verso la conclusione escatologica. Il suo intento è quello di oltrepassare il frammento della storia, per introdurre il credente a ciò che è eterno e vitale[46]. Tiene saldamente insieme l'attualità e il progresso spirituale; studia la concreta

[45] Veritatis gaudium, 4, c.

[46] Cf M. Grey, *Dalle "fondamenta scosse" ad una diversa integrità. La spiritualità come risposta alla frammentazione,* in *Concilium* 42 (2006) 94-105

esperienza di vita del credente che si lascia trasformare dalla presenza di Dio. Il teologo spirituale traduce questo frammento di esperienza cristiana in ricerche critiche che costituiscono la base della stessa disciplina. La rivelazione del Dio ebraico-cristiano diventa oggetto di ricerca e si specifica in altrettante discipline che osservano tale oggetto da diverse e complementari angolature. Allora l'esegesi, la teologia fondamentale, la teologia trinitaria, la cristologia, la ecclesiologia, la liturgia diventano necessarie, perché il contenuto della rivelazione possa essere studiato e trasmesso nelle diverse realtà esistenziali.

L'asse teologico-oggettivo si coniuga con quello antropologico-soggettivo. L'anelito al divino è nell'uomo fonte di grande ispirazione capace di dare vita alle più grandi opere che la creatura possa immaginare. Nella rivelazione ebraico-cristiana l'incontro di Dio produce nell'uomo una visione nuova del suo rapporto con il mondo e con gli altri uomini. È all'origine del suo relazionarsi positivo e propositivo. La presenza di Dio è la fonte dell'alterità dell'uomo; è il primo Tu che conversa con la sua creatura e lo fa essere in relazione all'intera creazione. L'aspetto antropologico non è secondario rispetto a quello tipicamente teologico, in quanto è dall'unione di entrambe prospettive che nasce la ricerca nel campo scientifico e tecnico. Per l'Autore sacro la stessa arte e la tecnica sono il frutto di una condivisione di ciò che Dio ha dato a Mosè in intelligenza, sapienza e scienza. Lo studio della dimensione antropologica della teologia risulta necessaria come sono importanti altri campi di indagine che hanno come scopo la conoscenza profonda dell'uomo. Lo studio del contesto sociale, la filosofia, la psicologia sono discipline che, pur nella loro complementarietà, hanno un risvolto positivo nella crescita degli studi teologici. Non si può pensare ad una corretta interdisciplinarietà se non sono in rete le scienze umanistiche. Basti considerare l'apporto della psicologia nello studio delle dinamiche intrapsichiche del soggetto religioso. Oppure il ruolo dell'economia nei processi storici della religione ebraica e cristiana. Lo stesso studio dei territori sono alla base dei processi conoscitivi che hanno dato nuovi slanci nella ricerca religiosa. I dati raccolti dalle diverse discipline in campo teologico e in quello umanistico-scientifico sono utili per una migliore comprensione del vissuto spirituale del credente. Questa descrizione nelle sue linee generali affronta il problema della contestualizzazione dei percorsi di fede dei credenti; osserva come il vissuto spirituale si manifesta con un linguaggio simbolico che proviene dalle radici culturali del credente. Il vivere secondo lo Spirito è un vero e proprio processo di incarnazione del vangelo nelle pieghe della storia del credente.

L'oggetto della teologia spirituale per essere osservato e studiato ha bisogno di un metodo che possa rispettare la sua complessa costituzione divino-umana[47]. Ha bisogno di un metodo integrale che faccia emergere la presenza operante di Dio nella storia di ogni uomo e ogni donna. Potremmo chiamare tale metodo fenomenico-esperienziale. Al contrario quando vi è una carenza metodologica nel campo della teologia spirituale assistiamo a produzioni parziali di pensiero, di interpretazioni ambigue e poco rispettose della verità di fede e poco confacenti la realtà concreta del fedele[48]. L'integralità del

[47] F. Asti, *Le odierne sfide della mistica cristiana,* Aracne, Roma 2015.

[48] 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, 52-53

metodo consiste nel raccordare insieme la prospettiva oggettiva e quella soggettiva, mostrandone le connessioni e le differenze, le commistioni e le separazione che hanno dato vita a percorsi originali dei credenti. Un primo passaggio metodologico è cogliere la presenza del Mistero nell'esistenza del credente, quell'anelito alla Trascendenza, quel chinarsi di Dio nella storia umana. L'autocomunicazione di Dio risuona nelle profondità dell'uomo; lo chiama all'esistenza e lo invita a realizzare la propria personalità. Questo livello profondo è tipicamente fenomenico, perché riguarda l'incontro originario ed originale con il Dio che desidera comunicare con la sua creatura. Il livello successivo è quello tipicamente fenomenologico, in quanto l'uomo manifesta questo suo incontro nella produzione simbolica del linguaggio sotto ogni aspetto della sua creatività. Questo livello di produzione ha bisogno di passare ad un grado di consapevolezza descritto dalla formulazione critica sull'oggetto stesso percepito e sedimentato nella propria coscienza. Tale livello superiore è caratterizzato dai giudizi morali e dalle scelte che determinano il suo vissuto storico. Non ultimo è quello di una trasformazione del sociale che caratterizza ogni dimensione spirituale dell'uomo. La ricaduta dell'incontro con Dio si riscontra nella quotidianità del credente, là dove il Mistero adorabile diventa motivo di cambiamento e di innovazione sociale.

Con diverse accentuazioni terminologiche, ma non di sostanza sono le indicazioni metodologiche di altri studiosi del vissuto spirituale cristiano. Ad esempio Rossano Zas Friz De Col propone un metodo fenomenico-cognitivo. Offre la seguente spiegazione del suo metodo: «'fenomenico' perché si parte da un fenomeno, che è quello dell'incontro con il Mistero, che non ha presupposti e non dipende dal soggetto sperimentarlo, gli accade, gli capita, lo tocca, come dimostra la fenomenologia della religione. E 'cognitivo' perché si applica un procedimento di analisi del vissuto sviluppato sulla scia di una recente corrente filosofica»[49]. Il procedimento cognitivo affonda le sue radici nella proposta dello studioso D. Chalmers che ha osservato la coscienza fenomenica descrivendo i diversi livelli di consapevolezza della relazione con la Trascendenza[50]. Per Zas Friz l'incontro trasformante con il Mistero avviene nella consapevolezza della coscienza della creatura. I livelli per comprendere la relazione che si instaura con Dio riguardano l'aspetto originale ed originario della coscienza umana, in cui si sedimenta il rapporto. Il livello fenomenico/misterico è l'originaria esperienza vista nel rapporto oggetto-soggetto in una dinamica interpersonale, per cui l'incontro lascia il segno nella coscienza umana. In questa fase la relazione è fondante la dinamica dialogica tra Dio e l'uomo. Il livello successivo può essere descritto come fenomenologico/ermeneutico, in quanto il dato originario viene assimilato e trasformato in manifestazioni oggettive dell'incontro con Dio come possono essere considerati i manufatti sacri, la scrittura sacra, la danza o altre forme di comunicazioni in cui l'uomo interpreta il suo incontro con Dio. Il livello critico/culturale è la produzione di giudizi morali che inglobano la fase decisionale e pratica della relazione con Dio. L'incontro con il Mistero di Dio si manifesta con una trasforma-

[49] R. Zas Friz De Col, *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2015, 118.

[50] D. Chalmers, *La mente cosciente*, McGraw-Hill, Milano 1999.

zione dell'uomo che crea sistemi sociali a partire dalla sua comprensione del fatto spirituale. In effetti Zas Friz tenta di offrire una visione globale della vita cristiana sottolineando la maturazione del rapporto del credente con Dio. Il metodo fenomenico-cognitivo è uno strumento che serve per studiare lo sviluppo della vita cristiana mediante l'analisi sincronica delle biografie dei credenti nella loro progressione diacronica. La dimensione storico-escatologica diventa necessaria, perché il livello sincronico possa essere esaminato anche nel corso della storia del cristianesimo[51].

Anche J. M. Garcia nel suo libro sulla teologia spirituale, quando tratta del metodo prende in esame i diversi livelli di comprensione dell'esperienza spirituale cristiana, osservandola sotto l'aspetto storico-fenomenologico, ermeneutico-teologico e progettuale-mistagogico[52]. Tale suddivisione consente una lettura non solo del vissuto spirituale del credente, ma anche e soprattutto permette di comprendere l'originalità delle loro produzioni letterarie e artistiche. Il livello esistenziale e storico non può essere compreso senza delineare un'ermeneutica della vita e del testo del credente, anzi la vita è il suo testo che deve essere contestualizzato per giungere alle prospettive teologiche ivi emergenti. L'ultima fase è rappresentata dalla progettualità che Garcia individua nella mistagogia, cioè la capacità di guidare con mano il credente nel Mistero di Dio. Essa ha una valenza fortemente pratica, perché riguarda la costruzione di cammini spirituali che i credenti nella originalità della propria esperienza intraprendono.

La descrizione di questi tre metodi mostra che c'è bisogno di un paradigma comune su cui tutti convergere per studiare il vissuto spirituale del credente e per offrire possibili itinerari spirituali. La necessità di un paradigma risulta evidente, in quanto si avverte l'urgenza di punti su cui gli studiosi di teologia spirituale possono discutere, ricercando un linguaggio ed una strumentazione comuni per procedere allo studio della spiritualità. L'utilizzo di un paradigma fatto dal consenso dei vari ricercatori in questa materia permette di chiarire quali sono gli elementi necessari che rendono la teologia spirituale una disciplina scientifica[53]. Nel paradigma sono, quindi, enumerate le principali caratteristiche della disciplina in questione su cui discutere. In questo modo il lavoro disciplinare è facilitato, perché si ha un primo piano di lavoro utile alle ricerche della comunità degli studiosi.

3. Alcuni dati problematici della teologia spirituale

Nelle norme applicative della Costituzione apostolica, la parte seconda, riguardante le disposizioni speciali per la teologia, presenta la struttura disciplinare[54]. Nell'enunciare le discipline si osserva che la teologia spirituale è legata alla morale da una congiunzione. Tale dettame risente fortemente della precedente Costituzione. Il progresso teologico di questi decenni dovrebbe essere preso in considerazione rispetto al contenuto e

[51] Ivi 157.
[52] J. M. García (ed), *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarità*, LAS, Roma 2013.
[53] Cf T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1999, 220.
[54] Veritatis gaudium, 121

al metodo di entrambi le discipline in questione. Il Proemio, di grande innovazione, dovrebbe avere una ricaduta più incisiva nelle norme applicative. In questo modo si potrebbero colmare delle lacune che si osservano nella lettura di questa sezione. Ad esempio in che modo interpretare la congiunzione 'e', se vi sono stati approfondimenti significativi sul rapporto proficuo di entrambe discipline? Non si può pensare che le due discipline non abbiano un loro campo di indagine ed un loro metodo come le altre quali la dogmatica, la pastorale o la liturgia. Se solo ci soffermiamo sull'originalità dell'espressione teologia mistica, ci accorgeremmo che i Padri della Chiesa distinguevano fin dall'origine una riflessione sul dato rivelato dall'contemplazione del mistero trinitario e dalla sua attualizzazione nel concreto dell'esistenza del credente. Evagrio Pontico individua nella teologia mistica la presenza trasformante di Dio nella vita del fedele che è chiamato ad esercitarsi nella santità per godere in futuro della comunione trinitaria. Le varie denominazioni della teologia mistica che si sono succedute nel tempo non indicano che tale parte della teologia sia l'ultima arrivata rispetto alla morale, quanto la ricerca nel tempo di una denominazione che potesse rispecchiare a pieno la complessità del suo oggetto di ricerca, cioè la vita secondo lo Spirito. È evidente storicamente che la teologia spirituale/mistica non è un ramo della teologia morale; non è una scienza praticamente pratica come la descriveva Maritain, ma disciplina teologica che si distingue dalla morale per il suo alveo peculiare.

In che modo bisogna interpretare la congiunzione posta tra le due discipline? È un modo per indicare la relazione tra parti uguali o ancora una volta una dipendenza dalla morale, proponendo così un quadro già visto nel passato? Desideriamo comprendere quell'*et* come una relazione speciale, in cui lo stesso oggetto di ricerca è osservato da angolature diverse. Per il teologo M. Vidal il superamento della separazione è possibile, solo se si osserva la loro identità sostanziale che riguarda la vita teologale[55]. In effetti nel concreto dell'esistenza del credente la vita spirituale non può essere scissa da quella teologale. Il fedele vive seguendo le mozioni dello Spirito nell'esercizio continuo delle virtù e nell'accoglienza dei doni al fine di essere nel concreto il testimone fedele della vita di Gesù Cristo. Tale esperienza di tipo morale e spirituale è l'oggetto di ricerca di entrambi le discipline che l'approcciano con metodi e con prospettive diverse. Anche Vidale osserva che vi è un'autonomia disciplinare da salvaguardare, in quanto dipende dalle loro strutture epistemologiche consolidatesi nel tempo. La spiritualità illumina la morale e viceversa, avendo come fondo comune l'esperienza di Cristo fatta dal credente nelle proprie circostanze di vita. Allora sono comprensibili le diverse descrizioni della teologia morale. Lo studioso Mauro Cozzoli afferma che «la teologia morale è quel versante dell'intelligenza della fede che riflette sulla vita cristiana come disposizione a realizzare, mediante l'agire libero e fedele, la vocazione di ogni persona in Cristo alla carità, alla santità e alla beatitudine»[56]. L'aspetto critico è unito fortemente alla dimensione esisten-

[55] M. Vidal, *Morale e spiritualità. Dalla separazione alla convergenza*, Cittadella Editrice, Assisi 1998, 7; P. Carlotti, *L'esperienza morale cristiana e la sua scienza: teologia morale e teologia spirituale in dialogo*, in J. M. García (ed), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*, o.c., 207-222.

[56] M. Cozzoli, *Metodologia del conoscere teologico-morale,* in *Lateranum* 77 (2011) 27-47.

ziale, per cui la morale indica i percorsi perché il credente sia un autentico testimone del Risorto nella società. Sul piano più critico e disciplinare si pone G. Piana con la sua definizione di teologia morale: «la riflessione critica sull'esperienza della prassi umana, condotta alla luce della parola di Dio e della tradizione ecclesiale autenticata dal magistero, per cogliere l'ethos di Cristo nella storia»[57]. In entrambi emerge fortemente che il suo campo disciplinare è diverso da quello della teologia spirituale, se pur complementare, in quanto i teologi spirituali si soffermano sulla trasformazione esistenziale del credente che mosso dallo Spirito si avvicinano sempre più ad essere l'immagine somigliante del Verbo incarnato. La vita secondo lo Spirito non è osservata sotto l'aspetto dell'agire libero e fedele del credente, ma sotto la mozione dello Spirito santo che rende l'uomo capace di Dio. Il processo di deificazione/santificazione è proprio della teologia mistica/spirituale; è il suo elemento identitario per cui i Padri della Chiesa creavano cammini di santità per i singoli credenti; è il centro dell'interesse della spiritualità del Cinquecento e del Seicento europeo, per cui i direttori ascetici e mistici facevano da padrone per aiutare i credente nel cammino di perfezione. Non c'è dubbio che per costruire un cammino personalizzato c'è bisogno di dati e tecniche che provengono dal campo della morale tanto che il grande studioso Ch. A. Bernard affermava con forza che la teologia spirituale «presuppone necessariamente la teologia morale, poiché il movimento verso la pienezza, per essere retto, implica conformità della volontà umana alla volontà divina»[58]. La sequela evangelica nell'esercizio delle virtù cristiche non si ferma al vivere solo qui ed ora, ma ha come orizzonte il possesso del Regno di Dio. La morale e la spiritualità cristiana non sono schiacciate sull'orizzonte del presente, ma hanno un loro significato nella vita eterna. Il vincolo di carità non è solo esperienza d'amore per Dio e per il prossimo, ma è unione con il Dio sperato. È comunione con la Santa Trinità nell'oggi della storia come barlume di ciò che sarà pieno e duraturo nell'eternità. La conoscenza e l'esercizio delle virtù hanno bisogno della dimensione del vivere secondo lo Spirito per essere pienamente esperienza di incontro con Cristo, via, verità e vita del Padre nello Spirito. Temi, come la vita prenatale e la morte assistita, studiati e descritti dalla teologia morale hanno una loro ricaduta nel campo della spiritualità[59]. La riflessione su un'economia virtuosa e circolare apre le porte ad una visione di società e di lavoro più giusto alle nuove generazioni di credenti. Le strutture economiche diventano oggetto di riflessione dei teologi moralisti. Tali studi sono il materiale necessario, perché il teologo spirituale possa proporre concretamente ai fedeli percorsi possibili di santità di vita.

Se il rapporto con la teologia morale sembra essere un punto di riflessione ancora attuale, altra questione da porre è la relazione tra il concetto di spiritualità e la teologia spirituale. Gli estensori del manuale di spiritualità prodotto nell'Istituto di Münster nell'introduzione sono concordi nell'affermare che c'è bisogno di un superamento della differenza tra teologia spirituale e spiritualità: «il presente corso intende trarre profitto da questo recupero del legame che unisce teologia e vita spirituale. Vorremmo lasciarci

[57] G. Piana, Teologia morale, in Dizionario Teologico Interdisciplinare, vol. I, Marietti, Casale Monferrato 1977², 287.

[58] *Ibidem,* 65.

[59] Benedetto XVI, Lettera enciclica, *Caritas in Veritate,*LEV, Città del Vaticano 2009.

alle spalle quella differenza tra una teologia spirituale e la spiritualità ateologica – che Karl Rahner designava come cosa 'orribile' – e percorrere qui ed ora, come esserci di capaci di pensare e di amare, la vita di fede»[60].

Il superamento è possibile se si considera la vita di fede del credente nel suo sviluppo storico e tematico. La questione riguarda che cosa noi indichiamo con il termine spiritualità e quale relazione vi è con la teologia spirituale. In un tempo di grandi cambiamenti bisogna declinare la spiritualità al plurale, perché non si può pensare che esista una sola forma di spiritualità, bensì tante quante la creatura esprime nel suo relazionarsi a Dio, al mondo e agli altri. Lo studioso Zas Friz già da tempo nel corso dei suoi lavori teologici ha mostrato come il passaggio culturale dal Concilio Vaticano II ad oggi ha prodotto nella società odierna una visione plurale della spiritualità, per cui il messaggio cristiano si confronta con altre forme di spiritualità che si sono sviluppate nel passato recente o che stanno avanzando nel mondo[61]. Nei paesi anglofoni è ancora più evidente lo sviluppo delle spiritualità, per cui il problema di fondo è di tipo epistemologico, perché comprende l'aspetto tematico e metodologico. Il materiale di ricerca è diventato ancora più vasto, dato che non riguarda solo ed esclusivamente la fede cristiana, ma la relazione della creatura alla Trascendenza. Il risvolto antropologico è sottolineato maggiormente rispetto alla dimensione verticale del rapporto con Dio.

La vastità dei temi e delle posizioni teologiche è riassunta dalla riflessione della studiosa S. M. Schneiders che in un famoso articolo del 1989, *Spirituality in Academy*, tenta un primo bilancio degli studi di spiritualità in particolare nel mondo anglofono[62]. Innanzitutto il termine spiritualità è di per se stesso ambiguo, perché si lascia tradurre nel concreto sotto varie angolature. Non è da considerarlo solo sotto l'aspetto della vita interiore, della preghiera o della fede in genere, ma esso è utilizzato nel campo della psicologia, della sociologia o della stessa economia. Proprio per questa sua duttilità la conseguenza è che il campo di indagine è molto più complesso. Se si procede nel rapportare la spiritualità alla teologia, si può ben comprendere che tale scienza non è originata dalla dogmatica né dalla morale, ma studia l'esperienza spirituale nella sua essenza, nel suo rapporto di autotrascedenza, per cui il soggetto è posto come primo oggetto di studio della spiritualità. La studiosa offre questa definizione della spiritualità come disciplina scientifica: «Spirituality is the field of study which attempts to investigate in an interdisciplinary way spiritual experience»[63]. Usa l'espressione esperienza spirituale per indicare non solo quella che si concretizza tra Dio e l'uomo, ma anche il vissuto esistenziale che comprende «transcendent and life-integrating power for individuals and groups». L'apertura massima al campo di indagine della spiritualità è resa possibile, nella misura in cui si utilizza un metodo comparativo-genetico che possa confrontare originariamente ed originalmente le varie esperienze spirituali aperte all'autotrascendenza.

[60] Istituto di spiritualità di Münster (ed.), *Corso fondamentale di spiritualità,* 7.

[61] R. Zas Friz De Col*, Lo sviluppo della teologia spirituale dopo il Concilio Vaticano II (1965-2010). Un'interpretazione*, in Id., *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, 37-88.

[62] S. M. Schneiders, *Spirituality in Academy*, in *Theological Studies* 50 (1989) 676-697.

[63] Ivi 692.

Le proposte tematiche della Schneiders sono realizzate metodologicamente dallo studioso G. Cavazos González con il suo metodo socio-spirituale[64]. L'autore distingue la spiritualità dalla teologia spirituale, definendo gli studiosi della scienza della spiritualità come *spiritualogo*, cioè docente dello studio teologico della spiritualità. L'espressione, quanto mai originale, pone l'accento su di una differenza notevole tra la concezione della spiritualità e la teologia spirituale. Il punto nevralgico è l'orientamento antropologico che assume la spiritualità descritta nel suo senso ampio e complesso. Infatti anche se l'intento lodevole è quello di indicare l'elemento teologico presente nella ricerca si osserva che gli obiettivi da raggiungere solo di livello orizzontale senza cedere alla tentazione di "derive teologiche". Il leggere i classici della spiritualità, avviene, ad esempio solo a livello socio-spirituale, indicando con spirituale una dimensione che può essere descritta come tendente alla Trascedenza. Infatti così afferma: «In quanto metodo i suoi obiettivi sono: 1.scoprire i preconcetti antropologici, culturali, sociali, psicologici e religiosi che hanno influenzato i maestri spirituali e il loro pubblico originale; 2.discernere i topoi spirituali dell'immaginazione cristiana utilizzati dal maestro spirituale nel classico spirituale; 3.scoprire il cotidiano del maestro spirituale e il suo pubblico originale per capire l'esplicita intenzione principale del maestro spirituale; 4.facilitare la comprensione e l'appropriazione del classico spirituale cristiano da parte di un pubblico attuale destinatario; 5.favorire la necessità di formazione spirituale e conversione come parte integrante del proprio cotidiano divinamente infuso al pubblico previsto»[65]. Non si osservano grandi differenze tra il teologo spirituale e lo spiritualogo, in quanto la loro missione è quello dello studio dell'esperienza spirituale, intercettando le esigenze concrete del credente. È evidente che la funzione teologica nel metodo socio-spirituale è molto ampia, perché lo studio della spiritualità come disciplina è quello di «descrivere e analizzare la relazione consapevole che lo spirito finito dell'uomo (e della donna) ha intrattenuto nel corso dei tempi con il Trascendente»[66]. La trascendenza in questo caso è un vero processo antropologico di auto-superamento di se stessi verso gli altri o verso il Divino: «Ogni spiritualità cristiana è in un modo o nell'altro trascendente perché fa sì che le persone escano da se stesse per andare verso qualcosa o qualcuno più grande di loro e così unirsi a ciò che le trascende, cioè Dio e quelli che Dio ama»[67].

La scienza della spiritualità in questo modo può sussistere anche senza il legame tecnico con la teologia, in quanto studia il processo dell'umanizzazione della creatura che si supera nell'aspirare a qualcosa di più altro e di più sublime. La spiritualità, così come la indica la Schneiders o Cavazos González può essere definita come un'antropologia del sacro, in cui la ricerca metodologica è dettata dall'esigenza di descrivere il soggetto umano in relazione con la Trascendenza. L'orientamento di questo campo di ricerca pone delle sfide a ciò che è descritta come teologia spirituale, in quanto quest'ul-

[64] G. Cavazos Gonzalez, *Il metodo socio-spirituale per lo studio teologico dei classici spirituali cristiani*, in *Mysterion* 8 (2015) 206-2016

[65] Ivi 211.

[66] Ivi 216.

[67] Ivi 216.

tima ha la sua radice nella relazione tra il Dio che si rivela e l'uomo. Nel dialogo fra i due partners si scorge una continua adesione della creatura al suo creatore. Il punto del suo superamento è proprio il suo Oggetto adorabile, Dio stesso. In questa relazione emerge la grandezza dell'uomo che manifesta con la sua creatività la sua adesione a Dio.

La chiarificazione riguarda proprio il ruolo di Dio nella relazione con l'uomo. Se la spiritualità studia in maniera ampia il rapporto con il Divino, allora è ancora teologia spirituale, in quanto l'uomo a contatto con il Divino crea novità sociale. Anche quando intendiamo spiritualità solo nella sua dimensione antropologica, ci si confronta con valori assoluti che trascendono il particolare dell'uomo e lo apre in una dimensione ulteriore, data dalla fraternità universale. La teologia spirituale è legata alla rivelazione come la dogmatica, la morale o l'azione pastorale. È l'esplicitazione di come il teologo si accompagna con coloro che sono lontani o con quelli che cercano una risposta alla loro vita. Il teologo spirituale è un robusto indicatore nelle zone di frontiera, in quelle di confine, perché addita la Patria futuro, pur restando nel concreto della sua terra.

Conclusioni

Più che conclusioni vorrei proporre alcuni punti su cui i teologi spirituali devono riflettere per migliorare il contenuto e metodo della disciplina in questione. Innanzitutto vi è da approfondire alcune attuali esigenze del camminare secondo lo Spirito. L'evangelizzazione è il punto nevralgico su cui ruota il vivere nello Spirito. Dall'annuncio del vangelo si parte per entrare nel vivo della vita del credente. La parola di Dio si incarna nelle odierne problematiche storiche intercettate dal teologo spirituale per proporre itinerari spirituali che hanno come orizzonte finale la comunione eterna con la Santa Trinità. Non si può osservare l'incontro trasformante con Dio solo dal punto di vista antropologico, ma si avverte l'urgenza di comunicare la gioia di vivere insieme con il Dio vivente.

Le questioni che riguardano il rapporto disciplinare all'interno della teologia risultano ancora cogenti, in quanto rimandano ad un rinnovamento necessario per venire incontro alle attuali situazioni storiche. Il confronto tra il concetto di spiritualità in senso lato e la teologia spirituale così come è intesa nella sua struttura disciplinare favorisce un reciproco arricchimento, perché si osserva il fenomeno spirituale sotto varie prospettive e nel suo sviluppo diacronico. Il futuro che si prospetta è avvincente, perché impegna tutti ad una continua ricerca di Dio nelle pieghe della storia. Nel cercare Dio si incontra l'uomo che ha sete di oltre, di fare sempre un passo più in là.

Il contributo di Bruno Secondin allo Sviluppo metodologico della Teologia Spirituale dopo il Concilio Vaticano II

di Emma Caroleo[*]

> «La Spiritualità è per sua natura un sapere orientatore, vissuto nel mistero e nella libertà dello Spirito: e ciò implica sia una capacità di accoglienza e di creatività, sia una storia di resistenza e di vigilanza, per non perdersi in mezzo a mode e ad emozioni transitorie e provvisorie»[1]

Opportunità di tempo e di spazio di questo contesto, hanno preteso delle scelte metodologiche per poter cogliere la profondità dell'apporto metodologico di padre Bruno Secondin (1940 - 2019) all'interno dello studio della Teologia Spirituale del dopo Concilio, senz'altro in Italia. In tal senso si è ritenuto opportuno appuntare due note previe di carattere generale che guideranno questo breve contributo.

a. La vastità della produzione di Bruno Secondin, ha imposto delle scelte metodologiche. Difatti i testi (sia libri che articoli)[2] su cui si è approfondito il discorso, abbracciano un arco temporale di almeno trenta anni, hanno solo Bruno Secondin come autore; essi non riguardano la vita consacrata nè la spiritualità specificamente carmelitana, argomenti e approfondimenti, questi ultimi, trattati ampiamente e diligentemente durante gli stessi anni dall'Autore.

b. I libri e gli articoli considerati si inseriscono ed implementano un pensiero costante che Bruno Secondin ha approfondito fin dal suo primo lavoro e sviluppato nel corso del tempo essi si svolgono su tre filoni, emergenti dal Concilio Vaticano II, e successivamente percorsi, sviluppati e approfonditi, dal nostro Autore nel corso della sua carriera accademica:

I) l'apertura all'esperienza umana, al vissuto spirituale, alla *fides qua creditur:* per riuscire a *scrutare, interpretare, rispondere* (GS 4);

[*] Emma Caroleo, docente incaricato associato presso la Pontificia Università Gregoriana, Roma.

[1] B. Secondin, *Storia della spiritualità moderna*, Appunti ad uso degli studenti, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2009,

[2] Vista la vasta entità dei testi a cui si fa rifermento, essi sono stati posti nell' Appendice di questo contributo.

II) la centralità della Parola di Dio con la convinzione che: *la Sacra Scrittura fortifichi la teologia spirituale e non cessi di ringiovanirla* (DV 26), è, difatti, nella Scrittura che essa incontra il mistero di Cristo;

III) lo Spirito che *dà la vita*, *dimora nella chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio* (LG 1): nello Spirito di Cristo che fa nuova ogni cosa (Ap. 21,5), perché si di poter estrarre dalla compagnia con l'uomo contemporaneo e da tradizioni religiose e spirituali del passato, progetti nuovi e tesori antichi (Mt 13,52)

In sostanza il criterio ermeneutico proposto da Bruno Secondin applicato alla Teologia Spirituale e qui illustrato cercherà di cogliere il processo storico e culturale, nei suoi tratti significativi, "incarnati" da uomini e donne. Ragioni evidenti di tempo e di spazio nonchè di opportunità non permettono un approfondimento dettagliato ma si cercherà di rintracciare i "nuovi paradigmi" attraverso i quali Bruno Secondin presenta la Teologia Spirituale *all'umanità inquieta* dell'oggi partendo dal dettato Conciliare del quale, come si vedrà, padre Secondin è stato Autore, fedele nella interpretazione; creativo, nella proposta della e per la teologia spirituale e, a tratti, visionario, nella sua elaborazione.

In questo contesto mi limiterò a tratteggiare quale sia stato lo sviluppo metodologico e l'approfondimento compiuti dal padre Secondin solo di uno dei tre filoni poc'anzi enunciati, ovvero l'apertura all'esperienza umana, al vissuto spirituale, alla *fides qua creditur:* per riuscire a *scrutare, interpretare, rispondere,* così come dettato dalla *Gaudium et Spes.*

Tre saranno gli snodi di cui si comporrà questo breve contributo e saranno declinati attraverso i verbi suggeriti dalla *Gaudium et Spes*:

1. **Scrutare:** Il cambiamento di paradigma teologico avvenuto nella GS e intercettato da Bruno Secondin;
2. **Interpretare**: Il metodo elaborato Bruno Secondin nel suo lavoro per la teologia spirituale a seguito della ricezione della GS e del cambiamento di paradigma teologico;
3. **Rispondere**: Il contenuto che si è ritenuto fondamentale derivato da tale cambiamento sia di paradigma che di metodo si può sintetizzare nella categoria del *dialogo* che sarà esplicitata da Bruno Secondin come una urgenza della Teologia Spirituale per scongiurare la sua estraneazione dalla vita quotidiana, dalle vicende storiche concrete. Perché essa riprenda la sua forza ispiratrice dell'incipit della GS e non solo.

Ciascuna declinazione si svilupperà attraverso tre punti:

a) la situazione storica in cui versano l'uomo e la donna contemporanei;

b) la apertura verso nuovi orizzonti;

c) la centralità di Cristo

1. *Scrutare*: il cambiamento di paradigma teologico avvenuto nella *Gaudium et Spes* e intercettato da Bruno Secondin

> «*L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale*» (GS 4)

a) Il Paradigma teologico che si andava delineando nella *Gaudium et Spes* aveva le caratteristiche della *storicità*

b) Il Paradigma teologico che ne emergeva riconosceva le realtà storiche della pluralità delle culture e delle proposte, così come delle strutture sociali, politiche ed economiche, viene automaticamente rivalorizzata la categoria della relazione pensata a partire dall'alterità e dalla differenza, dalla gratuità del dono e dalla novità storica;

c) Il Paradigma teologico che si prospettava aveva fondamentalmente le caratteristiche della positività, centrato **su Cristo** ma orientato verso i principi di dignità e responsabilità umane con la chiara consapevolezza che solo la fedeltà a questi principi che ha la forma di Cristo riesce a con-formare il pezzo di storia, penetrando e vivificando una situazione reale con la parola di speranza che viene dal Padre per mezzo di Gesù.

A tal riguardo scrive padre Secondin in uno dei suoi primissimi testi[3]:

> «I padri conciliari si erano messi in testa che un mondo nuovo stava emergendo: l'avvento di nuovi popoli e nuove culture, nuove sfide e nuove tragedie, stavano sgretolando gli antichi equilibri culturali e religiosi. Un mondo nuovo costringeva la chiesa ad *uscire* dai *suoi sacri recinti,* a dialogare con tutti gli uomini, a dare ascolto a tutte le speranze e le frustrazioni dei contemporanei».

2. *Interpretare*: quale metodo elabora Bruno Secondin nel suo lavoro per la teologia spirituale a seguito della ricezione della GS e del cambiamento di paradigma teologico

> «*Le gioie le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini di oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono le gioie le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore*» (GS 1)

La svolta del paradigma porta con sé un cambiamento di metodo teologico e nel nostro caso un cambiamento di metodo per la Teologia Spirituale, Bruno Secondin prende come punto di partenza e luogo ermeneutico la situazione storica, sociale e culturale del recupero di tutto l'umano (non a caso si è richiamato l'incipit della *Gaudium et Spes*!), implementando in tal senso il pensiero di una nuova antropologia, cioè un di nuovo orizzonte di senso per l'uomo.

[3] *Spiritualità: fisionomia e compiti*, B. SECONDIN (a cura di), Atti del primo Congresso AIS [Associazione Italiana Spiritualità], LAS, Roma 1981,

a) Il nostro Autore comincia a ripensare la teologia spirituale nei ritmi del tempo, che possa essere fedele all'uomo e alla donna concreti, Bruno Secondin sente l'urgenza di dover declinare il nuovo paradigma intorno al vissuto esperienziale perché, viceversa, l'estraneazione della Teologia Spirituale dalla vita quotidiana, dalle vicende storiche concrete e dalle emozioni collettive, la rende più povera non più reale ma evanescente.

b) Ecco che quindi dinnanzi alle proposte della Teologia Spirituale al femminile, della teologia spirituale della creazione di M. Fox, della Teologia Spirituale della liberazione, Secondin ripensa a nuovi modelli di compiutezza che siano più globali, inclusivi, olistici, liberanti, fuori *dai sacri recinti.*

c) La Teologia Spirituale doveva avere le caratteristiche della positività, centrata su Cristo. Difatti per Bruno Secondin la movenza della fede con l'apertura alla azione dello Spirito doveva essere immersa all'interno della comunità ecclesiale, con lo sguardo fisso verso Colui che sta al centro della nostra stessa fede: il Cristo Signore. Questa connotazione teologale per il nostro Autore non sarà solo da richiamare ma piuttosto da privilegiare se si deve parlare da credenti di fronte ai vari segni storici che interpellano l'intelligenza, la decisione, la capacità di discernimento alla luce della Parola e sotto la guida dello Spirito. La ecclesiologia di comunione che è stata la scelta prospettica del Concilio Vaticano II, rispondeva alla evoluzione teologica ed esperienziale in atto:

> «Quello che forse il Concilio non riusciva ad esplicitare, ma sentiva urgente si è verificato nella fase post-conciliare, quando il nuovo modo di pensare, vedere e giudicare ha operato una specie di trasformazione antropologica Del credente comune e del teologo. Perché in effetti non si tratta solo di una recezione di una serie di documenti più o meno ben fatti. Si tratta di una chiave ermeneutica nuova: la Chiesa di fronte al mondo, in una società pluralista, secolarizzata, in forte transizione. Non un mondo da recuperare e dal quale guardarsi, ma una fuga Ecclesiae cum mundo (come dice Metz) verso nuove passioni di libertà con lo sguardo fisso verso Cristo Signore della storia»[4].

3. *Rispondere*: *il dialogo* presentato da Bruno Secondin come una urgenza della Teologia Spirituale

> *«Per quanto ci riguarda, il desiderio di stabilire un dialogo che sia ispirato dal solo amore della verità e condotto con la opportuna prudenza, non esclude nessuno Essendo Dio Padre principio e fine di tutti, siamo tutti chiamati ad essere fratelli. E perciò, chiamati a una sola e identica vocazione umana e divina, senza violenza e senza inganno, possiamo e dobbiamo lavorare insieme alla costruzione del mondo nella vera pace*» (GS 92)

La categoria del dialogo si ritrovò ad essere declinata con una particolare risonanza nell'aggiornamento e nei segni dei tempi. È chiaro che essa fu esplicitamente approfondita dal magistero di Paolo VI nella Enciclica *Ecclesiam Suam*[5] Ma risulta ugualmente

[4] B. Secondin, *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell'esperienza spirituale*, Paoline, Milano 1997.
[5] Paolo VI*, Ecclesiam Suam*, *Enchiridion Vaticanum* 2, 163 – 210.

evidente che la GS abbia fornito la chiave di volta per l'elaborazione di questo diverso sguardo sulla realtà.

Bruno Secondin cerca e crea dialogo perché convinto della necessità per la Teologia Spirituale di andare al di là dei concetti e degli schemi già confezionati per imparare nuovi linguaggi e nuovi percorsi di iniziazione e di maturità; per vivere una avventura di trasformazione attraverso la convivenza delle differenze e la ricerca di una nuova sintesi vitale. Scrive a tale riguardo:

È certo che il panorama (storico culturale e mondiale) è molto sconquassato e il bersaglio estremamente mobile. Ciò impone sempre nuove riletture delle tracce di Dio nella storia del cosmo e dei popoli, la pluralità storica dei modelli e delle opzioni divengono segno di una fecondità sempre aperta a novi cammini dello Spirito, la teologia spirituale deve far suoi il dialogo e l'accoglienza verso tutto ciò che fa soffrire e gioire l'uomo e lo conduce ad una realizzazione più piena dei suoi desideri e delle sue attese[6].

a) La Teologia Spirituale diviene sterile ed inutile se non riesce ad aprirsi ad un dialogo universale, accogliente delle sofferenze e delle speranze dei fratelli e delle sorelle, se non riesce a tessere alleanze di fraternità ed intessere dialoghi di riconciliazione fra popoli razze uomini e donne memorie ed utopie. Ecco la sfida che un dialogo autentico cristiano deve sapersi imporre. Il metodo proposto dal padre Secondin si allarga sul profilo del tempo, seguendone i suoi ritmi [7]. L'esperienza spirituale sapientemente illustrata mostra in sostanza le sue duplici coordinate: la verticale, che riguarda l'ascesa dell'umano nel Trascendente, e l'orizzontale nel tempo. La strada del dialogo riguarda la Teologia Spirituale che sappia coniugare la Parola di Dio con i segni dei tempi, la libertà ricevuta da Cristo con la compagnia fiduciosa verso tutti i contemporanei, la purificazione interiore con la solidarietà verso tutti coloro che lottano e sperano per una vita meno ingiusta e umiliata dalla violenza. Ciò che sta a cuore del nostro Autore e che lui sente davvero urgente per la Teologia Spirituale è portare o seminare guarigione in un mondo diviso ed ingiusto. La Teologia Spirituale dovrebbe diventare parola terapeutica, parola che dialogando porti salvezza. Il *grido per la vita* che sale da tante situazioni di oppressione e di morte deve spingere la Teologia Spirituale verso nuovi linguaggi di crescita e di esperienza spirituale che rispondano a questa sfida: la Teologia Spirituale non può continuare a parlare in esilio dalla storia. Piuttosto perché possa nascere il dialogo autentico c'è bisogno anzi tutto dell'ascolto, affermava Secondin: Ascoltare il "cuore" dell'uomo contemporaneo, immerso nella crisi della modernità: per capire cosa sta cercando, cosa lo affascina e cosa lo interpella e lo agita, per segnalare valori e temi di importanza vitale oggi. Si tratta di un "viaggio estatico", cioè di uscita dalle categorie "intimiste" e "sospettose", per un incontro di stupore, di accoglienza, di attenzione interpretativa. Esercitare uno "sguardo contemplativo" (nel senso etimologico: visione panoramica, dall'alto, che abbraccia gli orizzonti): per discernere e focalizzare gli ele-

[6] B. Secondin, *Storia della spiritualità moderna*, Appunti ad uso degli studenti, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2009.

[7] B. Secondin, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile.* Pref. di G. Ravasi*,* Dehoniane, Bologna 2012.

menti di rilievo. Si tratta di quel "vedere attraverso" (la letteratura spirituale conosce il termine "dioratico": dal greco *dia-orao*: "vedere attraverso"), per cogliere nei segnali deboli delle risorse non apprezzate, quasi i primi bagliori di un mondo nuovo che viene alla luce, i gemiti di nuove sintesi da far maturare con paziente servizio[8].

b) Padre Secondin prova così a coniugare la dimensione teologale della esperienza spirituale con quella quotidiana, storicamente situata e capace di coinvolgere tutte le caratteristiche della esistenza umana. Egli ricerca ed invoca la elaborazione e la proposta di itinerari inculturati di trasformazione e di auto trascendenza che, facendo ricorso a simboli nuovi, creativi, rispondenti ai nuovi bisogni e alle nuove esperienze riescano a produrre linguaggi più iconici, immediati, suggestivi. Accompagnare tutte queste situazioni come "interlocutori sapienti" (*Vita consecrata* 103). Questa creazione di nuove ermeneutiche euristiche, e nuovi linguaggi più iconici, immediati, suggestivi è esigenza centrale per una nuova stagione della Teologia Spirituale nei contesti culturali attuali[9]. Non ripetere semplicemente e feticisticamente le teorie del passato, per quanto nobili e classiche esse siano. Piuttosto compito della Teologia Spirituale è quello di deve *re-interpretare* la storia con nuove chiavi di lettura, cogliendo nei testi classici e nelle testimonianze paradigmatiche anche la presenza di processi di inculturazione di linguaggi e modelli, il processo di trasformazione interiore espresso attraverso dottrine e narrazioni. Non tutto ciò che viene dal passato è valido oggi, è vivibile, ispira una vita di qualità "spirituale", soprattutto non favorisce il processo di nuova inculturazione.

c) Per il nostro Autore c'è bisogno di un paradigma diverso di un dialogo autentico, gratuito, solidale a piccoli cerchi, olistico. In tal senso si può parlare della sfida del dialogo. Nella prospettiva cristiana la parola «sfida» si avvicina al senso positivo della parola greca *krisis* (che significa discernimento- verifica) e può giungere fino al valore alto di *kairos.* Che vuol dire tempo privilegiato di salvezza. Secondo Secondin la Teologia Spirituale proprio perché collegata allo Spirito che conduce alla verità tutta intera dovrebbe spostarsi più avanti, dire parole profetiche per un dialogo aperto che alimenta la *parresia*, interpreta i segni dei tempi[10], scoprendo il tracciato del futuro attendendo il Regno e quasi anticipandolo con intuizione e gemiti (2Pt 3,12), la Teologia Spirituale proprio perchè collegata allo Spirito che fermenta il cosmo e conduce alla verità tutta intera (Gv 16,13), dovrebbe spostarsi più avanti, fare da avanguardia, esercitare più la profezia che il conformismo, A tale riguardo sostiene padre Bruno Secondin che la teologia Spirituale dovrebbe essere una "sapienza orientatrice" che alimenta la *parresia*, che orienta verso esiti più aperti:

Tali esiti padre Secondin li vedeva più vicini alla prolessi anticipatrice e profetica, che all'autogestione degli "idola" sacralizzati. La spiritualità del futuro deve imparare e insegnare l'arte dei "percorsi epifanici": interpretando i segni dei tempi, scoprendo il

[8] B. Secondin *Nuovi cammini dello Spirito. La spiritualità alle soglie del terzo millennio,* Paoline, Cinisello Balsamo, 1990.

[9] A. Rizzi, *Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità*, Paoline, Cinisello B. 1987.

[10] B. Secondin, *La spiritualità nei ritmi del tempo. Alla soglia del terzo millennio*, Borla, Roma 1997.

tracciato del futuro che attendiamo, liberando sempre nuove possibilità di fedeltà e di fede, espressa nella storia, attendendo il Regno e quasi anticipandolo con intuizione e gemiti (2Pt 3,12)[11].

Appendice - Bibliografia

Testi

B. Secondin, *Incarnazione di Cristo e mediazione culturale*, Centro studi USMI, Roma 1980.

Id., *Messaggio evangelico e culture. Problemi e dinamiche della mediazione culturale*, Paoline, Milano 1982.

Id., *Segni di profezia nella Chiesa. Movimenti, gruppi, comunità,* Ed. O.R., Milano 1987.

Id., *Alla luce del suo volto.* 1. *Lo splendore*, Dehoniane, Bologna 1989.

Id., *Nuovi cammini dello Spirito. La spiritualità alle soglie del terzo millennio,* Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990.

Id., *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni gruppi nella Chiesa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991.

Id., *La spiritualità nei ritmi del tempo. Alla soglia del terzo millennio*, Borla, Roma 1997.

Id., *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell'esperienza spirituale*, Paoline, Milano 1997.

Id., *La lettura orante della Parola. "Lectio divina" in comunità e in parrocchia*, volume 1. Paoline, Milano 2003.

Id., *Lettura orante della Parola.* Lectio divina *sui Vangeli di Marco e Luca*, colla "Rotem" n.2, Edizioni Messaggero, Padova 2003

Id., *La lettura orante della Parola. "Lectio divina" in comunità e in parrocchia*, volume 2, Edizioni Messaggero, Padova 2002.

Id., *Come pioggia di primavera.* Lectio divina *per la Quaresima e la Pasqua*, Paoline, Milano 2003.

Id., *La Parola di Dio non è incatenata. Lectio divina su Atti degli Apostoli e Lettere di Paolo*, collana "Rotem" n, 5, Edizioni Messaggero, Padova 2004.

Id., *Fammi sentire la tua voce. Lectio divina su brani dell'Antico Testamento*, Paoline, Milano 2004.

Id., *Ascoltate e voi vivrete. Lectio divina su testi dell'Antico Testamento*, collana "Rotem" n. 6, Edizioni Messaggero, Padova 2006.

Id., *Santa Maria Maddalena de' Pazzi. Esperienza e dottrina*, seconda edizione ampliata, Edizioni Carmelitane, Roma 2007.

Id., *Quando la Parola prende fuoco. Lectio divina per i giorni difficili,* coll. "Rotem" n. 14, Edizioni Messaggero, Padova 2009.

Id., *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile.* Pref. di G. Ravasi*,* Dehoniane, Bologna 2012.

Id., *Francesco di Sales. Santità nel quotidiano,* testi scelti e presentati da Bruno Secondin, Messaggero, Padova 2014.

Id., *Profeti del Dio vivente. In cammino con Elia.* Con una *lettera* di Papa Francesco e *prefazione* del card. Gianfranco Ravasi, Messaggero/Lev, Padova-Roma 2015

[11] B. Secondin, *Inquieti Desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Ed. Dehoniane, Bologna 2012.

Riviste

Maria nella vita del cristiano, in "Rivista di vita spirituale", 28(1974), pp. 535-547.

Andrea Corsini carmelitano e vescovo, in "Rivista di Vita spirituale", 28(1974), pp. 289-297.

Simposio sulla meditazione cristiana, in "Rivista di Vita spirituale", 32(1978), pp. 94-99.

Inventario e problemi dei risvegli spirituali attuali, in "Rivista di ascetica e mistica", 48(1979), pp. 402-408.

I risvegli spirituali attuali, in "Consacrazione e Servizio", 29(1980), n.1, pp. 7-13.

Comunità ecclesiali di base in America latina, in "Consacrazione e Servizio", 29(1980), n. 5, pp. 17-30.

Prospettive della spiritualità, in "Consacrazione e Servizio", 29(1980) n. 8-9, pp. 21-26.

Movimenti e gruppi di preghiera, in "Rivista di Pastorale liturgica", 19(1981), n. 5, 62-68.

Santa Teresa e la donna, in "Consacrazione e Servizio", 31(1982), n. 10, pp. 33-44; n.11, pp. 23-31.

Spiritualità della Chiesa locale, separatezza, partecipazione, comunione, in "Testimoni nel mondo", 10(1984), pp. 15-19.

Paola Frassinetti e le altre, in "Consacrazione e Servizio", 33(1984), n. 4, pp. 48-53.

Passione per Dio, passione per i poveri, in "Consacrazione e Servizio", 34(1985), n. 5., pp. 12-27.

Ecclesiologia di comunione e scelta degli ultimi, in "Consacrazione e Servizio", 34(1985), n.7, pp. 21-34.

A vent'anni dal Concilio: fasi, problemi, prospettive, in "Consacrazione e Servizio", 35(1986), n. 2, pp. 7-11.

Forme e modelli di mediazione culturale, in "Servizio della Parola", 19(1986) n. 81, pp. 98-102.

Gruppi e movimenti nella Chiesa. Significato del loro fiorire, in "Consacrazione e Servizio" 36(1987), n. 6, pp. 20-27.

Modelli di Missione, in "Testimoni nel Mondo" (Milano) 13(1987), n. 5, pp. 28-34.

Spiritualità: un'"altra dimensione", dossier in "Jesus", 9(1987), n. 7, pp. 85-91.

Crescere nella fede; Il rosario e altre devozioni, in "Messaggero di Sant'Antonio", n. 15/1988, pp. 50-61.

Una "spiritualità di liberazione" anche per il primo mondo, in "Volontari e Terzo Mondo" 16(1988), n. 4, pp. 131-134.

Igreja, comunhão e opção pelos ultimos, in "Grande Sinal" 42(1988), n. 9, pp. 181-191.

La vita spirituale nella nuova cultura tecnologica, in "Consacrazione e Servizio", 37(1988), n. 3, pp. 23-38.

Movimenti ecclesiali tra storia e spiritualità, in "Vita Pastorale" 76(1988), n. 3, pp. 38-42.

Spiritualità: esigenza dell'uomo. Una disciplina teologica in crescita, in "Vita Pastorale", 76(1988), n. 6, pp. 32-35.

Sui sentieri della vita. Problemi di spiritualità contemporanea, in "Vita Pastorale", 76(1988), n. 7, pp. 89-91.

Una "socializzazione" aperta al trascendente, in "Vita Pastorale", 76(1988), n. 11, pp. 36-39.

Salvatore è il suo nome, in "Consacrazione e Servizio" 37(1988), n. 9, pp. 9-21.

Evangelizzazione: dai modelli storici ai progetti nuovi, in "Consacrazione e Servizio", 37(1988), n. 12, pp. 16-22.

I movimenti ecclesiali oggi, in "Presenza del Carmelo", n. 44/1988, 44-49.

Liturgia e spiritualità: dialoghi incompiuti e imperfetti, in "Rivista di Pastorale Liturgica", n. 149/1988, pp. 47-54.

Annuncio evangelico: verso progetti nuovi, in "Consacrazione e Servizio" 38(1989), n. 1, pp. 9-16.

La parola tra comunicazione e comunione. Molta informazione, poca relazione, in "Vita Pastorale", 77(1989), n. 1, pp. 89-91.

I mistici e la mistica: la moda e i problemi, in "Consacrazione e Servizio" 38(1989), n. 2, pp. 13-24.

Inculturazione e vita religiosa, in "Bollettino U.I.S.G." (edizione italiana), numero 79/1989, pp. 24-39. Pubblicato anche nell'edizione spagnola (pp. 24-40), francese (pp. 25-42), inglese (pp. 23-37).

Dalla credulità alla fede, in "Vita Pastorale", 77(1989), n. 6, pp. 36-39.

Annuncio di novità in un contesto di servizio, in ""Vita Pastorale", 77(1989), n. 1, pp. 124-125.

La memoria nel labirinto, in "Vita Pastorale", 77(1989), n. 2, pp. 109-111.

Religiosi e laici per una nuova evangelizzazione, in "Presenza Pastorale" 58(1989), n. 3/4, pp. 85-94.

Panorama mosso nella chiesa verso il 2000, in "Consacrazionee Servizio", 38(1989), n. 9, pp. 13-22; n. 10, pp. 7-18.

Silenzio via al dialogo e scuola di profezia, in "Consacrazione e Servizio", n. 3(1990), pp. 25-32.

Gli "appassionati" di Maria. Aggregazioni, movimenti e gruppi mariani, in "Vita Pastorale" 78(1990), n. 5, pp. 149-150.

Nozione di spiritualità e alcune recenti collane di storia della spiritualità, in "Ricerche Teologiche", 1(1990), pp. 187-205.

Le dimensioni dello spirituale nel suo fondamento cristiano, in "Coscienza", 1990, n. 1-2, pp. 7-15.

I segni dei tempi: senso e spiritualità, in "Consacrazione e Servizio", 39(1990), n. 6, pp. 25-32.

Le sfide della fine del millennio, in "Vita Pastorale", 78(1990), n. 2, pp. 38-40.

Le vie di una nuova evangelizzazione, in "Vita Pastorale", 78(1990), n. 4, pp. 43-45; n. 5, pp. 99-101; n. 6, pp. 50-52; n. 8-9, pp. 60-62.

Desiderio, attesa, preghiera: dall'Avvento alla Pasqua Cristiana, in "Coscienza", 1990, n. 3, pp. 19-21.

Cristianesimo e contemplazione: percorsi antichi e nuovi, in "Presenza del Carmelo" n. 55(1991), pp. 5-10.

Nota su recenti pubblicazioni di storia della spiritualità, in "Carmelus" 39(1991), pp. 100-112.

La nuova evangelizzazione dell'Europa, in "Consacrazione e Servizio" 40(1991), n. 3, pp. 19-28.

Apocalittici e gnostici alla riscossa, in "Vita Pastorale" 79(1991), n. 4, pp. 48-51.

Una inedita violenza del sacro. Fondamentalismo: rischi e sfide, in "Vita Pastorale" 79(1991), n. 5, pp. 50-52.

Spiritualità ed evangelizzazione nella nuova geografia dell'Europa, in "Coscienza", n. 1/1992, pp. 18-25.

Nuova evangelizzazione in Europa: gli elementi di spiritualità, in "Coscienza" n. 2/1992, pp. 8-10.

Santo Domingo: an interpretation, in "Sedos, Bulletin", 25 (1993), n. 2, pp. 36-45.

Dimensione carismatica e fasi di realizzazione, in "Testimoni nel mondo", 20(1994), n. 115, pp. 35-45.

Amicizia tra i santi, in "Testimoni nel mondo", 20(1994), n. 118, pp. 21-27.

Guarigione e guarigioni: un fenomeno in espansione, in "Vita Pastorale", 82(1994), n. 1, pp. 46-49.

Esorcismi e liturgie di guarigione e liberazione. Un fenomeno in rapida espansione, in "Vita Pastorale", 82(1994), n. 2, pp. 100-103.

Portare sollievo nell'anima nel corpo. Malattia e carisma di guarigione, in "Vita Pastorale", 82(1994), n. 3, pp. 100-103.

Il rapporto tra preghiera e guarigione nelle "Liturgie di guarigione", in "Insieme per servire", n. 21/1994, pp. 45-62.

La libertà spirituale nell'attuale contesto culturale, in "Asprenas", 43(1996), n. 4, pp. 509-524.

Transitare verso dove? Le sfide per la spiritualità, in "Horeb", 1996/13, n. 1, pp. 39-45.

Una nuova autocoscienza di Chiesa in cammino, in "Vita consacrata", 33(1997), pp. 6-23.

Gesù Messia, unico Salvatore. Dall'esegesi alla teologia, in "Testimoni nel mondo" 23(1997), n. 133, pp. 21-27.

Parlare di Gesù Messia in un tempo senza attese, in "Servizio della Parola", 29(1997), n. 284, pp. 15-21.

Esplorare vie nuove per attuare il Vangelo nella storia, in "Consacrazione e Servizio", 46(1997), n. 7-8, pp. 29-34.

La vita cristiana: tra celebrazione e culto nello Spirito, in "Rivista di Pastorale Liturgica", 35(1997/4), n. 203, pp. 16-22.

Teresa di Gesù Bambino: un Dottore della Chiesa fuori degli schemi, in "Consacrazione e Servizio" 47(1998), n. 1, pp. 45-56.

Mettete alla prova le ispirazioni, in "Servitium", 32(1998), n. 118, pp. 55-61.

Tendenze e urgenze della spiritualità, in "Rivista di Pastorale Liturgica", 37(1999), n. 215, pp. 12-18.

Chiamati a scoprire nei ritmi del tempo la trascendenza del mistero, in "Consacrazione e Servizio", 48(1999), n. 11, pp. 20-29.

Paradigmi e modelli del tempo in prospettiva monastica, in "Vita Monastica" 53(1999), n. 212, pp. 71- 93.

Un invito alla speranza vigile e operosa, in "Consacrazione e Servizio" 48(1999), n. 12, pp. 47-51.

Il pellegrinaggio del Papa nei luoghi biblici, in "Rivista di Vita Spirituale", 54(2000), n. 6, pp. 635-650.

Il Giubileo e dopo? Perché crescano i semi di futuro, in "Consacrazione e Servizio", 50(2001), n. 1, pp. 9-17.

Temi e percorsi di spiritualità biblica, in "Consacrazione e Servizio", 50(2001), n. 4, pp. 41-49.

Nuova sapienza spirituale per l'Europa, in "Consacrazione e Servizio", 50(2001), n. 11, pp. 13-25.

La Chiesa progredisce con l'assistenza dello Spirito. Prospettiva spirituale, in "Ricerche Teologiche", 12(2001), n. 2, pp. 91-100.

La spiritualità: tra inquietudini e nuove chances. Tracce di spiritualità "laicale" per l'evangelizzazione, in "Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione", 6(2002), n. 12, pp. 261-276.

Lectio divina e spiritualità: un itinerario urbano, in "Vita Monastica" (Camaldoli), 59(2005), pp. 97-101.

"Ascoltate e voi vivrete" (Is 55,3). L'ascolto della Parola fonte sorgiva di speranza, in "Rivista di vita spirituale", 59(2005), nn. 4-5, pp. 483-504.

"Coraggio alzati, ti chiama". Per diventare narratori di speranza, in "Notiziario dell'Ufficio Catechistico Nazionale", Quaderni della Segreteria Nazionale CEI, 10(2006) n. 11, pp. 64-69.

Parola e Chiesa. La Parola convoca e costruisce la comunità, in "Consacrazione e Servizio", 56(2007), n. 3, pp. 73-81.

Ora basta Signore!... Non sono migliore dei miei padri" (1Re,19, 4), in "Consacrazione e Servizio" 56(2007), n. 4, pp. 31-38.

Radicalismo e radicalità: due parole dai molti significati, in "Credere oggi", 28(2008), n. 3 (165), pp. 7-14.

L'ascesi cristiana oggi. Ripensare con mente inquieta, in "Consacrazione e Servizio" 57(2008), n. 11, pp. 46-50.

Parola ascoltata, Parola vissuta, in "Consacrazione e Servizio" 58(2009), n.1, pp. 50-59.

Lettura orante in città. Un'esperienza originale di lectio divina*,* in "Consacrazione e Servizio", 58(2009), n. 2, pp. 39-47.

Maria ascolta e vive la Parola nel quotidiano, in *Maria di Nazaret. Discepola e testimone della Parola*, Centro Studi USMI, Roma 2009, pp. 53-62.

Reinventare le diaconie in una società in trasformazione, in "Consacrazione e Servizio", 59(2010), n. 4, pp. 69-75.

"Ha parlato per mezzo del Figlio". Cristologia della Parola, in "Consacrazione e Servizio", 60 (2011), n. 3, pp. 7-13.

L'azione dello Spirito di verità. La prospettiva pneumatologica, in "Consacrazione e Servizio", 60(2011), n. 5, pp. 6-12.

La casa della Parola, in "Consacrazione e Servizio" 60(2011), n. 9, pp. 6-12.

"Lectio divina". Ascolto orante della Parola, in "Consacrazione e Servizio", 60(2011), n. 11, pp. 7-13.

Santi di ieri e santi di domani, in "Consacrazione e Servizio", 60(2011), n. 12, pp. 44-50.

Originalità e fragilità. I Lineamenta *del Sinodo 2012*, in "Consacrazione e Servizio" 61(2012)2, pp. 32-40.

Mendicanti di luce e speranza. Nuovi paradigmi di evangelizzazione, in "Consacrazione e Servizio" 61(2012)3, pp. 36-41.

Nuovi percorsi e nuove scorciatoie per cercare Dio oggi, in "Credere oggi", 32(2012)1, pp. 96-107.

Ritrovare il soffio del Concilio, in "Consacrazione e Servizio" 61(2012) 11, pp. 66-72.

Teresa d'Avila. Monaca e "mater spiritualium", in "Consacrazione e Servizio" 62(2013), 5, pp. 62-67.

"Ecco, ho aperto davanti a te una porta..." (Ap 3,8). Esperienza spirituale nell'era digitale: riflessioni teologiche, ecclesiologiche e antropologiche, in "Carmelus" 61(2014), 1, 143-175.

Un amore non rassegnato per abitare i nuovi orizzonti. Linguaggi, stile, progetto ecclesiale di Papa Francesco, in "Bollettino UISG", 2016, n. 161, pp. 33-51 (ed. francese: pp. 33-50; tedesca: pp. 35-54; olandese: pp. 35-54; inglese: pp. 33-51; spagnola: pp. 34-51; portoghese: 33-51).

Vita consacrata apostolica. Quale misericordia? Ma anche: quale Vangelo, profezia, speranza, in "Sequela Christi" 42(2016/1, v. 2, pp. 21-32.

Fedeltà a Cristo, Figlio di Dio e uomo vero, in "Sequela Christi" 42(2016/1, v. 2, pp. 303-307.

Rinnovare la Chiesa con cuore amante e parole audaci. L'attualità di Maria Maddalena de' Pazzi, in *Carmelus* 63(2016), 1, pp. 95- 110.

Il futuro del metodo nello studio dell'esperienza cristiana

di Rossano Zas Friz De Col[*]

Spetta a me la relazione finale sulla prospettiva del *Forum di docenti di teologia spirituale in Italia*. Prima di entrare in materia, vorrei narrare brevemente come è nato questo convegno.

1. Origine del presente convegno

Nel novembre 2017 incontrai Diana Villegas a Boston, durante il convegno della *American Academy of Religion*. Scoprimmo di avere interessi comuni e Diana pensò che sarebbe stato bene proporre qualcosa a tal riguardo al comitato direttivo della *Society for the Study of Christian Spirituality* (SSCS); infatti, come incaricata dell'*International Relation Committee* (IRC) della stessa *Society*, doveva organizzare il successivo incontro del comitato internazionale, che si realizza ogni due anni. Quello dell'anno 2017 si era svolto in Svizzera.

L'idea del presente convegno venne a Diana durante l'incontro del comitato direttivo della SSCS, a cui partecipava Bernadette Flanagan in funzione di Presidente; era presente anche Gilberto Cavazos-Gonzalez come membro dello stesso comitato.

Diana pensava che Roma potesse essere un luogo adatto per il convegno, e ciò per tre ragioni. La prima è che in Italia ci sono undici centri[1] dove si insegna e si ricerca in teologia spirituale, dei quali sette a Roma[2] e quattro fuori Roma[3]: un panorama di insegnanti e di studenti molto internazionale, che presenta una situazione senza paragone in altre parti del mondo per il fatto che gli studenti, ritornando nei loro paesi di origine, possono diffondere l'interesse per la disciplina. In secondo luogo, da otto anni è in funzione un *Fo-*

[*] Rossano Zas Friz De Col, SJ, Ordinario di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, 00187 Roma; *zasfriz.r@gesuiti.it*

[1] Cfr. Aa.Vv, «Primo Forum Nazionale di Docenti di Teologia Spirituale. La Teologia spirituale nel contesto teologico italiano. Presentazione di diversi programmi di Teologia spirituale in Italia», in *Mysterion* (www.mysterion.it) 5 (2012/2) 103-157.

[2] I centri romani sono: Pontificia Università *Antonianum*; Pontificia Università Gregoriana; Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, *Angelicum*; Università Pontificia Salesiana; Pontificia Università della Santa Croce; Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*; Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum*.

[3] Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano); Facoltà Teologica del Triveneto (Padova); Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Luigi (Napoli); Studio Teologico S. Paolo (Catania).

rum per l'incontro annuale dei docenti di teologia spirituale in Italia che si realizza nel mese di settembre, perciò si pensava che si potesse abbinare l'incontro dell'*IRC* con quello del Forum, come infatti è avvenuto. Terzo motivo: per queste ragioni pratiche, Roma risultava un luogo interessante per confrontare i due modi di riflettere sull'esperienza spirituale cristiana, quello latino-europeo e quello anglofono, in modo da aprire un dialogo tra i due. Un dialogo che ci sembrava potesse essere proficuo attorno all'argomento del metodo, perciò il titolo di *Metodologie in evoluzione* o *Evolving methodologies*.

Detto questo, entro in materia.

2. Presentazione sommaria degli interventi avuti durante il convegno

In questa presentazione escludo le due *key notes* che hanno aperto i lavori, perché mi riferirò ad esse nel paragrafo successivo.

Una prima cosa, su cui mi sembra che ci sia accordo tra tutti i partecipanti, è che l'esperienza costituisce il *proprium* della disciplina; e, abbinata a questa, una seconda convergenza: il modo di trattare l'esperienza è possibile soltanto attraverso la ricerca interdisciplinare. Alcuni colleghi ci hanno dato dei begli esempi sul modo di procedere. Mi soffermo ora sull'argomento: in un primo momento mi riferisco alla ricerca empirica e successivamente ad altri tipi di ricerca interdisciplinare.

2.1. Metodi di ricerca empirici

Bernadette Flanagan e Noelia Molina si servono, nelle loro rispettive relazioni, di un metodo *euristico* che richiede un'indagine integrale, intuitiva e organica, fondata sulla psicologia transpersonale. La Flanagan si concentra sulla ricerca dell'esperienza contemplativa, mentre la Molina sull'accompagnamento spirituale della donna incinta che diventerà mamma.

Denise Goodwin analizza la preghiera dei bambini nella situazione di guerra nel Sudan del Sud, utilizzando un metodo *qualitativo* proprio delle scienze sociali, per poi correlarlo teologicamente in modo critico; ciò al fine di comprendere meglio quale sia il rapporto tra l'esperienza della guerra e la preghiera dei bambini.

Bernadette Miles utilizza, nella sua ricerca, un metodo etnografico, in particolare, tratta sul rapporto tra direzione spirituale secondo la tradizione ignaziana da un lato, e *Transforming Experience Framework* (TEF) dall'altro, sempre da un punto di vista etnografico.

Altri colleghi usano metodi diversi. Sibylle Trawöger si serve di quello *estetico performativo*, proveniente dall'ambito degli studi culturali, utilizzato per chiarire e migliorare il rapporto tra la teologia sistematica e quella della spiritualità cristiana attraverso l'analisi di un modo concreto di preghiera contemplativa. Glen Scorgie e la sua equipe adoperano il metodo dell'*Interpretative Phenomenological Analysis* (IPA) per uno studio qualitativo di cinesi protestanti di prima generazione in California e Scozia. Cindy Lee, con l'aiuto di metodologie non tradizionali proprie della ricerca sulla vita nelle grandi

città (*mapping*, *sensory interviews*, *direct observation*), ha cercato di comprendere meglio come la spiritualità è praticata nello spazio urbano, in concreto nei quartieri di Downtown e Westlake a Los Angeles.

Anche se non presenta nessun esempio concreto di ricerca, Lluis Oviedo consiglia tuttavia tre aree metodologiche che meritano un'attenta riflessione sul metodo, non solo della spiritualità ma anche della teologia *tout court*: sono le aree delle scienze sociali, delle scienze cognitive della religione, e degli studi biologici ed evolutivi. La sua convinzione è che i metodi empirici o gli studi sul campo sarebbero di grande aiuto alla teologia spirituale per conoscere meglio la realtà.

2.2. Metodi per la ricerca su testi

Altri approcci alla ricerca, anche se non empirici, offrono ugualmente il loro contributo al rinnovamento metodologico della disciplina. Così, per esempio, per quanto riguarda lo studio dei testi, possiamo annoverare la ricerca di vari studiosi.

Tibor Bartók propone, nello studio della spiritualità della Compagnia di Gesù, un approccio *polivalente* e interdisciplinare che superi l'attuale metodo monovalente centrato sul testo degli *Esercizi spirituali*. Elisabeth Hense contribuisce allo studio critico dei testi mediante un metodo *comparativo e contestuale* in occasione dell'edizione inglese dell'opera del beato Tito Brandsma (1881-1942), carmelitano morto nel campo di concentramento di Dachau. Daniel Horan, invece, approfondisce l'interpretazione spirituale del carteggio, offrendo quattro caratteristiche del metodo ed esemplificandole attraverso il rapporto epistolare tra Thomas Merton (1915-1968) e Naomi Burton Stone (1911-2004), dato il suo impegno come editore della corrispondenza tra loro.

La proposta di Matthew Wickman vuole da parte sua rivalutare il ruolo della letteratura come disciplina, prendendo esempio dallo sviluppo realizzato nell'area della spiritualità grazie alla prospettiva aperta da Mary Frohlich. Se, secondo quest'ultima, la spiritualità è una disciplina presente in tutte le discipline (*across the disciplines*), allora ciò vale anche per la letteratura. Per questa ragione, sostiene Wickman, ambedue devono essere considerate come discipline *assolute* in quanto fanno *presente* una realtà, non la *rappresentano riflessivamente*. L'esempio riportato dall'autore sulla poetessa Denise Levertov è molto istruttivo al riguardo.

In un contesto culturale completamente diverso, quale è quello cinese, Annie Pan Yi Jung propone un metodo *ermeneutico integrativo* in cui la teoria, il testo, il contesto e la pratica/esperienza si possono proporre in modo articolato nell'ambito della spiritualità cristiana.

2.3. Altri metodi

Abbiamo inoltre sentito altre proposte di metodi per la disciplina. Mary Frohlich propone un metodo *contemplativo*, per studiare l'esperienza e la pratica contemplativa in prima persona. Christo Lombaard, da parte sua, presenta un approccio *mistagogico* per focalizzare la spiritualità biblica, promettendo così di risolvere alcune delle difficoltà metodologiche della disciplina.

Jesús Manuel García tenta di integrare in un unico metodo la complessità della struttura dell'esperienza cristiana vissuta con un metodo *teologico esperienziale*. A sua volta Francesco Asti offre, nella sua lettura della Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium* di Papa Francesco, indicazioni per una metodologia della teologia spirituale che sia caratterizzata dal dialogo, dalla condivisione, dalla contemplazione e dall'interdisciplinarità, in modo da riuscire ad avere uno sguardo *integrale* dell'esperienza spirituale. In questo contesto, Jan Krzysztof Miczynski presenta un metodo *personalistico* per la teologia spirituale, perché incentrato sulla persona.

Michel O'Sullivan, partendo dalla definizione di spiritualità proposta da Sandra Schneiders e che egli considera descrittiva, vuole piuttosto sviluppare una spiegazione di quella definizione mediante una metodologia della *prassi interiore*, attraverso la quale l'auto-trascendenza si concepisca come la via dell'integrazione vitale in rapporto all'orizzonte di valori ultimi. Un altro lavoro che approfitta della proposta di Sandra Schneiders è quello di August Higgins, il quale approfondisce, nella prospettiva della fenomenologia di Husserl e di Derrida, quel concetto di auto-implicazione (*self-implication*) che è centrale nella formulazione dello studio della spiritualità ad opera della Schneiders.

Licia Pereira de Oliveira presenta un metodo *teologico-decisionale*, incentrato sul processo di prendere decisioni (*decision making)* con il quale abbracciare l'intero percorso della vita cristiana. Da un'altra prospettiva, John Dupuche propone alla teologia spirituale una spiritualità del piacere mediante un metodo di *teologia comparativa*, stabilendo un paragone fra la tradizione dello *Scivaismo Kashmiro* dell'India e il cristianesimo. Yvonne Dohna Schlobitten tratta del rapporto tra arte e spiritualità, presentando il metodo di Romano Guardini della *purezza di sguardo* o dello *sguardo sincero* (*Lauterkeit des Blicks*), in cui la contemplazione artistica e la preghiera si uniscono.

David Perrin propone, per la spiritualità cristiana come per la teologia spirituale, una metodologia comune fondata sulla *teoria della mimesi*, sviluppata nella filosofia ermeneutica di Paul Ricoeur. David Volgger propone invece, per lo studio della spiritualità, un metodo storico-critico che prenda in considerazione le caratteristiche culturali e linguistiche dei *sentimenti* e delle *emozioni*, sia nell'ambito biblico come in quello contemporaneo: la finalità è quella di arrivare ad un'interpretazione più fedele al contesto culturale, evitando una facile trasposizione di significato che non rispetta le trasformazioni dovute al passare del tempo e al cambiamento della cultura.

Sono emerse anche nella nostra conferenza due proposte centrate sul bisogno di un *nuovo paradigma* per la formazione. La prima, di Debbie Armenta, riguarda la formazione dei seminaristi, per la quale l'autrice vede una proposta valida nel metodo spirituale e formativo di Evagrio Pontico (345-399). La seconda, di Raymond Studzinski, propone per la formazione cristiana dei laici in una età post-secolare un metodo *costruttivista-relazionale*, per raggiungere una visione olistica del formando che coadiuvi la sua trasformazione personale.

La rassegna si conclude con due lavori. Quello di Ņikita Andrejevs e Valdis Tēraudkalns, sul *marketing* della spiritualità in Lettonia, analizza il modo in cui diverse istituzioni religiose si presentano come fornitori di servizi spirituali. Quello di Giuseppe Buffon, con un taglio storico-spirituale, mostra la trasformazione avuta nella concezione del martirio al tempo dei grandi viaggi tra Occidente e Oriente (secoli XIII-XVI).

2.4. In sintesi

Dopo questa carrellata di metodi, credo che possiamo essere soddisfatti perché il convegno ha raggiunto il suo scopo, quello di aggiornare le metodologie utilizzate nell'area della spiritualità cristiana/teologia spirituale. Come si legge nel foglio di presentazione del convegno: «Gli studiosi di entrambi i campi avranno l'opportunità di condividere conoscenze e scambiare opinioni sulle metodologie più recenti e innovative. Tale scambio promuoverà un dibattito metodologico con l'obiettivo di offrire un ulteriore contributo allo sviluppo accademico dei metodi e degli approcci nel campo della ricerca». Adesso, su questa base bisogna pensare insieme a un futuro per quanto riguarda il metodo, e non solo.

Credo che si possa affermare che ci troviamo davanti a un'effervescenza di metodi. Per esempio, si sono presentati otto metodi di ricerca empirica da parte dei partecipanti anglofoni (Flanagan, Molina, Goodwin, Miles, Trawöger, Scorgie ed equipe, Lee), mentre tale approccio è praticamente sconosciuto nel mondo latino-europeo. Perciò è lodevole l'impegno di Oviedo di investire in questo campo. Anzi, sembra che nel futuro, per lo sviluppo di diverse discipline scientifiche, umanistiche e naturali, sarà sempre più difficile non essere interpellati dai loro risultati e procedure. In effetti, si sentirà sempre di più la pressione ad utilizzare metodi provenienti da altre discipline per una più sicura e competente raccolta di dati.

Oltre ai metodi empirici, si sono presentati cinque metodi per un rinnovamento esplicito del modo di approcciare i testi scritti (Bartók, Hense, Horan, Wickman, Pan Yi Jung) e insieme a questi si possono contare dodici interventi che fanno riferimento a vari altri metodi (Frohlich, Lombaard, García, Asti, Miczynski, O'Sullivan, Higgins, Pereira, Dupuche, Dohna, Perrin, Volgger).

A questo punto, una tale proliferazione di metodi porta a pensare che c'è bisogno di un nuovo paradigma nella disciplina che possa accoglierli tutti in una unità. Un bisogno che è necessario non soltanto per la formazione dei seminaristi (Armenta) o dei laici (Studzinski), ma anche per inquadrare nel futuro il rapporto tra la spiritualità cristiana del mondo anglofono e la teologia spirituale del mondo latino-europeo.

3. Possibilità di un paradigma comune per il futuro

La prima cosa pratica importante, che mi viene in mente per un futuro condiviso tra i due orientamenti, è superare il presente mutuo isolamento dovuto alla reciproca incompetenza linguistica da un lato degli anglofoni e dall'altro dei latini-europei. Credo che spetti a noi, i latini-europei, scrivere in inglese: a causa della globalizzazione dell'inglese, siamo infatti invitati a fare lo sforzo che permetterà la globalizzazione della produzione, rompendo il circolo linguistico chiuso in cui attualmente ci troviamo. Anche se mi sembra che gli studi in inglese sono più noti da noi, che i nostri da loro. In ogni caso, come abbiamo ascoltato questi giorni, difficilmente autori di un ambito linguistico fanno riferimento a testi dell'altro, a meno che non siano tradotti, come specialmente succede con i *classici* della disciplina (Tanquerey, Garrigou-Lagrange, Bernard).

Ovviamente, al problema linguistico si aggiunge anche una distanza culturale tra il vecchio e il nuovo continente. Dopo la mia esperienza come *visiting professor* alla *Jesuit School of Theology* di Berkeley nel semestre d'autunno del 2017, ho preso molto più coscienza di quanto sia grande tale distanza. Tuttavia, ritengo con uguale forza che la distanza culturale non possa servire da pretesto e scusa per non tentare un approccio comune al vissuto del cristianesimo. Ma è possibile un tale approccio?

4. Commento alle due *key notes* di Mary Frohlich e Jesús Manuel García

L'insistenza per tentare la costruzione di un ponte tra i diversi metodi e prospettive che si sono presentati nel convegno, nonostante le ovvie differenze culturali, prende forza dal fatto che la passiva rassegnazione alla diversità segna la tendenza a rimanere chiusi nel proprio universo di riferimento linguistico e metodologico. Se vedo che il mio vicino coltiva l'orto con un metodo diverso al mio e vedo che ottiene dei buoni risultati, perché non informarmi, avvicinarmi e chiedergli del suo metodo per imparare e migliorare il mio? Ciò non vuol dire che il suo sia migliore o che il mio non sia un bel giardino: informarsi significa tendere un ponte verso l'altro.

Così, prendendo in considerazione le due relazioni principali che hanno aperto il nostro convegno, e volendo fare un commento critico per la costruzione di un ponte tra di loro, mi sembra che esista un punto di partenza che non è condiviso. Mary Frohlich imposta la sua comprensione della spiritualità secondo un approccio fenomenologico, mentre Jesús Manuel García secondo un approccio storico-teologico.

In effetti, la Frohlich segue un metodo induttivo, proponendo un approccio pre-teologico, mentre García segue lo sviluppo storico della riflessione teologica sul vissuto cristiano, in un approccio piuttosto deduttivo[4]. Per una valutazione delle differenze e della possibilità reale di mettere insieme ambedue in una sintesi, bisognerebbe riflettere sulla relazione tra fenomenologia e tradizione teologica, o in altre parole, riflettere sul rapporto tra esperienza (cristiana) e riflessione (teologica).

Ovviamente, non possiamo sviluppare qui un tale argomento, ma almeno possiamo semplicemente accennare ad una considerazione generale che riguarda il punto di partenza di entrambi gli autori. Forse una combinazione di metodi, induttivo e deduttivo, aiuterebbe a conciliare la differenza evidenziata nei due autori. Per esempio, da una parte, la Frohlich potrebbe riscattare dalla storia della disciplina approcci induttivi e dialogare con essi, per creare un flusso di continuità tra la millenaria storia della disciplina e quanto si sviluppa attualmente da un punto di vista fondato sull'analisi fenomenologica. Da parte sua, García potrebbe approfittare degli approcci induttivi, prendendo in considerazione quanto il contesto socio-religioso possa influire sull'impostazione della disciplina. La situazione di post-secolarizzazione di certi paesi europei certamente ha bisogno di un approccio diverso da quello necessario in altri paesi ancora in processo di secolarizzazione; pensiamo, per esempio, alla differenza attuale tra l'Irlanda e l'Italia. Perciò, nella definizione di spiritualità proposta da questo autore, mi domando: perché

non aggiungere una dinamica antropologica contestualizzata a quei *principi della rivelazione*, dato che certamente hanno un fondamento antropologico pre-rivelatorio?

La parola *spiritualità* ha lasciato la sua culla cattolica, per connotare orizzonti di significato anche atei. Ma questo consente di rompere il rapporto, specialmente fra cattolici, tra un approccio induttivo e uno deduttivo?

5. Conclusione

Vorrei concludere portando la discussione un passo in avanti. Mi sembra che la radice dell'incomprensione nel rapporto tra l'esperienza cristiana e la riflessione teologica non si pone, deduttivamente, nei principi della rivelazione e neanche, induttivamente, nell'approccio pre-teologico, ma nel concetto dell'auto-implicazione. Al riguardo mi domando: posso lasciare di riflettere come cattolico nell'ambito della spiritualità? Cioè, posso mettere fenomenologicamente tra parentesi il vissuto della mia fede particolare quando considero, anche se soltanto antropologicamente, l'esperienza spirituale?

È vero che la fede cristiana condivide la stessa struttura antropologica del dinamismo della trascendenza comune alla condizione umana, ma quando dialogo con qualcuno sulla base della nostra esperienza umana della trascendenza, e l'altro non condivide la mia stessa fede, posso io prescindere dalla mia in quel dialogo?

Se si può prescindere, allora il dialogo si converte in un ragionamento fondato sui principi della sola ragione e dei suoi metodi, non più basato nella fede. Ovviamente, il necessario approccio pre-teologico è frutto di un'osservazione che non implica la fede, perché rimane nell'analisi del fenomeno in quanto tale. Ma per riconoscere quella struttura come *cristiana*, cioè per fare il passaggio dal pre-teologico al teologico, mi sembra che il ricercatore non debba ricorrere ai principi teologici della rivelazione, ma più immediatamente alla sua personale esperienza teologale. E qui mi sembra che la sua fede personale e il contesto socio-religioso in cui si trova facciano la differenza.

Ovviamente l'esperienza non dovrebbe negare i principi della rivelazione, ma l'auto-implicazione del ricercatore viene richiamata *in primis* dalla sua esperienza, non dalla sua dottrina. Per questa ragione la definizione di spiritualità di García, che inizia affermando che la teologia spirituale è *una disciplina teologica fondata sui principi della rivelazione*, forse potrebbe proporsi anche come una disciplina fondata *sul vissuto* della rivelazione, che è teologale, per abbracciare in questo modo tutta la dimensione esperienziale del vissuto umano, che è cognitivo, affettivo e comportamentale, e non solo razionale[4].

Non credo che un ricercatore della spiritualità cristiana prescinda dalla sua particolare fede cristiana perché utilizza approcci pre-teologici, come non credo che un teologo spirituale debba prescindere dalle analisi pre-teologiche per sintonizzarsi con la di-

[4] García, dopo il convegno, ha rielaborato la sua relazione ridefinendo la *teologia spirituale* come *teologia del vissuto cristiano* e definendola in questi termini: *è la disciplina che studia, con metodo proprio, il vissuto della vita cristiana, evidenziandone le costanti conoscitivo-pratiche che caratterizzano la trasformazione interiore del cristiano verso la sua maturità in Cristo*. Come si può apprezzare, ha dato un passo più deciso verso una metodologia induttiva.

mensione rivelativa del suo oggetto di studio. In un contesto ecumenico come questo del nostro convegno, ogni ricercatore approfitta dal contributo delle scienze umane e scientifiche per poi riflettere cristianamente partendo dalla sua fede particolare. Perciò, si può evitare il proprio vissuto di fede (cognitivo ed emozionale) al momento di interpretare i dati raccolti? Precisamente il considerare il vissuto personale (*self-implication*) come fattore integrante della valutazione dei dati significa un passo in avanti nella consapevolezza metodologica della disciplina.

Inoltre è bene annotare due impressioni che credo siano complementari. La prima, di cui non si sente parlare ma penso sia importante portarla alla luce, è che si ha l'impressione che la spiritualità cristiana di stampo anglofono, elaborata da cattolici, sia scollegata dalla storia della teologia spirituale. I costrutti elaborati attraverso i secoli per fronteggiare le sfide al vissuto della fede, sono nati anche induttivamente da un rapporto con il vissuto di uomini e di donne che volevano comprendere meglio, nelle loro situazioni vitali, la loro relazione viva con Dio. Invece, sembra piuttosto che i colleghi di lingua inglese abbiano la coscienza di aver dato vita negli anni ottanta ad una nuova disciplina, che non ha più nessun rapporto con quella vecchia, la teologia spirituale. La seconda impressione riguarda anch'essa qualcosa di cui neppure si parla, ma credo sia importante riferirla perché collegata alla precedente: l'impressione che la teologia spirituale sia identificata come cattolica, mentre la spiritualità cristiana come ecumenica. Perciò, la prima può dare l'idea di essere esclusivista, mentre la seconda di essere inclusivista. Quest'aspetto merita un approfondimento ulteriore, anche perché fa emergere la questione di quanto il contesto socio-religioso possa influire sul-rapporto tra esperienza cristiana e riflessione teologica, come si evidenza nell'ambiente cristiano multiconfessionale e plurireligioso del mondo anglofono, e in quello latino-europeo fino a poco tempo fa prevalentemente cattolico. Un altro fattore che certamente ha influito è che, di fatto, la teologia spirituale è stata centrata sullo sviluppo della vita spirituale del clero e delle persone consacrate, mentre la spiritualità cristiana si è orientata principalmente verso i laici.

Infine, mi sembra che la vera distinzione su cui bisognerebbe puntare nel futuro per un ulteriore approfondimento di quanto si è iniziato in questo convegno, provenga dal modo in cui la fede d'appartenenza e il contesto socio-religioso di provenienza ispiri la ricerca cristiana nelle sue molteplici denominazioni. Tuttavia mi domando: fattori culturali, linguistici o socio-religiosi possono talmente influire sull'auto-implicazione dei ricercatori al punto da evitare un dialogo sincero e aperto? Siamo diventati così diversi che non è possibile riconoscerci più nelle nostre differenze?

Sono dell'opinione che, come credenti e colleghi impegnati nella riflessione sulla polimorfa esperienza cristiana, provenienti da diverse denominazioni e da differenti contesti socio-religiosi, la disposizione di apertura cordiale all'azione dello Spirito Santo e al dialogo tra colleghi sia il punto d'incontro per un dialogo fruttifero.

Allo stesso modo, sono fiducioso che l'opportunità che abbiamo avuto di riflettere sull'esperienza cristiana da diverse prospettive in un convegno come questo, possa essere un'occasione dello Spirito Santo per arricchirci mutamente nella pluralità della comprensione dell'unico Cristo Signore.

Enlace[1] Keynote: the Theological Study of Christian Spirituality

by Gilberto Cavazos-González[2]

Yo soy Gilberto, a Mexican-American Catholic from el Valle del Rio Grande in South Texas and I speak to you not as a U.S. theologian but as a Latino/a spiritualogian. As Francesco Asti pointed out I consider theologians of spirituality to be spiritualogians.[3] I don't like the title "spiritual theologian" as I would hope all theologians are spiritual, I also don't like "scholar of spirituality studies" as it sounds like it should belong to the field of religious studies. While religious studies is a valid field of studies in a variety of non-faith based disciplines like philosophy, anthropology, history and the like, it is not what I do as a scholar and a Christian. I have a definite theological stance towards my discipline, and I consider it a theological not a sociological or psychological discipline.

As a Latino/a spiritualogian, I focus my attention on lo cotidiano as the spiritual classic. Lo cotidiano can be translated into English as "the daily," however for Latino/a theologians of the United States lo cotidiano is in the words of Carmen Nanko-Fernández, lived reality as the "*source* for divine revelation and as such worthy of theological reflection. Lo cotidiano as lived en nuestro barrio y nuestras casas ... is a Dynamic matrix of sin, grace and ambiguity, of the perceived presence of God as well as of the perceived absence of the divine."[4]

In my own words lo cotidiano "with all its routines, its highs and lows is divine; it is the place where God dwells and acts."[5] Lo cotidiano is the Latino/a theologian's sitz-im-leben, it is what Sibylle Trawöger calls the "ordinary" and the "trivial"[6] as "places of

[1] An Enlace speech is a practice of the Latino/a theologians used by the Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States (ACHTUS). At the end of their annual gathering a scholar is invited to enlazar (weave/tie together) the speeches of the conference with their own work.

[2] Gilberto Cavazos-González, OFM, SThD, Full-Professor of Christian Spirituality, Director of Educational Technology – Pontificia Università *Antonianum*; Economo – Pontificia Accademia Mariana Internazionale; *cavazos@antonianum.eu*

[3] Francesco Asti, "La teologia spirituale al tempo della *Veritatis Gaudium*." Saggio presentato alla conferenza Metodologie in evoluzione.

[4] Carmen Nanko-Fernández, "Lo Cotidiano as Locus Theologicus," Orlando O. Espín, ed., *The Wiley-Blackwell Companion to Latino/a Theology*, Oxford, UK: Wiley Blackwell, 2015, 16.

[5] Gilberto Cavazos-González, "The Study of Spirituality," Orlando O. Espín, ed., *The Wiley-Blackwell Companion to Latino/a Theology*, Oxford, UK: Wiley Blackwell, 2015, 430.

[6] Sibylle Trawöger, "Relating the Praxis of Christian Contemplation and 'Aesthetics of Performativity'." Paper presented at The Study of Christian Spirituality e la Teologia Spirituale: Metodologie in ev-

[*possibly*] encountering God." It takes seriously David Volgger's discussion of feelings and emotions[7] as expressed and acted upon. It is what makes Cindy Lee's city a "holy playground"[8] where green spaces are just as sacred as informal religious monuments and traditional church buildings.

Lo Cotidiano

In my work I have tended to consider lo cotidiano as the overarching spiritual classic and when I prepared my 2012 presidential Address for the Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States that was going to be the focus of my talk. Unfortunately, Gil Ostdiek, one of the friars in my community had an accident and as his Guardian I ended up spending several days in the hospital with him instead of writing my talk. I was reminded of this in Dan Horan's discussion of the spiritual classic and his description of the "moment of recognition"[9] reminded me of what I call lo cotidiano interrupted. "As I was musing about this with Friar Gil and then with Drs. Neomi DeAnda and Carmen Nanko-Fernandez, I realized that the spiritual classic is not simply lo cotidiano but rather cotidianidad interrupted and disrupted."[10]

Sibylle Trawöger equates "interruption" with "non-intentionality" and affirms "The moment of interruption cannot always be equated with a complete termination nor need it end in permanent stagnation."[11] Lo cotidiano interrupted and disrupted when accepted with a contemplative worldview can lead to the formation of our "authentic self."

Self-Implication

I'd like to turn now to the self-implicating nature of the theological study of Christian Spirituality. J. August Higgins reminds us that "the researcher's own experience of the spiritual life will dictate to some degree how one interprets the spiritual experiences in question."[12] Mary Frohlich stresses that "theologizing implicates one's whole being"[13]

oluzione; Evolving Methodologies Conference, Rome: Pontificia Università Antonianum, September 2019.

[7] David Volgger, OFM, "Sentimenti ed emozioni nella Sacra Scrittura; In metodo storico-critico per lo studio della spiritualità." Saggio presentato alla conferenza Metodologie in evoluzione.

[8] Cindy S. Lee, "Finding the Sacred in the City: Mapping the Sacred Spaces of Los Angeles." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[9] Dan P. Horan, OFM, "The Dialogical Formation of Spiritual Texts: An Approach to Studying the Spirituality of Correspondence." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[10] Gilberto Cavazos-González, OFM, "Bebida de Salvación: Spirituality Studies and Latina/o Theology" in *Journal of Hispanic/Latino Theology* (Noviembre 2011) No pages. Online: http://latinotheology.org/2011/Spirituality-Studies-Latino-Theology.

[11] Trawöger, "Relating the Praxis of Christian Contemplation."

[12] J. August Higgins, "Sandra Schneiders and the Question of Normativity: Spirituality Studies and the Postmodern Situation." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[13] Mary Frohlich, RSCJ, "Spirit, Spirituality and Contemplative Method." Keynote Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

inviting us to be "authentic theologians." This reminds me of Michael O'Sullivan's discussion on "authentic subjectivity."[14] As Christian scholars of Spirituality we need to transition from a personal self-presence to an institutional or collective self-presence in our study of spirituality.

Trying to translate self-implication from English into Italian can be a bit tricky. *Auto-implicazione* is the direct translation however it can also be translated as *coinvolgimento* meaning involvement as well as implication. Moving from authentic subjectivity through the notion of self-implication, we approach the spiritual classic not just as our individual self but as involved members of Christian Communities, which is why without denying the self-implication of the theological study of Spirituality, I firmly believe that in order for our study to be truly evangelical it needs to be socio-implicating. It needs to move through our 2000-year-old Christian Tradition and traditions as well as through our particular Christian denominations and cultures towards the Reign of God, a better world, a contemporary and enculturated Communion of Saints, brothers and sister in the faith.

Bernadette Miles explains the importance of ethnographic immersion to her work which "means the researcher actively participates in the system being researched in order to gain a fuller insight into (the) phenomenology being researched."[15] Self-implication and socio-implication work together in the theological and interdisciplinary study of Christian Spirituality and Spiritual Theology.

Interdisciplinarity

The union of the self-implicating and socio-implicating natures of the theological study of Christian Spirituality and Spiritual Theology is necessarily interdisciplinary. Raymond Studinsky pointed out that already 40 years ago William R. Rogers called for a constructive-relational methodology that "respected the diverse approaches of various disciplines but was able to bring them together in such a way that they brought new light on the phenomena of religious experience."[16]

Roughly around the same time a Friar Minor named Atanasio Mataniæ was already teaching a course at the Antonianum, on methodology for the study of spirituality. He published his course notes in 1976[17] and then again in 1990 in a book entitled, *La Spiritualità come scienza: Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana* (*Spirituality as Science: Methodological Introduction to the Study of the Christian Spiritual Life*). In his work he explains how spiritual theology became the science of Spiritual-

[14] Dr Michael O'Sullivan, SJ, "Authentic Subjectivity as a Methodology for Studying Spirituality." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[15] Bernadette Miles, "Ethnographic Spiritual Direction: A Methodology for Researching Spiritual Experience in Leadership and Organizational Development." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[16] Raymond Studzinski, O.S.B., "Spiritual Formation In A Post Secular Age: A Constructive-Relational Perspective" Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[17] Atanasio G. Mataniæ, OFM, *Temi Fondamentali di spiritualità scientifica*, (Roma: Ed. Leberit 1976).

ity.[18] He describes spiritual theology as "teaching what needs to be done to arrive at integral Christian perfection"[19] while spirituality in the words of Francois Vondenbroucke "is that science of human acts that have a special relationship to God."[20] Atanasio further explains that Christian "spirituality is the science of applying the Gospel to the life of the Christian."[21] He writes about the relationship of Spirituality to the theological sciences and points out that the science of spirituality needs to also engage anthropology, psychology and history as well as considering ethnicity and geography to study the phenomenological dimensions of certain spiritualities.

Anni Pan Yi Jung encourages us to adopt the "multivalent nature of practical theology"[22] while Tibor Bartók encourages us to adopt polyvalent methods for the study of particular Christian spiritualities. In doing so he breaks open spirituality moving it beyond just the religious to be embodied in the "socio-cultural, political and spiritual."[23] Denise Goodwin gave us a good example of this when she explained "how qualitative studies in the field of spirituality can utilise (sic) social science design elements, in coherence with the theological method of mutual critical correlation."[24]

Socio-Implication

This interdisciplinary research and reflection is key to the Socio-Spiritual method that I have been developing since 1997, when I was a doctoral student in this very University. My method however began when I was an MDiv student at the Catholic Theological Union in Chicago. As I was explaining my comprehensive essay, mi amigo Felix asked me "¿Y que?" ("So what?") This is what I now call the Felix Question because with a simple "so what?" he challenged me by asking how "my" study of theology would make the world a better place.[25] His was a question of socio-implication wondering how all our research and writing would improve social relationships and lead to social justice.

[18] Atanasio G. Mataniæ, OFM, La Spiritualità come scienza: Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana, (Milano: Edizioni Paoline 1990) 37.

[19] Mataniæ, OFM, *La Spiritualità come scienza*, 34. Traduzione di questo e altri testi italiani in inglese è mio.

[20] Mataniæ, OFM, La Spiritualità come scienza, 39.

[21] Mataniæ, OFM, La Spiritualità come scienza, 40.

[22] Annie PAN Yi Jung, "Transforming Christian Spirituality: Hermeneutical Method and Methodology." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[23] Tibor Bartók SJ, "Metodi monovalenti e polivalenti nello studio della spiritualità gesuitica." Saggio presentato alla conferenza Metodologie in evoluzione.

[24] Denise Goodwin, "Qualitative Studies in Theology: The Spirituality of War-Affected Children, Social Science Research Design and the Mutual Critical Correlational Method." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[25] Gilberto Cavazos-González, "Socio Spiritual Method for the Christian Study of Spirituality," (Updated 9 April 2018), *Academia.edu*. https://www.academia.edu/3445684/Socio-Spiritual_Method_for_the_Theological_Study_of_Christian_Spirituality_Updated_April_2018 7.

Felix would like Noelia Molina's explanation of transformative research methods as she concludes that in our study of spirituality the "process is not only personal but needs to be 'socially meaningful'."[26] True Christian spirituality to borrow from Ronald Rolheiser's teaching, is incarnational, it needs to take on flesh.[27] This flesh is cultural, it is religious; it is embodied in social relationships and socio-political realities and yet it longs for transcendence, to break free of the humdrum and the mundane, to have the fullness of life and so more than simply social it is socio-spiritual, it is transformative and transcending.

Transformation

For Christians a socio-implicating and "intensified engagement" with spirituality and spiritual theology cannot simply be with God, it needs to be with God and with those whom God loves. Glen and Kate Scorgie in collaboration with Alexander Chow and Nicholas Hseich remind us that Christian spirituality "concerns *the lived experience* of believing individuals and communities" distinguishing between what members of "confessional communities ... *should* experience...(and) the *actual* lived experience of a particular group of Christian believers."[28]

Our "authentic self" is necessarily communal it is shaped by our cultures, religious and/or spiritual traditions. Valdis Tçraudkalns and Nikita Andrejevs affirm that our spiritual traditions "are part of (the) cultural memory ... religious communities pass to further generations. It is done by reconstructing them again and again."[29] Their presentation on marketing spiritualities reminded me of C. Vanessa White's work on Story Telling as an African American spiritual practice as well as Latino theologian, Orlando Espín's explanation of "traditioning."[30] He affirms that tradition cannot be static, rather than being a noun it is a verb and as such our traditions are handed down from one person to the next through practice rather than explanation. Our first traditioners are our parents and families. Each generation of Christians receives a spiritual tradition as it is handed on and shapes it for their own use as they in turn hand it on to the next generation through a process of formation. As scholars we also help to tradition the next generations of Christians by considering and modelling new approaches to sanctity.

[26] Noelia Molina, "Blending Organic and Intuitive Research Methods: Spiritual Transformation." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[27] Ronald Rolheiser, OMI, *The Holy Longing: The Search for a Christian Spirituality,* (New York: Random House LLC reissue edition 2014) 75-110.

[28] Glen G. Scorgie, Kate Scorgie, Alexander Chow, and Nicholas Hsieh, "Varieties of Chinese Christian Spiritual Experience: A Qualitative Study." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[29] Valdis Tēraudkalns and Nikita Andrejevs, "Marketing Spiritualities in Contemporary Latvia." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[30] Orlando Espín, "Traditioning," in Orlando Espín and Gary Macy [Eds] *Futuring our Past. Explorations in the Theology of Tradition*, (Maryknoll, NY: Orbis Books 2006) 1-22 and Orlando Espín. *Idol and Grace: On Traditioning and Subversive Hope*, (Maryknoll, NY: Orbis Books 2014).

Using a historical method Giuseppe Buffon considers the study of Spirituality through the heuristic of exception guided by heterology, which is to say he considers sanctity by looking at the experience of the exception and the completely other.[31] In this way traditional sanctity which had been tied to martyrdom gave way to the possibility of a new paradigm of virtue in apostolic and missionary endeavors of the 1500s.

Bernadette Flanagan also turns to heuristic inquiry inviting us to move from the field of inquiry to developing a "practice of inquiry."[32] Heuristic inquiry is a way of entering important human experiences like spiritual practices and spirituality through the researcher's own self-inquiry and conversation with others. This is basic to traditioning as helpful to transformation.

Spiritualogians research and study the Christian spiritual classic and spiritual tradition not simply for information but for formation leading to transformation. Jesús Manuel García Gutiérrez alludes to this when he concludes "True to its mistagogical function, "spirituality"/"spiritual theology" cannot be exempted from the task of training men and women ... that, supported by appropriate and virtuous attitudes, are capable of integrating experience and life, theory and practice, knowledge and action."[33] Several of our speakers have touched on this point be it for the discipline of spiritual theology or for spirituality studies or better for the **theological study of Christian Spirituality**.

Considering the work of Adolphe Tanquerey, Reginald Garrigou-Lagrange, Charles Bernard and Jordon Aumann, David Perrin reminds us that Spiritual Theology focuses its attention on "authentic religious experiences" and the "organism of supernatural life" as well as the "truths of faith." He then goes on to suggest that the common ground of spiritual theology and the study of Christian spirituality is mimesis as either imitation or re-presentation. In both cases "Mimesis captures active meaningful engagement in life."[34] This engagement opens both fields of study to fresh and relevant innovation rather than the sedimentation of theological content. This sedimentation is what Francesco Asti refers to when he states that the divorce between thought and lived faith "had provoked and provokes the closure of theological work in forms of sterile academism."[35]

Elisabeth Hense considering the work of Titus Brandsma reminds us that "spiritual texts should not be considered as if they were pure, fixed expressions which are not subject to fresh understandings as the years pass." She goes on to explain the process of research that recognizes the spiritual classic as "embedded in a kind of 'producer and user web' and considers the work of interpretation as leading to "innovative knowledge utilization."[36]

[31] Giuseppe Buffon, OFM, "Dal corpo alla mente. Trasformazione della spiritualità missionaria nell'era dei grandi viaggi." Saggio presentato alla conferenza Metodologie in evoluzione.

[32] Bernadette Flanagan, "Research as Spiritual Practice." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[33] Jesús Manuel García Gutiérrez, "Metodologia della ricerca in «spiritualità»/«teologia spirituale» nell'occidente cristiano." Saggio Keynote presentato alla conferenza Metodologie in evoluzione.

[34] David Perrin, "Mimesis as Common Ground for Spirituality and Spiritual Theology." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[35] Asti, "La teologia spirituale."

[36] Elisabeth Hense, "The Nijmegen Titus Brandsma Edition – A Comparative and Contextualized Approach, Based on New Philology Insights." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

In her research Debbie Armenta explores "the wisdoms of the early Christians as they formed intentional communities to live their lives in totality for God and for the sake of the world." She does so because "these writings can be applied to rethink formation in our 21st Century."[37] She does so using my "descriptive and appropriative *Socio-Spiritual Method*" situating Evagrius Ponticus in the cotidiano of his own life and conversion. This is what Lluis Oviedo refers to as confronting "the empirical reality of the past."[38] Debbie does this in order to consider the teachings of Evagrius's writings to incorporate "these treasures" into the formation and daily practice of contemporary seminarians.[39]

My work considers the importance of researching lo cotidiano of the author and original audience of the classic in order to help the classic immigrate into the cotidiano of the contemporary audience. Lo cotidiano as previously mentioned is daily life and practice as the place where God acts in human experience, the cotidiano is the *locus theologicus*[40] of the spiritual classic and its contemporary interpretation and mimesis.

Lícia Pereira shares the work she and other students have done en conjunto with Rossano Zas Friz De Col developing a Theological-Decision Making method which focuses on the act of decision making and the decisions of the believer as demonstrating that "inner transformation is an earthly continuum, which is oriented towards definitive transformation in Eternal Life."[41]

John Dupuche affirms that for those baptized in Christ "mission is not a duty but an extension of pleasure which does not turn in on itself but brings empowerment and involves action."[42] This is especially true of spiritualogians and scholars of spiritual theology. For this reason, Annie Pan Yi Jung explains that "Theory/text and practice/experience belong to the central task of theological reflection" inviting us not to "neglect methodologies of practical theology ... to illustrate the dynamic relation between belief and practice of Christian life."[43] In the words of Francesco Asti it is our task "to form men and women who can accompany in the ways of the Spirit those who wish to deepen their relationship with the Holy Trinity and with their neighbor."[44]

Matthew Wickman beautifully reminds us that the point of our scholarship in the field of Spirituality is "to assist God in the work of creation."[45] The theological study of

[37] Deborah Armenta, "Praktikos to Pedagogy: Rethinking Seminary Formation through the Lens of Evagrian Spirituality and Formation Processes." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[38] Lluis Oviedo, OFM, "Introducendo i metodi empirici e nuovi quadri teorici nello studio della teologia spirituale." Saggio presentato alla conferenza Metodologie in evoluzione.

[39] Armenta, "Praktikos to Pedagogy."

[40] Nanko-Fernández, "Lo Cotidiano," 15-17.

[41] Lícia Pereira de Oliveira, FMR, "Il metodo teologico-decisionale." Saggio presentato alla conferenza Metodologie in evoluzione.

[42] John Dupuche, "A spirituality of pleasure and its spiritual theology." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[43] Annie Pan Yi Jung, "Transforming Christian Spirituality: Hermeneutical Method and Methodology." Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

[44] Asti, "La teologia spirituale."

[45] Matthew Wickman, "From 'Transcendentals' to 'Absolutes'? The Study of Spirituality after Spirituality Studies. " Paper presented in Evolving Methodologies Conference.

Christian spirituality needs to be careful not "to divide spirit from matter" or leave "spirit undefined" nor can "we consign ourselves to mere *reflection* rather than intensified engagement."[46]

Speaking of Spirituality

Br. David Volgger mentioned my 5 understandings of spirituality.[47] Over the years I have discovered that when people speak of spirituality, they are speaking in at least 5 different ways: ontologically, experientially, classically, scientifically and artistically.[48]

Ontologically (homo spiritualis) speaking if we believe people are comprised of body, soul (psyche) and spirit then all people are physical, psychological and spiritual. To be human is to be spiritual and this is at the root of many spiritualities. **Existentially** (homo viator) we experience our spiritual nature, which is often manifested religiously and relationally in **classic** (homo religious) manifestations of religion, societies and cultures. To be spiritual is always to be religious and relational in the original sense of the word religere (to bring together). How do we know this? We know it because we study it s**cientifically** (homo sapiens) using various methods to consider our object of study. And because we are Christian scholars we do so **artistically** (homo creativus) because as Yvonne Dohna Schlobitten reminds us "art is the places in which the promise of the world is revealed."[49] Artistically we are called to help form and tradition our brothers and sisters in the faith.

These five understandings I believe come from the "development of an experienced-based perspective on human spirit and divine Spirit"[50] that Mary Frohlich invited us to do in her Keynote presentation. For us Christians this is an experience of our human spirit in relationship to the Holy Spirit. These five understandings are at the foundation of the method I have been working with for several years. A method I find myself challenged to continually update.

Updating my Method

Speaking of the recently departed Bruno Secondin, Emma Caroleo reminds us that he developed a threefold method for his study of spirituality: 1) Scrutiny of historical

[46] Wickman, "From 'Transcendentals'."

[47] Volgger, "Sentimenti ed emozioni."

[48] Gilberto Cavazos-González, OFM, "Il metodo socio-spirituale per lo studio dei classici spirituali," *Mysterion. Rivista di ricerca in teologia spirituale*, 8.2 (Autunno 2015), 208.

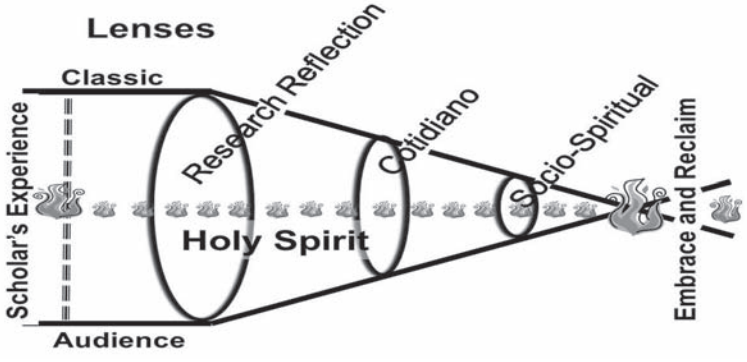
[49] Yvonne Dohna Schlobitten, "Contemplazione artistica e preghiera. Il metodo dello sguardo sincero (Lauterkeit des Blicks) di Romano Guardini." Saggio presentato alla conferenza Metodologie in evoluzione.

[50] Frohlich, "Spirit, Spirituality."

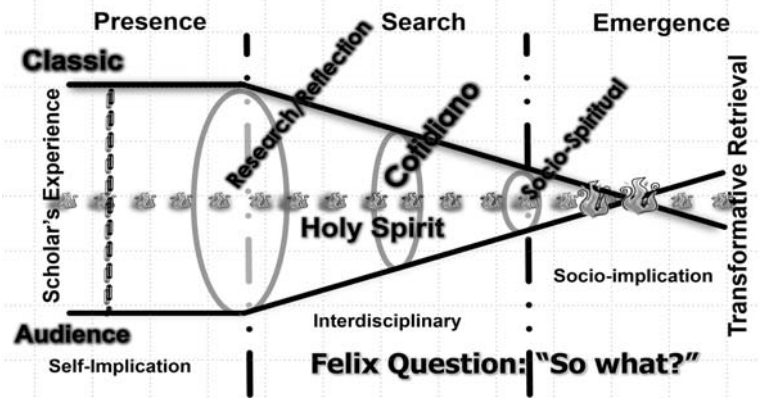
reality, 2) Interpretation for contemporary people and 3) Response through a universal dialogue that welcomes the hopes and sorrows of our brothers and sisters."[51]

In his presentation, Jan Krzysztof Miczynski reminded us of the need for a scientific method in the science of spiritual theology.[52] I completely agree, method is crucial to both the theological study of Christian Spirituality and the field of Spiritual Theology. I had the privilege of working with Mary Frohlich for some 14 years. Thanks to her, I discovered various methods and approaches to the academic study of Christian Spirituality challenging me to systematize my own method.

I also had the honor of assisting Debbie Armenta, C. Vanessa White and various other doctoral students in their study of spirituality. They also challenged me to clarify my method. Thanks to all of them I came up with the diagram of my method[53] that Debbie showed you in her presentation.



I recently received an email from a doctoral student in India who found the explanation of my method online. He wanted to know if I had further updated it. I had not, however thanks to the wonderful presentations we have heard over the last few days I have now updated the diagram of my method even further in this way.



[51] Emma Caroleo, "Il contributo di Bruno Secondin allo Sviluppo metodologico della Teologia Spirituale dopo il Concilio Vaticano II." Saggio presentato alla conferenza Metodologie in evoluzione.

[52] Jan Krzysztof Miczynski, "Il metodo personalistico nella teologia spirituale." Saggio presentato alla conferenza Metodologie in evoluzione.

[53] Armenta, "Praktikos to Pedagogy."

As a Christian theologian, I firmly believe the same Spirit that inspired the spiritual classics inspires the work of the scholars that interpret them for contemporary audiences. Your contributions in the sister fields of the study of Christian spirituality and spiritual theology made me want to be clear about where my method for the theological study of Christian Spirituality is self-implicating and how through interdisciplinary research it arrives to the socio-implication of the Gospel culminating in the transformative retrieval of the spiritual classic for a contemporary audience.

I was particularly struck Emma Caroleo's description of Bruno Secondin's threefold method for his study of spirituality[54] and by Mary Frohlich's explanation of the Contemplative Method with its three phases of "Presence, Search and Emergence."[55] These methods combines with my own got me thinking about the contemplative and active or apostolic tensions of Christian life particularly Franciscan life. I am after all a Friar Minor.

Francis of Assisi allowed Anthony of Padua and the first Franciscan scholars to do theology as long as they did not "extinguish the spirit of prayer and devotion."[56] A contemplative method just might assist theologians to hand over their work to the Spirit that guides our prayer and devotion as well as our research and writing.

The Scholar's experience of both the classic and the contemporary audience invites them to a Self-Implicating "Presence" that "welcomes the hopes and sorrows" of the audience and the classic. This in turn invites them to "Search" or scrutinize historical reality through interdisciplinary research and reflection of the Cotidiano of the classic's author and initial audience. Finally, Socio-implication can move to the "Emergence" of socio-spiritual interpretations for the transformative retrieval of the classic's message for a contemporary audience.

At the end of the Evolving Methodologies Conference, I am convinced the study of Christian Spirituality and Spiritual Theology can work together in the **Theological Study of Christian Spirituality**. I will need to further reflect upon the Contemplative Method without forgetting the Felix Question which invites apostolic and socio-centered responses.

Spiritualogians and scholars of spiritual theology whose human spirit is "fully in act"[57] guided by the divine Spirit cannot help but be contemplatives in action helping tradition new generations of Christians making the world a better place for everyone.

DEO GRATIAS!!!

[54] Caroleo, "Il contributo di Bruno Secondin."

[55] Frohlich, "Spirit, Spirituality."

[56] Francis of Assisi, "Epistola ad Sanctum Antonium." *Directorio Franciscano. Escritos de San Francisco de Asís en latín* http://www.franciscanos.org/esfa/epant.html

[57] Frohlich, Mary. "Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality: Revisiting Questions of Definition and Method." *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 1, no. 1 (2001): 65–78.

Indice

Sommario 122

Presentazione 125

Presentation 127

Spirit, Spirituality, and Contemplative Method
by Mary Frohlich 129
1. Human Spirit, Divine Spirit, Spirituality, and Theology 130
2. How and Why Is Spirituality Self-Implicating? 133
3. Contemplative Method 136

Evoluzione del metodo della teologia del vissuto cristiano in Occidente
di Jesús Manuel García Gutiérrez 140
1. La questione del metodo lungo il percorso della letteratura teologico spirituale in occidente 142
1.1. Coincidenza tra epistemologia teologica e metodo esegetico nell'epoca patristica 142
1.2. Due epistemologie e due metodologie a confronto nel medioevo 143
1.3. Un episodio emblematico: La polemica tra Jean Gerson (1363-1429) e Jean de Schoonhoeven (1356-1432) a proposito dell'opera di Ruusbroec (1293-1381) 145
1.4. La necessaria complementarietà tra teologia scolastica e teologia mistica nei mistici spagnoli del secolo XVI 146
1.5. La teologia ascetica e la teologia mistica nei secoli XVII-XIX 148
1.6. Dalla diffidenza verso la mistica alla nascita del «movimento mistico» 150
1.7. La nascita della teologia spirituale come disciplina teologica all'inizio del secolo XX 151
1.8. Dalla teologia spirituale alla teologia dell'esperienza spirituale cristiana dopo il Vaticano II 153
1.9. Dalla teologia dell'esperienza cristiana alla teologia del vissuto (vita) cristiano nel secolo XXI 156
2. Tratti identitari della teologia del vissuto cristiano 157
2.1. La teologia del vissuto cristiano è teologia 157
2.2. Oggetto di studio della teologia del vissuto cristiano 158
2.3. Scopo della teologia del vissuto cristiano 158
2.4. Il «vissuto di santità»: fonte privilegiata di studio e di ricerca della teologia del vissuto cristiano 159

2.5. Il metodo di studio deve rispondere alla doppia connotazione della teologia del vissuto cristiano: quella esperienziale e quella teologica 160
3. Descrizione della teologia del vissuto cristiano 160
4. La riflessione critica sull'esperienza vissuta di fede richiede una diversità di approcci 162
5. Il metodo teologico esperienziale della teologia del vissuto cristiano 163
5.1. Primo passo metodico: storico-fenomenologico 163
5.1.1. Il momento fenomenico dell'esperienza cristiana 164
5.1.2. La fenomenologia dell'evento storico 164
5.1.3. La risonanza cognitiva ed affettiva 164
5.1.4. La reazione nel soggetto 165
5.2. Secondo passo metodico: ermeneutico-teologico 165
5.2.1. L'utilizzo di una corretta ermeneutica 165
5.2.2. Confronto con una criteriologia teologica 166
5.3. Terzo passo metodico: pratico-mistagogico 166
5.3.1. Comunicare l'esperienza del mistero 166
5.3.2. Proporre percorsi per addentrarsi nell'esperienza del mistero 166
6. Verso una conclusione che vuole diventare un inizio: sfide della teologia del vissuto cristiano dopo la «Veritatis gaudium» 167
6.1. Una teologia del vissuto cristiano che mette al centro della riflessione la «vita umana» 168
6.2. Una teologia del vissuto cristiano che promuove «l'immersione esistenziale» nel cuore dell'esperienza cristiana 169
6.3. Una teologia del vissuto cristiano protagonista nella costruzione della "mistica del noi" 170
6.4. Una teologia del vissuto cristiano aperta ad integrare approcci scientifici diversi dal proprio 170
6.5. Una teologia del vissuto cristiano che cerca di costruire l'unificazione della persona 171

Dal corpo alla mente
Metamorfosi della spiritualità missionaria nell'era dei grandi viaggi di Giuseppe Buffon 173
1. Nota sul metodo 173
2. Il martire vivo 173
3. Un nuovo paradigma di santità? 175
4. Lo snodo del nuovo mondo 177
5. La biografia sovrasta gli *acta martirum* 178
7. La svolta di Francesco e Antonio 180

Metodi monovalenti e polivalenti nello studio della spiritualità gesuitica
di Tibor Bartók 181
1. Louis Lallemant, la sua Dottrina spirituale e i metodi monovalenti della ricerca 181

2. Un metodo polivalente nello studio della figura e del pensiero di Lallemant ... 183
2.1. Approccio socio religioso ... 184
2.2. Ricerca sulla formazione gesuitica ... 184
2.3. Analisi storico-istituzionale del carisma gesuitico ... 185
2.4. Contesto socio-politico della Compagnia nella Francia dei primi Borbone ... 186
Conclusione ... 186

La mimesi come terreno comune per la spiritualità e la teologia spirituale
di David B. Perrin ... 188
Introduzione ... 188
Oggetto e metodo nella spiritualità cristiana ... 188
Oggetto e metodo nella teologia spirituale ... 189
Punti di intersezione: spiritualità cristiana e teologia spirituale ... 191
Ermeneutica basata sulla mimesi ... 192
Sensazione o "umore" come metodo integrale di ricerca ... 196
Mimesis$_1$, Mimesis$_2$ e Mimesis$_3$ ... 197
La trappola di "metafore morte" ... 197
La necessità di essere aperti a nuove conoscenze ... 199
Comprensione di un'opera come costituzione del sé ... 200
Conclusione ... 202

Sandra Schneiders and the Question of Normativity: Spirituality Studies and the Postmodern Situation
by J. August Higgins ... 203
Husserl, Derrida, and the Problem of Normativity ... 204
Sandra Schneiders, Self-Implication, and the Question of Normativity ... 207
Conclusion ... 215

From "Transcendentals" to "Absolutes"? The Study of Spirituality after Spirituality Studies
by Matthew Wickman ... 216

Il metodo teologico-decisionale
di Lícia Pereira de Oliveira ... 222
1. Introduzione ... 222
2. Il processo decisionale o decision making ... 223
2.1. L'atto umano di decidere e il suo processo ... 225
2.2. L'attenzione al processo decisionale nella Teologia Spirituale ... 226
2.3. Il «sentire» ignaziano ... 226

3. Il metodo teologico-decisionale 228
3.1. Prima parte: Analisi Decisionale del Vissuto 228
3.1.1. Analisi Sincronica 228
3.1.2. Analisi Diacronica 229
3.1.3. Studio di un caso: il processo decisionale di Teresa di Lisieux 229
3.2. Seconda Parte: Interpretazione Mistagogica 232
3.2.1.Interpretazione della Pedagogia Divina in Teresa 232
3.2.2. Il Processo di trasformazione di Teresa 234
3.3. Terza Parte: Sintesi Contestuale 236
3.3.1. Il contesto attuale 236
3.3.2. Considerazioni per il vissuto cristiano 237
4. Conclusione 240
5. Schema del Metodo 241

Introducendo i metodi empirici e nuovi quadri teorici nello studio della teologia spirituale
by Lluis Oviedo 242
1. Proposta di metodi empirici in Teologia Spirituale (TS) 243
2. Nuovi riferimenti nell'ambito scientifico 246

Il metodo personalistico nella teologia spirituale 248
di Jan Krzysztof Miczyński 248
1. Nella spiritualità verso il personalismo 248
2. Comprensione contemporanea della persona 249
3. L'essenza della persona 250
4. Categoria scientifica personalistica nella teologia spirituale 251
5. Forza e significato del metodo personalistico 252
Bibliografia 255

The Nijmegen Titus Brandsma Edition – A Comparative and Contextualized Approach, Based on New Philology Insights
by Elisabeth Hense 257
Summary 257
Scientific importance 258
Theoretical framework 259
Two interrelated projects 260
Sources at our Disposal 260
Handling of Sources 261
Kind of edition 262
Literature 262

Relating the Practice of Christian Contemplation and "Aesthetics of Performativity"
by Sibylle Trawöger 263

Authentic Subjectivity as a Methodology for Studying Spirituality
by Michael O'Sullivan 271
An Explanatory Approach 272
Imaginative Experiment 273
The Methodology in Downward Mode 274
The Methodology is also a Communal Achievement 275
The Methodology at Work in a Life 276
Conclusion 277

Ethnographic Spiritual Direction: A Methodology for Researching Spiritual Experience in Leadership and Organizational Development
by Bernadette Miles 279
Ethnographic Spiritual Direction 279
Bibliography 287

Qualitative Studies in Theology: The Spirituality of War-Affected Children, Social Science Research Design and the Mutual Critical Correlational Method
by Denise Goodwin 289
Introduction 289
Background of the Study 289
The Research Design Elements 290
Case Study Example 292
Social Science Research Design 292
Mutual Critical Correlational Method: Theological Reflection of Research Findings 296
Theological Reflection 296
References 298

Exploring Chinese Christian Spiritual Experience: Reflections on a Qualitative Research Methodology
by Glen G. Scorgie, Kate Scorgie, Alexander Chow, Nicholas Hsieh 299
Introduction 299
1. The Research Process 302
1.1. Establishing Goals 302

1.2. Designing Questions ... 302
1.3. Obtaining Approval ... 302
1.4. Finding Participants and Conducting Interviews ... 303
1.5. Transcribing Interviews ... 303
1.6. Analyzing the Data ... 303
1.7. Discussing Significance and Application ... 304
2. Brief Overview of Findings ... 305
2.1. Religious and Spiritual Background ... 305
2.2. Influencing Factors ... 305
2.3. Experiential Dimensions ... 305
2.4. Strengths, Limitations and Possibilities ... 306
3. Concluding Reflections ... 308
Suggestions for Further Reading ... 309

Mapping the Sacred Spaces of the City
by Cindy S. Lee ... 310
Urban Planning Methods ... 311
Findings: Urban Religion ... 312
Informal Sacred Spaces ... 313
Practices of Place ... 314

The Dialogical Formation of Spiritual Texts: an Approach to Studying the Spirituality of Correspondence
by Daniel P. Horan ... 317
Introduction ... 317
Thomas Merton and Naomi Burton Stone ... 318
Toward an Approach to Studying the Spirituality of Correspondence ... 320
A. The Phenomenon of Relationship as Experience ... 320
B. The Whole Correspondence as a Spiritual "Classic" ... 321
C. The Process of Interpretation ... 322
D. The Mode of Reception and Application ... 323
Conclusion ... 323

Praktikos to Pedagogy: Rethinking Seminary Formation Through the Lens of Evagrian Spirituality and Formation Processes
by Deborah Armenta ... 324
Evagrius ... 325
Method of Research ... 326
Evagrius ... 326
I. Guide to Ascetic Life (*Praktikos*) ... 328
II. Prayer (*De oratione*) ... 328
III. *Rerum monachalium rationes* ... 329

IV. Letters to Monks (*Ad monachos*) 329
V. Virgins (*Sententiae ad Virginem*) 329
Integration 330
Conclusion 331

Spiritual Formation in a Postsecular Age: a Constructive-Relational Perpsective
by Raymond Studzinski 333

Sentimenti ed emozioni nella Sacra Scrittura: un metodo storico-critico per lo studio della spiritualità
di David Volgger 341
1. Introduzione 341
2. Uso differente dei termini "emozione" e "sentimento" nelle lingue e nelle culture del nostro mondo occidentale 341
3. Emozioni e la ricerca psicologica 342
4. Il re Davide - il suo dolore e la sua gioia (2 Sam 19) 344
5. L'antropologia antica mediorientale e l'antropologia moderna occidentale .. 345
6. Conclusione 347

Estetica della conversione
*La purezza dello sguardo (*Lauterkeit des Blicks*) della Weltanschauung estetica di Romano Guardini come fondamento del discorso metodologico transdisciplinare*
di Yvonne Dohna Schlobitten 348
1. La teologia estetica e l'estetica teologica 348
2. Il "triangolo" dello sguardo. Lo sguardo dell'artista 350
3. Lo sguardo dell'immagine. Il mondo come icona 351
4. Lo sguardo dell'osservatore. Ermeneutica triadica 352
5. Lo sguardo del mondo: *Weltanschauung* e discernimento 354
6. La purezza dello sguardo come metodo scientifico 355
7. L'opposizione polare dell'arte 357

Transforming Christian Spirituality: Hermeneutical Method and Methodology
by Annie Pan Yi Jung 363
Introduction 363
1. Two Popular Models in Practical Theology 364
1.1. Applied Model: Practice Arising from Applied Theology 364
1.2. Pastoral Model: Practice Arising from Pastoral Theology 364

2. Two Recent Models in Practical Theology ... 365
2.1. Critical Correlational Model: Hermeneutical Approach ... 367
2.2. Habitus Model: Theological Lens as Hermeneutical Lens ... 368
3. Integrative Model for Transforming Spirituality ... 370
3.1. Dynamic Cycle of Hermeneutical Methodology ... 370
3.2. Four Aspects of the Hermeneutical Methodology ... 371
3.3. Integrative Model: Reciprocal and Dynamic Cycle ... 371
Conclusion ... 373

Research as Spiritual Practice
by Bernadette Flanagan ... 374
First Person Heuristic Practices of Inquiry ... 375
Contemplative Approaches ... 378
Lectio Divina Approaches ... 378

Blending Organic and Intuitive Research Methods: Spiritual Transformation
by Noelia Molina ... 380
Blending Organic and Intuitive Inquiry ... 381
Conclusions ... 387

A Spirituality of Pleasure, and Its Methodologies
by John R. Dupuche ... 388
Introduction ... 388
1. The Methodologies ... 388
First Methodology: Disquiet ... 388
Second methodology: Pleasure ... 389
Third methodology: Comparative theology ... 389
Fourth methodology: Spiritual theology ... 390
Fifth methodology: Spiritual inhabitation ... 390
Sixth methodology: Typology ... 391
2. A Spirituality of Pleasure ... 392
Kashmir Shaivism ... 392
a. The 'unsullied foundation' ... 392
b. 'in the midst of the set of six senses' ... 392
c. 'absorbed into the abode of Rudra' ... 392
Christianity ... 393
a. The foundation ... 393
b. The pleasure ... 394
c. The result ... 395
Note ... 396
Concluding Remark ... 396

Marketing Spiritualities in contemporary Latvia
by Valdis Tēraudkalns and Ņikita Andrejevs 397
Centers of spirituality as 'full-service providers' 399
Being smart and sexy 400
Home, sweet home 401
Space secured by tradition but threatened by heresies and secularism 402
Appeal of nature, space to hide 402

La teologia spirituale al tempo della *Veritatis Gaudium*
di Francesco Asti 405
Introduzione 405
1. Oggetto della teologia spirituale 406
1.1 Ruolo del teologo spirituale nel contesto culturale attuale 409
La sfida della spiritualità missionaria 411
La sfida della spiritualità ecologica 413
La sfida della santità 414
2. Il confronto sul metodo in teologia spirituale 416
3. Alcuni dati problematici della teologia spirituale 421
Conclusioni 426

Il contributo di Bruno Secondin allo Sviluppo metodologico della Teologia Spirituale dopo il Concilio Vaticano II
di Emma Caroleo 427
1. *Scrutare*: il cambiamento di paradigma teologico avvenuto nella Gaudium et Spes e intercettato da Bruno Secondin 429
2. *Interpretare*: quale metodo elabora Bruno Secondin nel suo lavoro per la teologia spirituale a seguito della ricezione della GS e del cambiamento di paradigma teologico 429
3. *Rispondere*: il dialogo presentato da Bruno Secondin come una urgenza della Teologia Spirituale 430
Appendice - Bibliografia 433
Testi 433
Riviste 434

Il futuro del metodo nello studio dell'esperienza cristiana
di Rossano Zas Friz De Col 438
1. Origine del presente convegno 438
2. Presentazione sommaria degli interventi avuti durante il convegno 439
2.1. Metodi di ricerca empirici 439
2.2. Metodi per la ricerca su testi 440
2.3. Altri metodi 440
2.4. In sintesi 442

3. Possibilità di un paradigma comune per il futuro 442
4. Commento alle due *key notes* di Mary Frohlich e Jesús Manuel García 443
5. Conclusione 444

Enlace1 Keynote: the Theological Study of Christian Spirituality
by Gilberto Cavazos-González 446
Lo Cotidiano 447
Self-Implication 447
Interdisciplinarity 448
Socio-Implication 449
Transformation 450
Speaking of Spirituality 453
Updating my Method 453

www.mysterion.it
ANNO 12 NUMERO 2 (2019)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale
Direttore responsabile: Jesús Manuel García Gutiérrez
Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - *e-mail: garcia@unisal.it*