

SPIRITUALITÀ PER IL NUOVO MILLENNIO Bollettino bibliografico di teologia spirituale

SOMMARIO: I. LA TRATTATISTICA TEOLOGICO-SPIRITUALE NEGLI ULTIMI DUE DECENNI DEL SECOLO XX: BREVE SINTESI – II. LA PRODUZIONE PIÙ SIGNIFICATIVA DEL PRIMO SCORCIO DEL XXI SECOLO: 1. *Istituto di Spiritualità di Münster*; 2. *K. Waaijman*; 3. *F. Ruiz*; 4. *Congresso OCD*; 5. *Nuovo Dizionario di Spiritualità*; 6. *C. García*; 7. *A. McGrath* – III. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE: 1. *L'appello all'“esperienza spirituale” personale*; 2. *Una scelta metodologica: l'approccio alla spiritualità “dal basso”*; 3. *Criteri di individuazione e giudizio del fenomeno spirituale e il carattere teologico della spiritualità*; 4. *La declinazione mistagogica della teologia spirituale*

I. LA TRATTATISTICA TEOLOGICO-SPIRITUALE NEGLI ULTIMI DUE DECENNI DEL SECOLO XX: BREVE SINTESI

Se consideriamo il panorama dei manuali di teologia spirituale degli anni '80 e '90 del secolo appena trascorso, risulta abbastanza agevole riconoscere in molti di essi l'impronta delle due grandi scuole che hanno segnato la nascita della teologia spirituale all'inizio del '900¹.

Alcuni di questi trattati seguono infatti l'orientamento della scuola domenicana, la quale si ispira in genere alla *Secunda Pars* della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino. Il cristiano è descritto ricorrendo principalmente ai temi delle virtù e dei doni dello Spirito santo e il fine della vita cristiana è identificato con l'esperienza mistica. Questa scuola privilegia nettamente il versante “oggettivo” della vita spirituale: essa si dà poca pena di comprendere il soggetto, la

¹ Per questa parte introduttiva, in particolare per la ricostruzione storica dei manuali di teologia spirituale degli ultimi decenni del XX secolo, ci siamo valse di uno studio non pubblicato di G. Cazzulani, cui va la nostra amichevole gratitudine.

storia, la psicologia, i tanti modi con cui si può essere cristiani. I suoi capostipiti moderni sono personaggi del calibro di R. Garrigou-Lagrange e J. Arinter, da essa è nata la prestigiosa rivista *La vie spirituelle* (1919). Alla scuola domenicana, cui aderì anche la maggior parte dei teologi benedettini e francescani, si possono far risalire due manuali editi prima della celebrazione del Concilio Vaticano II, ma che hanno goduto di una sorprendente vitalità fino a tutto il corso degli anni '80: si tratta delle opere di A. Dagnino² e di A. Royo Marín³. A quest'ultima si ispira anche il manuale di J. Aumann, decisamente molto più recente⁴.

L'altra grande scuola di riferimento è quella che si fa risalire ai teologi gesuiti e carmelitani. Essa è meno preoccupata di presentare il dogma in quanto tale e più attenta invece alla storia e alla psicologia del soggetto che vive l'esperienza cristiana. I suoi "padri" nel XX secolo sono il gesuita J. de Guibert, che stese il "manifesto" di questa impostazione degli studi di spiritualità sul primo numero della *Revue d'Ascétique et de Mystique* (1920) e il carmelitano Gabriele di S. Maria Maddalena, che pubblicò nel 1940 un notevole articolo sull'"indole psicologica della teologia spirituale". I tratti di questa scuola sono riconoscibili nei manuali di C.A. Bernard⁵ e di J. Weismayer⁶: essi trattano anche di affettività e corporeità e dello sviluppo storico dell'esperienza cristiana. È questa impostazione che ha originato il *Dictionnaire de Spiritualité*, iniziato nel 1937.

A metà strada fra le due linee, o se vogliamo nella linea di un rinnovamento ispirato all'accento storico-psicologico che però resta incompiuto e rimane per molti aspetti ancorato ai più tradizionali temi tomistici, troviamo trattati come quelli di G. Gozzelino⁷ e di J.-C. Sagne⁸. Decisamente originali e non classificabili in riferimento alle due

² A. DAGNINO, *La vita cristiana o il mistero pasquale del Cristo mistico*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988⁷ (prima edizione: 1960).

³ A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989⁸ (l'edizione originale spagnola è del 1954, la prima edizione italiana del 1960).

⁴ J. AUMANN, *Teologia spirituale*, Dehoniane, Roma 1991 (originale inglese: 1980).

⁵ C.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002⁶ (la prima edizione, in italiano, è del 1982).

⁶ J. WEISMAYER, *La vita cristiana in pienezza. Sintesi storico-teologica della spiritualità cristiana*, EDB, Bologna 1989 (l'edizione originale, austriaca, è del 1983).

⁷ G. GOZZELINO, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Elle Di Ci, Leumann (To) 1989.

⁸ J.-C. SAGNE, *Il segreto del cuore. Trattato di teologia spirituale*, Messaggero, Padova 1994 (originale francese: 1992).

scuole citate sono invece le opere di L. Bouyer⁹ e di T. Špidlík¹⁰. La prima, pur essendo preconciare come datazione, ha anticipato molti temi dell'assise vaticana, in particolare nel senso del recupero delle fonti patristiche e ancora di più dal punto di vista della valorizzazione del rapporto tra parola di Dio e vita spirituale. Il testo di Špidlík, invece, risente abbondantemente della riflessione patristica e più in generale della tradizione dell'Oriente cristiano; non è una trattazione sistematica in senso classico, ha un'indole più evocativa, non sembra interessata alle questioni moderne e occidentali sulla natura della teologia spirituale¹¹.

Non v'è dubbio che la corrente dei teologi gesuiti e carmelitani portasse con sé gli elementi di maggiore novità nel panorama teologico-spirituale, riallacciandosi al più generale rinnovamento della teologia che ha trovato nel Concilio un'espressione di assoluta rilevanza. In particolare, l'attenzione privilegiata concessa alla dimensione della storia e quindi al soggetto che si staglia dentro di essa ha profondamente influito sulla comprensione della natura della teologia spirituale e quindi sulla configurazione dei suoi trattati.

Collocandoci esattamente dal punto di vista della trattatistica teologico-spirituale, si può osservare come sia ormai entrata in crisi e perlopiù superata la "prospettiva teologico-dogmatica" che aveva dominato la scena preconciare¹². Essa aveva appunto segnato la "rinascita" della attenzione alla vita cristiana da parte della teologia, stimolata anche dalle istanze del "movimento mistico", verso la fine del

⁹ L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Roma 1989 (si tratta della ristampa della seconda edizione italiana, pubblicata nel 1978; la prima è invece del 1965, mentre l'originale francese risale al 1960. A testimonianza del durevole valore di questo testo, segnaliamo la recentissima edizione uscita presso Cerf, Paris 2006).

¹⁰ T. ŠPIDLÍK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

¹¹ Vi sono naturalmente altri volumi degni di citazione, ma più difficilmente classificabili nella categoria dei "manuali" o "trattati". Segnaliamo due opere in collaborazione: T. GOFFI - B. SECONDIN (edd.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983; T. GOFFI - B. SECONDIN (edd.), *Corso di Spiritualità. Esperienza - Sistematica - Proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989. Inoltre ricordiamo altri tre volumi di ambito italiano: G. POLLANO, *Dio presente e trasformante. Saggio di teologia spirituale*, Elle Di Ci, Leumann (To), 1993; L. FANIN, *La crescita nello Spirito. Lineamenti di teologia spirituale*, Messaggero, Padova 1995; A. SICARI, *La vita spirituale del cristiano* (= AMATECA 17/I), Jaca Book, Milano 1997 (con un'Introduzione di E. Babini su «Esperienza cristiana e teologia spirituale», pp. 15-69).

¹² Nella ricostruzione storica che segue, teniamo come riferimento la proposta di K. WAAIJMAN, «Cambiamenti nell'impostazione dei trattati di spiritualità», in *La spiritualità come teologia. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana*, Roma 25-28 aprile 1991, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 311-335.

XIX e soprattutto nei primi decenni del XX secolo¹³. I trattati di questo periodo iniziano con una parte dedicata ai “principi” o alle “fonti” della vita spirituale: rivelazione, grazia santificante, doni dello Spirito santo, organismo soprannaturale... in sintesi un compendio di antropologia teologica. La vita cristiana viene concepita come il dispiegarsi della vita divina nell'uomo: la prospettiva è nettamente o prevalentemente deduttiva, la vita spirituale si deduce dalla dogmatica. A questa impostazione si possono ricondurre i trattati della scuola domenicana.

Nella stagione post-conciliare emerge la centralità della nozione di “esperienza”, secondo diverse prospettive: due ci sembrano quelle fondamentali, a cui molte altre si possono ricondurre. La prima è una prospettiva fortemente antropologica e specificamente psicologica, o psicologistica: è quella che K. Waaijman chiama “prospettiva della coscienza umana”¹⁴. Il suo esponente di spicco è V. Truhlar, autore, al principio degli anni '70, di un'opera breve ma di notevole influsso¹⁵. Qui l'esperienza viene definita come «la crescente scoperta e sviluppo dell'autocoscienza quale fondo del proprio essere: l'esperienza dell'assoluto, di Dio, di Cristo all'interno di questo essere»¹⁶. Prevale la dimensione affettiva: l'uomo raggiunge un contenuto (se stesso, l'assoluto) non attraverso dei concetti, ma attraverso un *sentire*, mediante «un'impronta immediata della presenza del proprio essere, dell'assoluto»¹⁷. La teologia spirituale è intesa come mistagogia, come iniziazione all'esperienza della fede, «per un'umanizzazione piena»¹⁸. Il soggetto ritorna prepotentemente al centro, con il suo mondo emotivo, sensoriale, alquanto sacrificato nella teologia spirituale classica. L'esperienza di Dio si raggiunge attraverso la percezione piena di sé.

La seconda prospettiva fondamentale è quella dettata da H.U. von Balthasar nel I volume di *Gloria*¹⁹, dove una rinnovata *analysis fidei* porta il teologo svizzero a concepire l'esistenza cristiana esattamen-

¹³ Su questo episodio si veda l'ottima ricostruzione di C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2002, 15-61.

¹⁴ Cf. K. WAAIJMAN, «Cambiamenti nell'impostazione», 324-326.

¹⁵ V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, Queriniana, Brescia 1981² (la prima edizione, in italiano, è del 1971). Truhlar fu per 25 anni docente alla Pontificia Università Gregoriana.

¹⁶ V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali*, 19.

¹⁷ V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali*, 19-20.

¹⁸ V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali*, 7.

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I: *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, 224-237 (l'originale tedesco è del 1961).

te come esperienza. L'apparire di Gesù Cristo, "figura di rivelazione", si pone ed è colto dal soggetto come appello all'obbedienza, l'obbedienza della fede. «Tutto il soggetto credente... è coinvolto in questa percezione ubbidiente, come in un processo "estatico", di coerente "accordatura" alla figura di rivelazione...»²⁰. Il credere cristiano si dà come esperienza del globale *accordarsi* della persona a Gesù Cristo. La fede come esperienza è l'incontro di tutto l'uomo con la "bellezza" di Dio. In questo incontro, suscitato dal manifestarsi stesso di Dio in Gesù Cristo, «verità di Dio, verità dell'uomo e verità della relazione si danno insieme»²¹. È la *fides quae*, l'apparire della "forma di rivelazione", e quindi il primato di Dio a fondare e in un certo senso *autorizzare* l'esperienza cristiana.

L'ultimo sviluppo della manualistica teologico-spirituale, secondo la ricognizione di K. Waaijman, pone l'accento sulla "prospettiva socio-culturale". All'origine di questo interesse si possono identificare gli studi del gesuita francese M. de Certeau²², secondo il quale l'essenziale di ogni spiritualità è nel linguaggio del tempo: il "contesto" di un'esperienza è l'elemento dal quale l'esperienza stessa riceve la sua forma ed espressione. La spiritualità risponde alle questioni del suo tempo e vi risponde negli stessi termini di tali questioni. In questa scia si sono poste, a partire dagli anni '70 e '80, diverse riviste di spiritualità, come *Geist und Leben*, che propone una "spiritualità dal basso", *The Way* negli Stati Uniti, che riflette sui problemi attuali (sofferenza, lavoro, lotta per la pace, sessualità, violenza ecc.) dal punto di vista della spiritualità, e ancora *La Vie Spirituelle* e l'olandese *Speling*. Non ultimi, procedono in questa direzione il *Nuovo dizionario di spiritualità*, uscito in Italia nel 1979 e molto conosciuto e apprezzato fuori dai nostri confini in virtù della traduzione francese²³, e alcuni manuali della metà degli anni '90 in lingua spagnola²⁴.

²⁰ Così G. MOIOLI, su cui l'opera dell'autore di *Gloria* esercitò una notevole attrazione, descrive la dinamica della fede cristiana come esperienza in Balthasar («Dimensione esperienziale della spiritualità», in B. CALATI - B. SECONDIN - T.P. ZECCA (edd.), *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981, 45-62: 55).

²¹ G. CAZZULANI, *Quelli che amano conoscono Dio. La teologia della spiritualità cristiana di Giovanni Moiola (1931-1984)* (= Dissertatio. Series romana 35), Glossa, Milano 2002, 150.

²² In particolare «Culture e spiritualità», *Concilium* 2/9 (1966) 60-86 (l'originale è apparso nello stesso anno nell'edizione francese della rivista, sotto il titolo «Cultures et spiritualités»).

²³ S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Cinisello Balsamo 1979 (1989⁵); trad. francese: *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Cerf, Paris 1983.

²⁴ Segnaliamo qui S. GAMARRA, *Teología Espiritual* (= Manuales de Teología 7), BAC,

L'intento del nostro contributo è di indagare la produzione di manuali, trattati e dizionari di teologia spirituale pubblicati nei primi anni del nuovo millennio, quindi a partire dall'anno 2000²⁵, operando una scelta che vuole individuare i testi più significativi. Vedremo sorgere forme nuove del manuale di spiritualità, che cercano di dare voce alle istanze che abbiamo rapidamente abbozzato, e insieme osserveremo la stratificazione e la puntuale riemersione di temi e interrogativi di sempre. Nel cercare anzitutto di dare una qualche continuità e un apprezzabile aggiornamento della vicenda che abbiamo appena sintetizzato, che è la vicenda anzitutto di una forma letteraria qual è il trattato, coltiviamo la speranza, certo molto meno modesta, di aprire qualche finestra sulle tendenze attuali della ricerca teologico-spirituale²⁶.

II. LA PRODUZIONE PIÙ SIGNIFICATIVA DEL PRIMO SCORCIO DEL XXI SECOLO

1. ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER (ed.), *Corso fondamentale di spiritualità* (= Introduzioni e trattati 28), Queriniana, Brescia 2006²⁷

1.1. Una "teologia del soggetto"

L'Istituto di Spiritualità della Scuola Superiore di Filosofia e Teologia di Münster e la Formazione teologica degli adulti presso la stessa università hanno prodotto due volumi di un *Corso fondamentale di spiritualità*, il primo dei quali intende rivolgersi a tutti coloro che sono interessati ad un approfondimento e ad uno studio personale, proponendosi anche «come testo base e manuale per un lavoro seminariale nella formazione teologica degli adulti», in vista della qua-

Madrid 1994; e soprattutto A. GUERRA, *Introducción a la Teología Espiritual*, EDECA, Santo Domingo 1994.

²⁵ Facciamo una sola eccezione per il testo di F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, la cui edizione rinnovata è uscita, in spagnolo, nel 1998. Cercheremo di mostrare nella recensione al volume l'opportunità di questa scelta.

²⁶ In questo senso, giustifichiamo anche il fatto che, su sette testi presentati, solo quattro possono essere definiti "manuali", e di questi solo due in senso stretto (un altro è un "corso", un altro ancora una "introduzione"), cui si aggiungono un dizionario, gli atti di un congresso e un'opera di taglio prevalentemente storico.

²⁷ Orig. tedesco: *Grundkurs Spiritualität*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000.

le è previsto il secondo volume principalmente come strumento tecnico-didattico²⁸.

In effetti, il prodotto degli studiosi tedeschi è molto più un “corso di spiritualità”, con finalità pratica evidente e dichiarata, che non un “manuale di teologia spirituale”. Il linguaggio utilizzato si sforza di essere comprensibile e si rivolge ad un pubblico non necessariamente di specialisti. Nel volume non ci sono note, solo ogni tanto delle citazioni nel testo, con una vasta bibliografia in calce al volume. Alla fine di ogni paragrafo vi è invece il rinvio ad una antologia di testi di autori classici o commentatori contemporanei, collocata in fondo al volume.

A livello di contenuti, l'obiettivo è quello di fornire un aiuto per l'orientamento in alcune rilevanti questioni della vita spirituale, a partire dalle concrete situazioni esistenziali dell'umanità che siamo soliti denominare “post-moderna”. Si parla pochissimo di teologia e di teologia spirituale, delle tematiche “classiche” dei manuali di spiritualità si mettono a tema direttamente solo la preghiera e l'azione liturgica (e quindi i sacramenti) e l'accompagnamento con il discernimento spirituale; in primo piano sono piuttosto temi antropologici (quotidianità, relazioni, lavoro, ambiente) riguardo ai quali ci si chiede come possano essere vissuti “spiritualmente”²⁹.

Ma evidentemente, benché non messa esplicitamente a tema, un'idea di teologia spirituale è sottesa anche a questo corso con finalità pratiche. Essa emerge per esempio là dove, partendo dalla considerazione dell'esistenza frammentata, “flessibile”, dai “legami deboli”, del soggetto contemporaneo, si incentra su quest'ultimo un progetto di teologia spirituale che diventa “teologia del soggetto” impegnato a ritrovare il senso della vita e i nessi che la illuminano dentro una quotidianità che è il palcoscenico “inevitabile” della sua vicenda umana e il luogo propizio dell'incontro con il trascendente. La teologia deve interessarsi delle esperienze della vita quotidiana, della biografia dell'individuo: la marginalità della religione nella società contemporanea e la debolezza della chiesa a livello di vissuto concreto delle persone fanno sì che sia tale vissuto, cioè «la singola biografia individuale» ad «interpretare il rapporto con la religione e la fede», e non viceversa, come accadeva in passato: «dalle diverse bio-

²⁸ *Corso fondamentale di spiritualità*, Prefazione, 11.

²⁹ Così per esempio inizia il cap. II del volume: «In questa seconda sezione si tratta di come vivere spiritualmente le relazioni umane» (*Corso fondamentale di spiritualità*, 102).

grafie dei singoli provengono diversi rapporti con la fede, la religione, la chiesa»³⁰.

In questa prospettiva appare coerente l'attenzione che, soprattutto nella prima sezione (*Vivere la vita spiritualmente*), viene accordata al tema dell'esperienza. Ad essa viene riconosciuto un significato più immediatamente antropologico che non propriamente teologico: spesso l'esperienza è intesa semplicemente come la verifica soggettiva della realtà, il rendersi conto di persona, lo sperimentare personalmente³¹. Si rende dunque necessaria una "formazione spirituale", si fa appello ad una sintesi spirituale personale, dal momento che è venuta meno la "convinzione unanime, naturale e pubblica"³² attorno alla fede. Al servizio di questo compito si pone dunque il presente libro, non riuscendo ad evitare, come abbiamo detto, di far valere in taluni passaggi il riferimento all'esperienza come aspetto di imponderabilità della fede e tendenzialmente ricondotto al profilo biografico del soggetto, di cui la teologia deve interessarsi per tornare ad essere «teologia vissuta e pregata» e non limitarsi a porsi come «teologia pensata e speculata»³³: «le biografie dei singoli individui – afferma ancora T. Dienberg – sono le chiavi di comprensione dell'odierna teologia pastorale e di una teologia della spiritualità»³⁴.

Si tratta, evidentemente, di un approccio nuovo al discorso sulla spiritualità: l'idea portante è di stare in dialogo, di impostare il discorso "dal basso", non si intende "filtrare" l'essenza della vita spirituale dalla vita ordinaria, ma radicarla profondamente in essa³⁵.

Come osservazione generale, si può infine rilevare la convergenza degli autori di Münster con i colleghi di Nimega³⁶ intorno all'idea di *spiritualità come processo dinamico che trasforma l'esistenza*³⁷. Frequentemente, alla fine di un paragrafo i contenuti affrontati vengono brevemente riassunti nella prospettiva della *trasformazione spirituale*.

³⁰ *Corso fondamentale di spiritualità*, 55-56.

³¹ Cf *Corso fondamentale di spiritualità*, 29-30.

³² Sono parole di K. Rahner (citato in *Corso fondamentale di spiritualità*, 7).

³³ *Corso fondamentale di spiritualità*, 50.

³⁴ *Corso fondamentale di spiritualità*, 54.

³⁵ Cf *Corso fondamentale di spiritualità*, 13-22 e par. I.1.

³⁶ Tra l'Istituto di Spiritualità della città tedesca e il Titus Brandsma Instituut dei carmelitani olandesi vi sono molti e amichevoli contatti e un reciproco scambio di idee.

³⁷ Cf *Corso fondamentale di spiritualità*, 10. Sull'idea di *trasformazione*, le pp. 70-73 rimandano esplicitamente alla riflessione di K. Waaijman.

1.2. I singoli capitoli

A detta degli autori, la successione dei cinque capitoli non segue «nessuna gerarchia»³⁸: una voluta asistematicità, parrebbe. In realtà, il disegno perseguito potrebbe essere descritto così: si tratta anzitutto della persona credente e della sua esperienza (rapporto con se stessi) (cap. I), quindi del rapporto con gli altri (cap. II), con Dio (capp. III-IV), infine con il mondo (cap. V). Li ripercorriamo brevemente e singolarmente, data la diversità degli autori che li hanno composti.

1.2.1. *Situazioni “limite” e di “passaggio” nella quotidianità.* Nel contributo del cappuccino T. Dienberg (*Vivere la vita spiritualmente. Trasformare la vita per vivere in pienezza*), la vita spirituale viene associata al simbolismo della *via*, comune a molte espressioni religiose dell'umanità. È evidente la capacità che ha questo universo simbolico di evocare la “natura nomade” dell'esperienza spirituale e il fatto che la fede cristiana non si può ridurre alla semplice esperienza interiore³⁹.

La partenza “dal basso”, cui abbiamo già accennato, e quindi l'intento di prendere sul serio le domande che affiorano da un vissuto quotidiano spesso indecifrabile, portano a postulare una teologia che assomigli all'esistenza, che sia cioè essa stessa “in via”, frammentaria come la vita, allergica ad ogni «sistema concluso»⁴⁰. La preoccupazione di semplificare conduce però, talvolta, a conclusioni affrettate e a contrapposizioni accattivanti ma alquanto forzate o artefatte, come quella tra una teologia «vissuta e pregata», prima dell'ingresso della filosofia aristotelica in Occidente, e una teologia «pensata e speculata» come effetto di quella assunzione⁴¹.

Anche l'esperienza della natura o dell'amore, cioè «le esperienze fondamentali della vita umana possono essere vissute e comprese come punti di contatto con il Dio vivente», così come le esperienze della normale vita quotidiana: esse chiedono di essere prese sul serio dalla teologia spirituale, sul presupposto che «la vita è spirituale nella sua globalità o non lo è affatto»⁴².

³⁸ *Corso fondamentale di spiritualità*, 9.

³⁹ «La fede cristiana spinge ad andare oltre l'interiorità per coinvolgere il mondo... La via della salvezza non si trova nell'esperienza interiore» (*Corso fondamentale di spiritualità*, 37). Rimane però il sospetto che il testo non sfugga a quella conclusione che pure è esplicitamente deprecata: «non è la via ad essere la meta» (42).

⁴⁰ Cf *Corso fondamentale di spiritualità*, 53.

⁴¹ *Corso fondamentale di spiritualità*, 50.

⁴² *Corso fondamentale di spiritualità*, 32 (anche per la citazione precedente).

In particolare, l'apertura al trascendente si verifica nelle *situazioni limite* dell'esistenza, quelle in cui l'individuo sperimenta di non essere in grado di tenere in pugno la propria vita ed è chiamato a prendere posizione, venendone trasformato; ma anche i *momenti in cui vengono superati i condizionamenti della vita quotidiana*: per esempio l'esperienza dell'essere attratti dalla bellezza artistica⁴³. Dall'altra parte si sottolineano i *momenti di passaggio e di apertura* nella vita quotidiana: esperienze del "limite" o della "soglia", che aprono una breccia nella ordinarietà⁴⁴. I *rituali*, e in particolare i *sacramenti*, servono appunto per accompagnare i momenti di passaggio⁴⁵.

In questo "elogio" della quotidianità, Dienberg afferma che si deve evitare di ridurre la religione solo alla funzione di dare senso alla vita e di ridurre la quotidianità a luogo di alienazione in cui è impossibile fare esperienze veramente umane.

1.2.2. *Spiritualità delle relazioni*. Il capitolo sulla *Spiritualità delle relazioni*, curato dalla teologa E. Hense e dalla psicologa M. Hense, ci pare uno dei meno felici del volume. Si comincia dalle relazioni a due per passare alle relazioni di gruppo e infine a quelle macro-sociali. È un tentativo di rileggere il dato biblico secondo la chiave della moderna psicologia e, in parte, della filosofia di M. Buber (*Ich und Du*), ma con il risultato di addentrarsi in distinzioni assai complicate, senza attingere ai dati della tradizione spirituale che sembrerebbero più pertinenti e anche più leggibili. A volte si dà per scontata la compatibilità del modello psicologico utilizzato con l'antropologia cristiana⁴⁶. Crediamo sia da incoraggiare il tentativo di rinnovare il linguaggio tradizionale della spiritualità, per mostrarne la modernità e l'efficacia per l'uomo contemporaneo: si tratta, a nostro parere, di uno dei compiti più urgenti della spiritualità cristiana contemporanea, ma forse c'è ancora molto lavoro da fare.

In questo caso appare chiaro come la partenza "dal basso", qui per esempio considerando l'esperienza di collaborazione che a vari livelli è richiesta nel mondo del lavoro, sia anche una partenza molto "da lontano". Il passaggio al linguaggio biblico apre infatti un uni-

⁴³ *Corso fondamentale di spiritualità*, 56-57. Il capitolo si chiude con un interessante paragrafo su *arte e vita spirituale*, nel quale vengono analizzate le testimonianze di H. Böll, O. Messiaen e J. Beuys (*ivi*, 79-101).

⁴⁴ *Corso fondamentale di spiritualità*, 64. Ma l'esemplificazione lascia perplessi: quando si cambia residenza...

⁴⁵ *Corso fondamentale di spiritualità*, 66-69.

⁴⁶ Si veda in particolare la discussione sull'*analisi transazionale*: pp. 167-169.

verso piuttosto distante e difficile da comporre con le situazioni umane precedentemente descritte⁴⁷.

1.2.3. *Il dialogo con Dio: preghiera e liturgia.* Il filo rosso del III capitolo (*Vivere in dialogo con Dio. Liturgia e preghiera*) è sempre quello della relazione. La trattazione, opera di P. Menting, laico sposato, ingegnere e teologo, è vivace e stimolante, originale nella rilettura di temi assai tradizionali e importanti come la *preghiera* (vista come «antistruttura al linguaggio che vuole possedere e dominare»)⁴⁸ e la *liturgia* (considerata come *modello mistagogico di trasformazione*). La riflessione è equilibrata e sapiente, anche nel recupero di schemi antichi come quello dei tre gradi del progresso spirituale (di fatto, della preghiera). Anche il riferimento ai testimoni appare molto più coerente e convincente rispetto al capitolo precedente, dove apparivano piuttosto avulsi dal discorso. Ampio è il ricorso alle figure e ai dati della tradizione cristiana: si chiamano in causa maestri come Eckhart, Giovanni della Croce e il “pellegrino russo”. Molte anche le citazioni dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Viene giustamente relativizzata la questione dei metodi di preghiera; precisa e puntuale la critica alla moderna sete di maestri e di tecniche esotiche.

«Il dialogo della Chiesa con Dio è un dialogo ritualizzato»: con questa affermazione si apre il paragrafo sulla preghiera della Chiesa⁴⁹, uno dei migliori di tutto il libro; la ritualizzazione è importante perché chiunque lo desideri o sia invitato possa partecipare senza dovere ogni volta elaborare da capo il linguaggio simbolico di questa relazione del corpo al suo capo, o della sposa al suo Sposo. Il discorso sui sacramenti è spiegato in maniera chiara e non banale, la teologia che vi presiede è robusta e attuale. Vengono affrontati con stile sobrio e realistico alcuni problemi attuali in ordine alla celebrazione dell'Eucaristia, mostrando i chiaroscuri di ogni questione con grande equilibrio.

Nell'ultimo breve paragrafo (“Vita in dialogo con Dio”) le testimonianze di T. Merton e M. Delbrêl chiariscono in modo efficace la problematica, molto avvertita dalle correnti spirituali cristiane contemporanee, del rapporto tra preghiera e azione nel mondo. La prospettiva della *contemplazione*, come sguardo d'in-

⁴⁷ Cf *Corso fondamentale di spiritualità*, 173-178.

⁴⁸ *Corso fondamentale di spiritualità*, 224.

⁴⁹ *Corso fondamentale di spiritualità*, 257-287.

sieme che riconduce la molteplicità all'unità, e il mistero dell'Incarnazione sono i due fuochi che permettono di risolvere (almeno teoricamente) quella problematica in maniera ricca e senza indebite riduzioni.

1.2.4. *Accompagnamento spirituale e discernimento.* È significativo anzitutto che sia stato dedicato un capitolo intero (il IV: *Guidati dallo Spirito di Dio. Accompagnamento spirituale e discernimento degli spiriti*) a questo tema, molto sentito dagli autori contemporanei, in virtù dell'indebolimento dei legami ecclesiali e del sostegno del contesto civile nei confronti della fede degli individui, fattori che hanno fatto progressivamente riscoprire l'urgenza di un accompagnamento personale in vista del discernimento spirituale.

Il tema del *discernimento degli spiriti* è affrontato ricorrendo a testi della tradizione cristiana: dalla *Didachè* a Benedetto, a Caterina da Siena e Francesco di Sales, con l'obiettivo di mostrare la molteplicità e varietà dei criteri di discernimento offerti dalla sapienza cristiana, che sul punto non può essere limitata alla tradizione ignaziana. L'autore del capitolo è M. Plattig, carmelitano, direttore dell'Istituto di Spiritualità di Münster.

1.2.5. *Esistenza cristiana nel mondo.* Il V capitolo (*Non del mondo, ma mandati nel mondo. Esistenza cristiana nel mondo*) è il più composito: quattro autori diversi per quattro parti, di valore molto disuguale. Quello curato da G. Fuchs, sacerdote diocesano, una trattazione non sistematica, piuttosto incline a provocare la riflessione, è di gran lunga il contributo migliore. Lo studio offre coraggiose e stimolanti riflessioni sulla questione di Dio e del cristianesimo nel mondo di oggi, per arrivare a delineare alcuni tratti irrinunciabili di una buona teologia delle realtà terrene e del rapporto Dio-mondo.

Il discorso viene sviluppato attorno al tema dell'*onnipotenza/impotenza di Dio*, che solo nel *suo ritrarsi* (il Crocifisso risorto) schiude lo spazio della libertà umana nel mondo, e prima ancora lo spazio stesso della *mondanità del mondo* e della *responsabilità dell'uomo* dentro di esso. Superare il dualismo Dio-mondo, elaborare (anche soffrendola) la differenza tra Dio e l'uomo e tra Dio e la Chiesa sono i presupposti perché il cristiano possa proclamare insieme *il suo amore a Dio e la sua fedeltà alla terra*, affermando il *panenteismo* operato dallo Spirito, cioè l'essere di tutte le cose *in* Dio (e l'essere di Dio *in* tutte le cose).

Seguono quindi tre applicazioni particolari del discorso fatto in termini generali, onestamente a diversi livelli di coerenza con quest'ultimo e a diversi gradi di elaborazione speculativa.

La prima applicazione riguarda il rapporto tra spiritualità e lavoro (R. Isenberg, prete diocesano). La trattazione appare piuttosto generica, lasciando l'impressione che si tratti di discorsi ancora acerbi, non sufficientemente elaborati e presentati in maniera piuttosto "rapsodica". Viene data voce a due testimoni, alquanto diversi tra loro: Simone Weil e il domenicano statunitense Matthew Fox.

La seconda applicazione riguarda un altro tema molto sensibile nella spiritualità contemporanea, il rapporto tra spiritualità e ambiente (E. Hense). Gli spunti sono interessanti, ma molto diversi tra di loro, quasi enunciati semplicemente a modo di sommario e non collegati l'un l'altro, con un grande miscuglio di temi e tradizioni diverse.

L'ultima concretizzazione concerne il dialogo interreligioso nella prospettiva della vita spirituale (B.-M. Janzen, cappuccino). Dopo un'introduzione generale, vengono presentate «alcune testimonianze di spiritualità vissuta nelle altre religioni»⁵⁰: induismo, buddismo, mistica islamica. Anche qui sembra prevalere la preoccupazione di dire molte cose in poco spazio: alcuni passaggi sono incerti, alcune divagazioni sono francamente incomprensibili. Il tutto sembra confermare l'affermazione dell'autore, secondo la quale la teologia delle religioni non ha ancora raggiunto una configurazione soddisfacente: «per ora, sul piano teologico, non c'è ancora nessun modello soddisfacente di come vadano giudicate le altre religioni da un punto di vista cristiano»⁵¹.

2. K. WAAIJMAN, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods* (= Studies in Spirituality. Supplement 8), Peeters, Leuven 2002⁵²

Monumentale trattato, preceduto da una Introduzione e diviso in tre parti, secondo i termini che compaiono nel sottotitolo: una prima parte fenomenologica, una seconda fondativa, una terza metodologica.

⁵⁰ *Corso fondamentale di spiritualità*, 457ss.

⁵¹ *Corso fondamentale di spiritualità*, 483.

⁵² Orig. olandese: *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, J.H. Kok, Kampen 2000; è in corso la traduzione italiana. Tutte le citazioni in italiano tratte dal testo di Waaijman sono una nostra traduzione.

Una introduzione completa, articolata, complessa, allo studio della spiritualità⁵³ che prende le mosse da domande di questo tipo (corrispondono alle tre parti del testo): come si presenta la spiritualità vissuta nella sua multiformità? come si può definire il “fenomeno spiritualità”? quale metodologia deve essere sviluppata per esaminare quest’area?

Il testo riflette la ricerca nel campo della spiritualità attiva dal 1968 nel Titus Brandsma Instituut dei carmelitani “calzati” di Nimega, di cui Kees Waaijman è esponente di spicco. I riferimenti bibliografici sono prevalentemente di area anglofona e geograficamente statunitense, ma sono citati e conosciuti anche testi francesi, tedeschi, ovviamente olandesi; pochi gli spagnoli, discreta la presenza di testi italiani (regolarmente sbagliata l’ortografia...!): significativo l’interesse accordato al *Nuovo dizionario di spiritualità*, citato nella traduzione francese.

2.1. Tre confronti

Per una collocazione dell’opera nel panorama della produzione recente sulla spiritualità, possono essere utili anzitutto due riferimenti espliciti a testi dell’ambito nordamericano, che Waaijman esplicitamente presenta e discute.

a. Il primo è l’ambiziosa opera, prevista in 25 volumi, iniziata nel 1985 e tuttora in corso di pubblicazione, intitolata *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*⁵⁴. I curatori vedono emergere una nuova disciplina, una “spiritualità globale”, che si pone sullo sfondo di «un contesto geografico e storico inclusivo [*comprehensive*]; l’incontro dei “sentieri spirituali” non di una sola eredità spirituale ma di quella della comunità umana globale costituisce «il viaggio spirituale specifico del nostro tempo»⁵⁵.

Le critiche di Waaijman colpiscono in particolare le due scelte metodologiche dell’opera, cioè la prospettiva interdisciplinare e la spiritualità intesa come disciplina indipendente. Esse pongono il problema di tenere insieme l’effetto centrifugo e di frammentazione

⁵³ «Come disse una volta Daniel Berrigan a proposito di un altro massiccio volume di un genere del tutto differente [...], uno non legge questo libro, ci si arrampica sopra» (L.S. CUNNINGHAM, «K. Waaijman. Spirituality», *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 5/1 [2005] 111-113) (traduzione nostra).

⁵⁴ A cura di E. Cousins, Crossroad, New York.

⁵⁵ K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 4 (anche per la citazione precedente).

dell'interdisciplinarietà e la forza centripeta e sintetizzante del proporsi come disciplina distinta. Waaijman sarà attento a questa problematica cercando di risolverla con la sua articolata ma unitaria proposta metodologica: resta il dubbio se vi sia effettivamente riuscito. Secondo l'autore olandese, *World Spirituality* si colloca dentro il processo di globalizzazione che interessa in particolare l'emisfero settentrionale e coincide in larga parte con un processo di americanizzazione. La contrapposizione poi tra le singole tradizioni spirituali storiche e la nuova "spiritualità globale" non convince, perché quelle tradizioni a loro volta sono il risultato di una sintesi storica e di un dialogo; le parole "globale" e "comprensiva", si chiede Waaijman, non rappresentano a loro volta, per il fatto che interpretano un ideale nordamericano, una tradizione "particolare"?⁵⁶

b. In un'altra occasione⁵⁷, Waaijman torna a confrontarsi con una posizione più estrema, questa volta con quella di S. Schneiders. Di essa sembra accettare («ci si può stupire di quanto forti siano gli argomenti epistemologici per questa discontinuità»⁵⁸) l'attuale *discontinuità* della spiritualità come disciplina accademica rispetto al modello tradizionale, per cui oggi il fenomeno della spiritualità si è radicalmente ampliato e distaccato dal suo contesto originale, non è più esclusivamente romano-cattolico, non più dogmatico, prescrittivo, centrato attorno alla perfezione (ma piuttosto sulla crescita: del resto Waaijman recupera ampiamente la prospettiva della "perfezione", o meglio del "termine", del "fine" del cammino spirituale), non più focalizzato sulla vita interiore (ma piuttosto sull'intera persona). Decisamente incontestabile, poi, secondo Waaijman, è il primato della spiritualità vissuta sullo studio della spiritualità, che diventa una precomprensione di cui occorre assolutamente tener conto nell'approccio ermeneutico alla materia.

Critiche alla Schneiders vengono invece espresse a proposito dell'indeterminatezza e acriticità del suo concetto di "esperienza" e del fatto che nella sua definizione la spiritualità appare eccessivamente un'iniziativa umana⁵⁹. Inoltre, se da una parte Waaijman sembra decisamente aderire alla visione della spiritualità come disciplina autonoma, e quindi non-teologica, dall'altra parte, citando il teologo

⁵⁶ K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 5.

⁵⁷ Cf Introduzione alla Parte Seconda: 307-312.

⁵⁸ K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 310.

⁵⁹ In effetti, va sottolineato l'afflato mistico della proposta di Waaijman, pur con le perplessità che esprimiamo più avanti: cf par. II.2.2.4.

W. Principe⁶⁰, si chiede se l'idea di teologia di cui parla la Schneiders e molti con lei non sia un po' troppo stereotipa: astratta, impersonale, tecnica, dogmatica, ad una dimensione...⁶¹

c. Indicazioni preziose circa l'orientamento del testo si possono trarre anche da un terzo confronto operato dall'autore carmelitano. Mettendo allo specchio il prestigioso *Dictionnaire de Spiritualité* e il *Nuovo dizionario di spiritualità* edito in Italia nel 1979, Waaijman apprezza l'interesse per l'esperienza cristiana contemporanea, piuttosto che la trattazione dei temi in una prospettiva storica; approva l'adattamento del linguaggio, che è più concreto⁶²; condivide la scelta di mettere a fuoco la crescita della vita spirituale nei suoi aspetti progressivi e dinamici e il tentativo di cogliere il modo con cui i cristiani sono coinvolti nella società; apprezza l'interesse per l'ecumenismo, le altre religioni, l'ateismo; condivide l'inserimento della spiritualità nella concreta storia delle persone, piuttosto che concepirla come pietà astratta dalla storia; abbraccia la visione secondo cui la spiritualità riguarda l'intera persona: corpo e anima, essere per gli altri, consapevolezza dei conflitti; si rallegra del debito che la spiritualità riconosce ai punti di vista delle scienze umane.

2.2. La spiritualità come disciplina autonoma

La spiritualità non è una disciplina teologica, non si parla più di "teologia spirituale". La ricostruzione operata da Waaijman dei rap-

⁶⁰ Cf il recente *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, di cui parliamo al par. II.5, e in particolare, per la posizione di W. Principe, il par. II.5.3.

⁶¹ Condividiamo l'osservazione di Waaijman. Si può citare, al proposito, il contributo di S. Payne al Congresso del *Teresianum* di Roma («The Teaching of Spiritual Theology in the United States of America», in *La teologia spirituale*, 321-326: si veda *infra* la presentazione del volume; par. II.4) sull'insegnamento della teologia spirituale negli USA e in Canada. L'autore parla di tre approcci attualmente esistenti: quello "teologico" riguarda «il modo con cui le persone si appropriano soggettivamente e vivono la rivelazione cristiana oggettiva», cioè in sintesi «l'impatto esistenziale del dogma cristiano». Ci pare insufficiente parlare semplicemente di "dogma". Se si considera poi che, a detta di Payne, secondo questo approccio «le grandi figure spirituali e i testi diventano teoreticamente superflui una volta che da essi sono stati ricavati i principi spirituali atemporali che essi veicolano» (p. 324) e che tra i rappresentanti di questa impostazione viene annoverato J. Aumann (il quale nel 1980 riproponeva nel suo manuale lo schema del testo preconciare di A. Royo Marín), si capisce secondo quale accezione l'approccio "teologico" venga rifiutato.

⁶² C'è "figli di Dio" e non "grazia"; "veggente" e non "apparizione", "santo" e non "santità" ecc.: cf S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, IX.

porti tra teologia e spiritualità⁶³ approda, come ultimo, recente esito storico, alla *spiritualità come disciplina indipendente*. La separazione tra teologia e spiritualità, lo sganciamento della spiritualità dall'alveo, dal "protettorato", quasi, della teologia significa una *emancipazione* per lo studio della spiritualità, che diventa una disciplina accademica distinta, essendo basata su uno specifico corpo di testi e di forme espressive e avendo ormai conseguito un consolidamento accademico e scientifico. Così può essere oggi "una disciplina autonoma in collaborazione e reciprocità con la teologia"⁶⁴. Nei punti che seguono tentiamo di mostrare gli addentellati e le conseguenze di tale impostazione.

2.2.1. *L'attenzione alla concretezza storica*. La Prima Parte del volume⁶⁵ è un'introduzione al fenomeno della spiritualità vissuta. Vengono descritte 54 "forme" (configurazioni, aspetti, correnti) di spiritualità, suddivise in tre forme principali: spiritualità laicale, scuole di spiritualità e contromovimenti (movimenti di opposizione). L'intento è di fare una rilettura (diremmo meno giuridica e più sociologica; si guadagna in concretezza e precisione, si perde sotto il profilo della comprensione teologica, sacramentale ed ecclesiale: la cosa è evidente soprattutto per lo stato clericale) della tradizionale tripartizione cattolica degli stati di vita: laici, chierici, religiosi. Così la *spiritualità laicale* trova il suo profilo distintivo con un riferimento più preciso al contesto della *famiglia*, allo spazio della *casa*, alla dimensione temporale del *rapporto intergenerazionale*, per presentarsi in sintesi come "*spiritualità della vita quotidiana*". Rispetto allo stato dei chierici, tradotto crediamo piuttosto approssimativamente in termini di "scuole di spiritualità" (l'intento è quello di rimarcarne l'aspetto istituzionale), più felice ci sembra la caratterizzazione della vita religiosa sotto la denominazione di *contromovimenti*. Essa fa emergere il carattere anzitutto non istituzionale di questa forma di vi-

⁶³ K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 392-396.

⁶⁴ La citazione è da S. Schneiders (K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 396). Pur criticandone gli estremismi (cf par. II.2.1b), Waaijman abbraccia questa prospettiva, che diventa una pregiudiziale che determina in modo sensibile l'intera proposta del teologo olandese: la verifica può essere facilmente attuata considerando l'impianto della Terza Parte del trattato, che riguarda la metodologia della ricerca nel campo della spiritualità. Il distacco dalla teologia è inteso dal teologo di Nimega al fine di realizzare l'effettiva autonomia della spiritualità stessa, benché non secondo quella riduzione a fenomeno dell'antropologia culturale cui sembra sottoporla la Schneiders.

⁶⁵ K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 9-303.

ta, la sua funzione spesso di provocazione critica e di rinnovamento della spiritualità corrente, il suo essere per tanti aspetti “ai margini”, “fuori”: fuori dell’ordine pubblico stabilito, fuori del tempo (“accade quando accade”), fuori dei luoghi consueti della vita organizzata (il deserto come non-luogo). Anche qui, però, prevale una lettura di tipo sociologico: sembra sottaciuta l’azione dello Spirito santo. Un movimento di contrasto, si dice, denota un potere che offre un controcanto o un contrappeso nei confronti di un potere esistente. Il *Magnificat* di Maria, il *Cantico di frate sole* di Francesco, i *Pensieri* di Pascal sono altrettante controvoci, che nuotano controcorrente.

2.2.2. *L’inclusività*. Il testo è un grande contenitore, o una grande miniera in cui si trova di tutto. Lo spettro del fenomeno “spiritualità” è ampliato a dismisura: c’è una straordinaria apertura alle esperienze religiose (e non) di tutto il mondo, antico e contemporaneo. Le 54 “forme spirituali” presentate nella Prima Parte, fenomenologica, attingono, oltre che massicciamente al cristianesimo e all’universo spirituale ebraico, anche al mondo islamico, buddista, taoista, e ancora alla condizione dell’uomo contemporaneo di fronte al morire, alla tradizione dei nativi americani, alla filosofia personalista, ai movimenti ambientalisti e femministi, fino all’azione di Amnesty International⁶⁶.

Va notato, riguardo alle 54 “forme spirituali” citate nella Prima Parte, che solo 2 sono tratte dal Nuovo Testamento, a confronto delle 17 tratte dall’AT: un altro modo per cercare un consenso più diffuso attorno al fenomeno “spiritualità”? Conveniamo sul fatto che l’intenzione “olistica”, comprensiva e non esclusiva, sia apprezzabile, ma il tentativo nobile di una sintesi non va a scapito di un giudizio più preciso sulle singole esperienze? La gnosi ellenistica per esempio non fa problema allo spirito cristiano? La compassione buddista è la stessa cosa della misericordia cristiana? Di nuovo emerge la domanda su quali debbano essere i criteri di individuazione e di giudizio del fenomeno “spiritualità”.

⁶⁶ Per parlare della “dimensione spirituale nell’educazione”, si fa riferimento alla legislazione scolastica britannica, la quale in un testo del 1993 tra gli aspetti della “spiritualità” dei ragazzi annoverava l’“esperienza della trascendenza”: “Noi speriamo di dare ai ragazzi un punto focale [*focus*] al di là di se stessi, un punto di riferimento trascendente piuttosto che immanente. Questo non significa che l’ego individuale viene negato e abbandonato. Al contrario, esso deve essere affermato come una parte vitale di un intero più grande: del pianeta, dell’universo, del vasto mistero in cui viviamo”... (K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 57).

Le linee ispiratrici del testo di Waaijman sono largamente debitori della rivelazione biblica, ma anche il largo ricorso alle filosofie contemporanee testimonia lo sforzo di fare un discorso che sia il più possibile inclusivo ed “ecumenico”.

2.2.3. *La (quasi) neutralità del linguaggio.* La Parte Seconda del testo vuole anzitutto fornire una *sintesi delle caratteristiche proprie del “fenomeno spiritualità”* così come è stato descritto nella Parte Prima. Il cap. I di questa parte prende in considerazione il *linguaggio* della spiritualità, analizzandone alcune parole-chiave, alcuni termini tradizionali, alcune designazioni più moderne. Lo studio porta a descrivere la spiritualità vissuta come un *processo relazionale tra Dio e l'uomo*, di carattere *trasformativo*; a volte emerge maggiormente il polo divino (grazia, misericordia, santità...), a volte quello umano: consapevolezza, recettività, ricerca di Dio; essa riguarda tutti i livelli dell'esistenza umana: le facoltà cognitive, l'affettività, l'azione; e copre tutti i settori della vita: la vita personale e sociale e le istituzioni religiose; gli atteggiamenti spirituali sono sia attivi che passivi nella loro struttura; il processo spirituale è *processo di interiorizzazione*, ma la “via” spirituale include sia la purificazione delle proprie facoltà che la formazione della propria condotta; il linguaggio e la logica della spiritualità sono in tensione con la razionalità strumentale della cultura occidentale e con una certa teologia razionalistica⁶⁷.

Ci sembrano elementi decisamente condivisibili: si tratta di una fotografia tutt'altro che sfuocata del fenomeno spirituale, raggiunta con una partenza diremmo molto da lontano, quasi l'autore volesse accostarsi da neofita al fenomeno “spiritualità”, procedendo con passione e insieme scientifico disincanto, cercando di non lasciare fuori nulla e quindi indagando in ogni direzione, in ogni angolo che possa fornire qualche indizio dell'oggetto inseguito.

Il linguaggio utilizzato risente evidentemente delle forme della tradizione cristiana: trasformazione, ricerca di Dio, facoltà, affettività, attività e passività, interiorizzazione, purificazione, formazione, perfezione... L'universo cristiano rimane questo riferimento di fondo, mentre sovente si preferisce un linguaggio più ampiamente condivisibile e non troppo pregiudicato: non c'è “alleanza”, c'è “relazione”; non c'è una “liturgia cristiana”, c'è una generica “ritualità”; non ci sono “sacramenti”, ci sono “forme di mediazione”, non c'è il Vangelo, c'è la “lettura spirituale”, che può essere della Bibbia, come

⁶⁷ K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 364-365.

della Torah, del Corano o dei testi sacri buddisti; non c'è Gesù Cristo, infine, c'è il "polo divino".

Anzi, qualche autore vorrebbe addirittura escludere la parola "Dio" dalla definizione di spiritualità: altrimenti, forme secolari di spiritualità – spiritualità ambientale, pacifista, femminista, gay ecc. – e forme non-teistiche di spiritualità – buddismo, taoismo – verrebbero escluse in partenza. Waaijman contesta questa posizione, ma alla fine sembra far rientrare nel campo della "spiritualità" *ogni apertura ad una realtà genericamente "divina"*, al di là della identificazione di un Dio personale. Sarebbe da escludere solo l'ateismo teoretico, che non solo nega l'esistenza di Dio, ma afferma anche che la realtà è senza qualsivoglia caratteristica divina, come nel materialismo meccanico o nella visione secondo la quale ogni cosa è energia e materia⁶⁸.

2.2.4. *La prospettiva della trasformazione divino-umana.* Con tutto questo, però, a differenza di quanto accade in certe correnti del mondo accademico teologico nordamericano, la *spiritualità* non si riduce, nella prospettiva di Waaijman, ad un fenomeno semplicemente antropologico. La *riflessione sulla natura dello studio della spiritualità* (Seconda Parte), che si fonda sulla descrizione della spiritualità vissuta (Prima Parte) porta alla conclusione che *l'oggetto dello studio della spiritualità* è il *processo relazionale divino-umano* (oggetto materiale) considerato *dal punto di vista della trasformazione* (oggetto formale). La nozione di trasformazione è assolutamente centrale e caratterizzante il fenomeno "spiritualità" e quindi la "scienza della spiritualità" come disciplina autonoma. Giocando sulla parola, Waaijman fa notare come essa richiami l'idea della *forma spirituale*, che è forma di *mediazione* tra la realtà divina e quella umana, consentendone il reciproco scambio e anzi il reciproco prendere forma ("azione"); infine, il suffisso "*trans*" veicola la nozione di *discontinuità* nella relazione divino-umana, sia sul versante divino che sul versante umano: sul primo versante quella nozione salva l'idea di trascendenza e sottrae la realtà divina al pieno "possesso" da parte dell'uomo, sul versante dell'uomo segnala invece l'importanza dei *momenti di passaggio*.

In verità, tale prospettiva è assolutamente interessante e crediamo pertinente al fine di rileggere la vicenda spirituale del cristiano, come dimostrano i cinque momenti che scandiscono la storia della sal-

⁶⁸ K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 427-430.

vezza come storia, appunto, di trasformazione: creazione, ri-creazione dopo la de-formazione del peccato, con-formazione a Cristo, trasformazione nell'amore come reciproca inabitazione tra l'uomo e Dio, trasformazione gloriosa in prospettiva escatologica. Anche qui però sorge una perplessità. Gli autori citati al proposito sono Guglielmo di Saint-Thierry, Suso, Ruusbroec, Giovanni della Croce, Bernardo, Eckhart: è singolare il fatto che quando Waaijman fa la recensione del fenomeno della spiritualità cita le esperienze più quotidiane – cf Parte Prima –, quando invece deve riflettere sull'oggetto formale dello studio della spiritualità sembra conoscere solo *esperienze di vertice*, la grande tradizione mistica cristiana...

2.3. La questione del metodo: intra- e inter-disciplinarità

Lo studio della spiritualità, osserva Waaijman, è stato di fatto affrontato secondo due prospettive: intradisciplinare, cioè alla luce delle dinamiche della spiritualità stessa, e interdisciplinare, dal punto di vista di altre discipline, fra cui la teologia. La rassegna delle discipline che si occupano del fenomeno spiritualità (dalla filosofia alla sociologia, alla psicologia, alla scienza delle religioni, alla letteratura) mostra come esse siano veramente utili per la comprensione di tale fenomeno: crediamo che da questo punto di vista il manuale di Waaijman sia veramente una scossa capace di spingere il teologo spirituale, anche quello che voglia rimanere tale, ad uscire da molti steccati che finiscono col rendere più povero il suo lavoro. Il dialogo e il confronto con le diverse discipline che comunque si occupano del fenomeno spirituale è di straordinaria fecondità.

Su queste basi, la Terza Parte dell'opera svolge con grande acribia le *quattro ricerche* (descrittiva, ermeneutica, sistematica, mistagogica)⁶⁹ che in sinergia “avvolgono” il dato spirituale precedentemente individuato, consentendone una comprensione estremamente ricca e complessa e insieme, crediamo, armonica. Nella *ricerca descrittiva* le forme della spiritualità sono descritte e analizzate nel loro contesto: è il discernimento preciso delle concrete forme spirituali; qui lo studio della spiritualità collabora, in modo interdisciplinare, con la *storia*, la *storia delle religioni* e la *sociologia*. La *ricerca ermeneutica* ha di vista l'interpretazione dei testi di spiritualità, orientata alla dimensione mistica e di preghiera del testo e alla sua appropria-

⁶⁹ Per una panoramica sintetica cf K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 563-566.

zione spirituale; occorre discernere i significati, dalla prospettiva di Dio, individuare la logica interiore che si esprime in questa forma spirituale; qui la collaborazione interdisciplinare è con le *scienze letterarie*. La *ricerca sistematica* è orientata all'analisi e alla sintesi dei temi spirituali; occorre un'attitudine critica e una comunicazione critica, per giungere a cogliere i più importanti aspetti della spiritualità nella loro mutua connessione. Le diverse domande ruotano attorno alla questione: quali linee di influenza sono costitutive di questa forma spirituale? Qui la collaborazione è con la *teologia sistematica* e la *filosofia*. La *ricerca mistagogica*, infine, illustra le linee portanti del cammino spirituale; la comprensione mistagogica affina lo sguardo di un soggetto verso il proprio destino ultimo, coglie la differenza tra la situazione di fatto di un soggetto e la sua perfezione in Dio e vede una via percorribile che colma questa differenza. Questo significa cogliere le possibilità di crescita in una persona e aiutarla a svilupparle; la collaborazione interdisciplinare è con le scienze umane, in primo luogo la *psicologia*.

Occorre osservare che ognuna delle quattro linee di ricerca si basa su rilevanti aree della spiritualità vissuta: la descrizione sulla biografia spirituale, l'ermeneutica sulla lettura spirituale, la sistematica sulla conferenza spirituale, la mistagogia sull'accompagnamento spirituale. È dunque *la spiritualità come vissuto* che in un senso reale suggerisce o *comanda le modalità dello studio scientifico di essa*.

I quattro metodi di ricerca formano un ciclo che può cominciare con ciascuno di essi ma non può dispensare dall'utilizzo di tutti gli altri⁷⁰. Ognuno dei quattro metodi è implicato negli altri, con un ruolo chiave, però, riservato nel processo all'*ermeneutica*, in virtù del primato della spiritualità vissuta rispetto allo studio di essa. Tale primato comporta una precomprensione che caratterizza l'approccio ermeneutico e partecipa a sua volta del processo ermeneutico: la ricerca nel campo della spiritualità è *self-implicating*, implica il sog-

⁷⁰ Un esempio della interconnessione delle quattro modalità di ricerca: se si vuole descrivere la spiritualità di un certo periodo, occorre aver familiarità con la letteratura spirituale di quel tempo, analizzare certi testi chiave (ermeneutica) al fine di accedere all'orizzonte interno di quella forma spirituale; occorre anche ricostruire la struttura materiale, cioè le tematiche fondamentali di riferimento di quella spiritualità: immagini di Dio e dell'uomo, concetti centrali, modelli cosmologici, idee circa la preghiera e la mistica ecc. (sistematica); infine bisogna esplorare come le persone concretamente si orientano, vengono iniziate al cammino spirituale attraverso quella spiritualità, leggendo delle biografie spirituali (mistagogia). Lo stesso vale se si parte da un altro metodo di ricerca (cf K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 595-599).

getto che la pone in atto, precisamente a partire dalla precomprensione del vissuto spirituale e nel senso che la comprensione guadagnata trasforma il soggetto che ricerca.

Nella concreta esecuzione delle quattro ricerche, occorrerà essere attenti al *bilanciamento tra inter- e intra-disciplinarietà*, cioè tra la logica interna della scienza della spiritualità e gli apporti delle altre discipline: la scienza della spiritualità, ricordiamo, sarà sempre guidata dalla prospettiva della trasformazione nel processo dinamico della relazione divino-umana⁷¹.

Così per es. la *ricerca descrittiva* intende descrivere le forme spirituali nel loro contesto socioculturale, ma dall'altro lato questa ricerca vuole anche decifrare il processo ascetico-mistico di trasformazione che viene espresso in queste forme; nella *ricerca ermeneutica* si cerca di stabilire e interpretare i testi con l'aiuto dell'esegesi e della scienza letteraria, ma dall'altro lato si vuole mettere a nudo la dimensione di preghiera e mistica del testo, utilizzando le strategie della scienza della spiritualità; e così via.

2.4. Alcune osservazioni sintetiche

Crediamo si possa affermare che questo metodo, fin troppo complesso e articolato ma senza dubbio estremamente serio e solidamente fondato, salvaguarda bene il carattere insieme *esperienziale, contemplativo e mistagogico* della scienza della spiritualità⁷².

La perplessità più grossa riguarda l'aspetto *valutativo* e quindi ancora il ruolo della teologia, qui semplicemente annoverata tra le diverse discipline che si occupano della spiritualità in modo interdisciplinare. La valutazione critica viene data in base alla logica interna del fenomeno spirituale, che si cerca appunto di ricostruire; cioè i criteri di giudizio del fenomeno spirituale sono interni ad esso, considerato come processo relazionale divino-umano: non c'è un giudizio formulato a partire da un "dato" che governerebbe tale fenomeno.

⁷¹ K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 598-599.

⁷² Rimane, a dire il vero, qualche incertezza sul fine del processo di trasformazione divino-umana, che non viene chiarito sufficientemente: implica l'assimilazione a Dio nella carità, nel dono di sé? D'altra parte si insinua che il fine del processo spirituale è la contemplazione di Dio, ma anche qui la descrizione rimane piuttosto indeterminata. Se si considerano le cinque trasformazioni che scandiscono la storia della salvezza (cf par. II.2.2.4), lo schema sembra piuttosto quello tradizionale fondato sul cammino della preghiera.

no e tale processo in quanto è il dato che viene “appropriato”. Il “dato della fede (cristiana)”, e quindi il dato rivelato non gioca questo ruolo, e ciò è in coerenza con l’affermata autonomia del fenomeno spirituale e dello studio della spiritualità: il fenomeno spirituale non è visto come l’assimilazione personale della Rivelazione⁷³.

Nella direzione che suggeriamo ci pare muoversi una voce molto vicina, ma dissonante rispetto alla corrente più “avanguardista” della spiritualità accademica nordamericana, cui invece si approssima il pensiero di Waaijman. È quella di Micheline Laguë, che in uno studio comparso nel 2002 sulla rivista *Theoforum*⁷⁴, sostiene la tesi dell’*indole teologica* della spiritualità cristiana. La Laguë giustifica la pretesa della teologia di essere una scienza interpretativa dell’esistenza umana e di farlo a partire dai dati della fede cristiana. A maggior ragione essa sarà competente a rendere conto, sempre basandosi su quello che viene chiamato il “fondamentale” della fede, dell’esistenza cristiana, cioè della «fecondità creatrice della parola di Dio nell’esistenza umana». La spiritualità cristiana, si potrebbe dire, è un “visuto raccontato” e quindi anche interpretato secondo criteri teologici, cioè secondo i “dati della fede”⁷⁵.

⁷³ Un segnale di questa impostazione si coglie nella critica di Waaijman alla voce «Mistica cristiana», curata da G. Moioli per il *Nuovo dizionario di spiritualità* (Cinisello Balsamo 1989³, 985-1001). Il teologo di Nimega contesta che una fenomenologia della mistica non possa essere fondata semplicemente sulla mistica cristiana vissuta, ma debba fare i conti in partenza con dei criteri di valore. Moioli infatti sostiene che un’esperienza mistica potrà essere riconosciuta come cristiana solo a determinate condizioni e secondo determinati criteri di valore, cioè in base ad un discernimento: occorrerà cioè che l’esperienza mistica di un cristiano sia omogenea con i valori cristiani e che sia consonante con la rivelazione, con il Mistero e la sua struttura (K. WAAIJMAN, *Spirituality*, 847-849).

⁷⁴ M. LAGUË, «La spiritualité chrétienne: sa raison d’être dans une faculté de théologie. Sept thèses», *Theoforum* 33 (2002) 61-75. Lo studio è compreso in un fascicolo che raccoglie gli Atti di un Simposio tenuto nel 2001 nella Facoltà di Teologia della St. Paul University di Ottawa, significativamente intitolato *Spirituality at the University* (il “manifesto” dell’esponente di maggior spicco della corrente più innovatrice cui abbiamo accennato, Sandra M. Schneiders, è l’articolo intitolato «Spirituality in the Academy», *Theological Studies* 50 [1989] 676-697).

⁷⁵ M. LAGUË, «La spiritualité chrétienne», 70-73.

3. F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale* (= Nuovi Saggi Teologici. Manuali), EDB, Bologna 1999⁷⁶

3.1. Idea di teologia spirituale

Il testo di Federico Ruiz, carmelitano spagnolo, docente al *Terecianum* di Roma, rappresenta forse l'esempio recente più completo e riuscito di manuale di spiritualità redatto secondo la prospettiva della teologia spirituale, come dichiara esplicitamente il sottotitolo. "Recente", in realtà, non è del tutto esatto, perché la prima edizione risale al 1974, ma nel 1998 l'opera è stata ripubblicata in edizione rinnovata e la traduzione italiana dell'anno successivo l'ha «ulteriormente modificata»⁷⁷ sia nel testo che nella bibliografia citata in nota.

La teologia spirituale qui illustrata si distende su tre piani: primato dell'esperienza, suscitata dalla grazia; necessità della teologia o riflessione sapienziale che contempla e analizza il mistero vissuto; urgenza di una pedagogia che favorisca l'assimilazione personale. L'accostamento di teologia e mistagogia è dichiarato come una delle maggiori novità del volume e di fatto l'insistenza su mistagogia e pastorale della spiritualità ne fa un testo di formazione, di iniziazione alla vita spirituale, oltre che un'introduzione alla teologia spirituale. Quanto a quest'ultima, ne viene data la seguente definizione: «la disciplina teologica che studia sistematicamente, a partire dalla rivelazione e dall'esperienza qualificata, l'assimilazione crescente del mistero di Cristo nella vita del cristiano e della chiesa, in processo costante e graduale fino alla perfezione»⁷⁸. I punti fondamentali sono: *carattere teologico della disciplina, valore dell'esperienza, dinamica della crescita*.

Particolarmente convincente ci sembra la ricostruzione del nesso tra *rivelazione e fede*, che richiama temi cari alla teologia monastica medievale e più immediatamente si riallaccia al dettato conciliare di *Dei Verbum* 8: «la rivelazione divina non termina nella sua propria azione, bensì crea persone libere alle quali e con le quali comunicarsi, provoca la libera accoglienza e collaborazione da parte dell'uomo [...] La rivelazione non si realizza pienamente se non quando si interiorizza nella coscienza umana»⁷⁹. Decisamente deludente, in-

⁷⁶ Orig. spagnolo: *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología Espiritual*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1998.

⁷⁷ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 10, n. 1.

⁷⁸ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 25.

⁷⁹ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 16-17.

vece, la trattazione della questione metodologica, liquidata piuttosto sbrigativamente in non più di sette righe⁸⁰ e risolta, senza ulteriori approfondimenti, nel senso di una integrazione della prospettiva deduttiva e di quella induttiva. Sorte di poco più benevola godono le scienze ausiliarie per lo studio della spiritualità: una quindicina di righe in carattere ridotto...⁸¹

L'accento forte su mistagogia e pastorale della spiritualità rivela l'interesse di Ruiz per la funzione pedagogica, direttiva della spiritualità, la preoccupazione di curare «la trasmissione e l'assimilazione adeguata del mistero cristiano» nella vita dei credenti⁸², ai quattro livelli fondamentali della persona: conoscenza, affetti, azione e istituzione. Ed anche in relazione al versante pastorale, andrà sicuramente raccolta l'osservazione dell'autore carmelitano, secondo la quale un insufficiente sviluppo della dimensione della prassi ha contribuito a creare «un'immagine intimista e peggiorativa degli "spirituali"», come persone inefficaci e non attrezzate per incidere realmente nella complessità dell'azione storica⁸³.

Federico Ruiz ha spiegato la scelta dei temi e la struttura del suo manuale in un articolo pubblicato in occasione dell'uscita della prima edizione⁸⁴. Ci riferiamo a questa presentazione e mostriamo i cambiamenti introdotti nel 1998.

3.2. La struttura del testo e i criteri-guida

Vi sono alcuni criteri di selezione: primo, non parlare di tutto, come spesso si fa trattando di «spiritualità»; la vita spirituale non è la teologia spirituale e non tutti «i temi e i problemi dell'esistenza personale e collettiva» rientrano nella teologia spirituale⁸⁵. Si cerca di evitare le assolutizzazioni: per esempio la spiritualità liturgica da un lato, che tende a ridurre l'esperienza teologale al culto e ai sacramenti, e la spiritualità della immersione nel mondo dall'altro, che pensa unicamente all'azione trasformatrice del mondo, alla liberazione dalle ingiustizie⁸⁶.

⁸⁰ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 30.

⁸¹ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 34-35.

⁸² F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 38.

⁸³ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 40, n. 30.

⁸⁴ F. RUIZ, «Temática de la Teología Espiritual», *Seminarium* 14 (1974) 191-202.

⁸⁵ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 8. Evidente la differenza di impostazione rispetto al programma dichiarato dagli studiosi di Münster.

⁸⁶ F. RUIZ, «Temática de la Teología Espiritual», 194-195.

Quanto alla struttura vera e propria, lo schema originario è in 4 parti e 18 capitoli: praticamente è identico a quello dell'edizione del 1998, che però elimina la divisione in parti e si struttura semplicemente in 15 capitoli. Due le altre differenze rilevanti: il capitolo sulla *vita teologale* è anticipato, dal 7 al 2: la vita secondo lo Spirito è presentata decisamente come vita secondo la fede, la speranza e la carità; il capitolo sulla *mistica* viene trasferito dalla parte sulle tappe del cammino spirituale a quella sui temi fondamentali o "funzioni primordiali"⁸⁷, staccandosi così dal collegamento immediato con quello sull'ascesi. Gli ultimi quattro capitoli sui diversi stati di vita vengono raccolti in un unico capitolo, l'attuale 15 sulle "varie spiritualità" (titolo della vecchia IV parte). Il rilievo dato all'esperienza teologale non è privo di interesse, in quanto consente di ritornare ad una rappresentazione della vita cristiana più conforme al modello neotestamentario, superando quell'«idea povera» dell'esperienza cristiana che negli schemi classici della teologia spirituale la costringeva dentro le due alternative della passività mistica (per pochi) e dello sforzo ascetico («poveri surrogati» per i più)⁸⁸.

I *criteri-guida* sono tre: ricerca di *totalità della visione*, mantenere *la forza e la chiarezza dei temi tradizionali* e potenziare questi ultimi *inserendo dottrine ed esperienze della visione rinnovata*. C'è quindi una sensibilità verso le istanze della riflessione spirituale contemporanea, cui si cerca di dare accoglienza non rinunciando però alla ricchezza dei temi tradizionali, ma piuttosto facendo lievitare questi ultimi con gli apporti delle provocazioni più recenti.

3.3. I fondamenti

I capitoli su *Gesù*, la *Chiesa*, *l'uomo* e il *mondo* (attuali da 3 a 6) rappresentano le "fondamenta vive", le coordinate fondamentali, non elementi dottrinali ma personaggi e relazioni che formano la trama di tutta la vita e dello sviluppo spirituale: tutto nella vita spiritua-

⁸⁷ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 315, n. 1.

⁸⁸ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 323. L'esistenza cristiana intesa secondo il valore strutturante della fede, della speranza e della carità è l'oggetto dello studio di D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità* (= Nuovo corso di teologia sistematica 14), Queriniana, Brescia 2001. Si tratta di un trattato di carattere interdisciplinare, come un ponte gettato tra aspetti diversi della riflessione teologica (cristologia, pneumatologia, antropologia), nei confronti dei quali l'esistenza cristiana nella sua dimensione ecclesiale funge da centro prospettico.

le è cristocentrico, ecclesiale, incarnato nella condizione umana e nella storia. Novità è l'inclusione tra questi "fondamenti" dell'uomo e del mondo, tradizionalmente confinati nel tema dell'ascesi; parlando dell'uomo si parla dei doni soprannaturali ma anche della corporeità e della psicologia.

Come si vede, gli elementi di novità vengono illustrati in relazione all'impostazione tipica del manuale di "teologia ascetica e mistica", o di "teologia della perfezione cristiana", che ha dominato il secolo XX fino alle soglie del Vaticano II e anche oltre ma che, con i cambiamenti di accento e di prospettiva (prima mistica, poi ascetica, infine "teologica") che si sono verificati, in fondo appartiene alla stessa famiglia dei trattati apparsi nel XVII secolo.

Se si analizza un manuale come quello di A. Royo Marín⁸⁹, si vede benissimo come dei tre soggetti principali della vita spirituale: l'uomo, Dio e il mondo, è Dio quello assolutamente preponderante. L'uomo appare come schiacciato dal "soprannaturale", la sua esistenza "naturale" sembra messa tra parentesi e molto lacunosa è la prospettiva comunitaria, cioè ecclesiale. Il mondo, a sua volta, non c'è, o se c'è è un pericolo⁹⁰ e quindi pochissimo spazio è dato all'agire sociale del cristiano, alla lotta contro le ingiustizie e per la promozione umana.

Si capisce allora perché Ruiz sottolinei la novità dell'inserimento dei temi dell'uomo (e dell'uomo nella sua interezza, quindi anche corpo, sentimenti, passioni) e del mondo (la visione teologale del quale deve completare e anzi fondare la semplice visione ascetica) tra le coordinate fondamentali della vita secondo lo Spirito. Proprio sul versante dell'antropologia, Ruiz sottolinea un'acquisizione notevole della teologia contemporanea, che ha favorito il concreto avvicinamento tra "teologia dogmatica" e "spiritualità" ("teologia spirituale"). Anche la prima ha messo a fuoco l'uomo storico, un uomo «concreto e in movimento», come da sempre lo considera la spiritualità, la quale a sua volta ha rinunciato a «costruirsi una antropologia spirituale tutta sua», riconoscendo che la condizione cristiana non ha una sua storia particolare, parallela a quella dell'uomo reale che si muove nella storia, ma è esattamente quell'uomo che viene rinnovato da Cristo, senza essere tolto dalla storia⁹¹. Quanto al rapporto tra

⁸⁹ Cf n. 3.

⁹⁰ Cf A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, parte III, cap. II: "La lotta contro il mondo" (pp. 375-380).

⁹¹ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 152.

Chiesa e mondo (tra Vangelo e mondo), l'autore propone saggiamente, più che parlare di "dialogo", che allude ad un confronto tra due entità differenti che si spartiscono il campo dell'umano, di partire dalle persone concrete che vivono ambedue le realtà, come membri della Chiesa e cittadini della società. Chiesa e mondo, in una prospettiva squisitamente teologico-spirituale, non sono identificabili come due distinti gruppi umani: i cristiani sono posti nel mondo e ne fanno esperienza in se stessi⁹².

3.4. I temi e il tempo

I capitoli da 7 a 10 (che corrispondono alla IV parte del testo del 1974, con spostamento della vita teologale e inclusione della mistica) contemplano *temi classici* (santità, preghiera, apostolato, mistica), mentre i capitoli da 11 a 14 (la IV parte dell'edizione originaria) trattano delle tradizionali *tappe della vita spirituale* (dinamica ecclesiale, progresso spirituale, ascesi, formazione e aiuto spirituale), avendo quindi come principio ispiratore il *tempo*, la successione delle fasi. La scelta è stata quella di non seguire semplicemente l'ordine dei gradi (principianti, progredienti, perfetti), inserendo in essi i diversi temi, per evitare di dar l'impressione che certi temi fossero esclusivi di determinati momenti del progresso spirituale o, in alternativa, di distribuire la materia nelle diverse tappe, disperdendola o creando ripetizioni.

Nella III parte originaria risaltava la novità della presentazione della "dinamica ecclesiale", cioè della crescita della Chiesa, in confronto alla tradizionale impostazione individualistica: l'individuo cresce dentro il quadro ecclesiale. La revisione ha invece abbandonato la scelta originaria di parlare dello Spirito santo e della sua azione in particolare in relazione alla mistica. L'ultimo capitolo, il 15 (la vecchia IV parte) rispecchia la ripugnanza moderna verso le diverse "scuole di spiritualità" e la tendenza a unificare tutto sotto la categoria della "spiritualità ecclesiale" o "evangelica". Ma al tempo stesso i diversi stati di vita reclamano ciascuno la propria originalità⁹³.

⁹² F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 171-175.

⁹³ Cf F. RUIZ, «Temática de la Teología Espiritual», 198-201.

3.5. Alcune valutazioni

Il manuale di Ruiz offre attenzione ad una varietà sconfinata di temi, oltre a grande riserva di indicazioni bibliografiche e piste per approfondimenti. Il carmelitano spagnolo è evidentemente un autore molto preparato, con vaste conoscenze e una lunga esperienza; possiede il senso della storia e quindi della relatività dei fenomeni spirituali al tempo cui sono legati e insieme è capace di cogliere con sapienza la continuità essenziale per esempio dei diversi volti e immagini di Cristo nella storia della fede o delle diverse forme della spiritualità eucaristica.

La sua trattazione risulta però spesso verbosa, il suo fraseggiare è rapido, le affermazioni generalmente molto sicure, ma spesso assume più lo stile della riflessione che della trattazione rigorosa, e perciò essenziale, centrata sul nocciolo del problema. Uno stile fin troppo discorsivo, a volte al limite della chiacchierata: il testo andrebbe “asciugato” sensibilmente. Un esempio tipico è il cap. 4 sulla Chiesa: riflessioni piacevoli, pertinenti, ma sempre piuttosto generiche. Al contrario, ben fatto appare il cap. 10 sulla mistica, essenziale, preciso, esauriente, capace di focalizzare i termini delle questioni in gioco e di risolverle: apprezzabile è anzitutto la scelta di non lasciare l'espressione mistica della fede «isolata nella sua singolarità»⁹⁴, ma di integrarla pienamente nell'esperienza cristiana, preferendo in questo senso la dizione “esperienza cristiana mistica” (come determinazione particolare, ulteriore dell'esperienza cristiana) a quella consueta, “esperienza mistica cristiana”, che sembrerebbe alludere alla mistica come fenomeno comune e universale (e in quanto tale tutto da definire) specificato poi in senso cristiano⁹⁵.

Tra gli altri temi trattati con maggiore acume si possono segnalare quello delle mediazioni nella vita spirituale⁹⁶; il capitolo sulla preghiera⁹⁷, centrato sulla figura dell'orante più che sulla preghiera in generale, come realtà astratta dal cristiano che prega o come semplice tecnica di mediazione con il divino. E ancora, il tentativo di rivisitare i rapporti tra preghiera e apostolato, tra contemplazione e azione nella concreta esperienza cristiana, dopo secoli di incomprensioni e di inopportune contrapposizioni⁹⁸. “Controverso”, infine, potremmo defi-

⁹⁴ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 315.

⁹⁵ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 325.

⁹⁶ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 62-74.

⁹⁷ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 233-279.

⁹⁸ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, 302-313.

nire il cap. 13 dedicato all'ascesi, lucido nell'analisi storica e dell'attualità, ricco di provocazioni e intelligente nella critica, in affanno nella determinazione delle tanto invocate proposte concrete e creative per una rinnovata ascesi cristiana.

Qualche limite si nota anche nella traduzione, con evidenti spagnolismi che non sembrerebbe difficile evitare⁹⁹. La bibliografia è spesso datata, non sempre aggiornata¹⁰⁰. Uno dei pregi del testo è quello di individuare deformazioni, storture, ambiguità soprattutto attuali della fede cristiana e di denunciarle con efficacia, come nel cap. 4, che pone all'attenzione il problema serio del distacco tra "spiritualità popolare" e "spiritualità colta e ufficiale" della Chiesa; o come nel cap. 9 dedicato all'apostolato, quando l'autore rileva diverse figure distorte della fede e quindi della testimonianza cristiana, magari propagandate con molta retorica, ma che di fatto rendono la fede incomunicabile; o ancora nel cap. 11, riguardo alle reazioni alle novità del Vaticano II.

4. *La teologia spirituale*, Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000, Edizioni del Teresianum - Edizioni OCD, Roma 2001

Quasi un "manifesto" della teologia spirituale carmelitana contemporanea e in particolare della Pontificia Facoltà Teologica del *Teresianum* di Roma: al Congresso nella capitale sono intervenuti 40 autori, quasi tutti dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi, un quarto di essi docenti al *Teresianum*, la metà di nazionalità italiana o spagnola, e rappresentanti delle altre aree geografiche del mondo.

I 43 contributi sono suddivisi in cinque parti: 1. *La lunga storia della teologia spirituale*: suddivisione a tappe, particolare attenzione al XX secolo; 2. *Verso il rinnovamento della teologia spirituale*: statuto epistemologico della disciplina, manuali contemporanei, l'insegnamento della teologia spirituale negli Stati Uniti, in America Latina, India, Africa, Filippine; 3. *Principi fondamentali della teologia spirituale*: autonomia e interdisciplinarietà; rapporto della teologia

⁹⁹ Per esempio alle pp. 120-121: «alcuni vogliono vedere *alla* chiesa come...»; «si può criticare legittimamente *ai* cristiani...».

¹⁰⁰ Alcuni esempi: sulla nozione di "esperienza cristiana" in teologia e sulla più generica "fame di esperienza" si citano solo testi degli anni '70 (pp. 20; 319); la bibliografia sulla direzione spirituale comprende due testi degli anni '80 e il resto degli anni '60 e '70 (p. 484). Si veda anche la discussione su portata e significato della "crisi" postconciliare (pp. 380-382).

spirituale con le altre discipline teologiche¹⁰¹; l'esperienza, le fonti e il metodo; 4. *Struttura tematica della teologia spirituale*: la Trinità, l'uomo, mistica, preghiera, ascesi, crescita e accompagnamento spirituale; 5. *Il futuro della teologia spirituale: opera aperta e scienza viva dello Spirito*: pluralismo, ecumenismo, religioni e culture.

Il disegno complessivo è ampio e tendenzialmente esaustivo. Anche gli obiettivi del Congresso erano tutt'altro che modesti: «L'intento primo del Congresso è stato lo studio di ciò che è stata (passato), che è (presente) e sarà (futuro) tale disciplina teologica, dopo un secolo di ufficialità accademica (cf Motu proprio "Sacrorum Antistitum" di Pio X, del 1 novembre 1909)»¹⁰².

Tentiamo di raccogliere la grande mole di materiale offerta dall'incontro di Roma ordinandola attorno a tre "fuochi" principali che ci sembrano emergere con particolare urgenza.

4.1. Lo "status quaestionis" della teologia spirituale oggi: l'approccio pluralista

Sullo "statuto epistemologico" della teologia spirituale si sono confrontati al Congresso l'ottimismo di J.M. García¹⁰³ e lo scetticismo di A. Guerra¹⁰⁴. Sembra prevalere un approccio "pluralista": «Se ci chiediamo a che punto siamo oggi in teologia spirituale, forse si potrà rispondere: dipende dal punto in cui uno si colloca, poiché gli spazi sono molti»¹⁰⁵. L'esperto Federico Ruiz spiega: se all'inizio la va-

¹⁰¹ Non con le scienze umane, però, sorprendentemente, a parte gli accenni che ne fanno i singoli autori nell'ambito dei propri interventi.

¹⁰² *La teologia spirituale*, Presentazione, 9. In realtà, il Motu proprio "Sacrorum Antistitum" è del 1° settembre 1910.

¹⁰³ «Si deve ammettere che la teologia spirituale ha fatto, in questi ultimi anni, passi da gigante nel tentativo di definire la propria identità» (J.M. GARCÍA, «La teologia spirituale oggi. Verso una descrizione del suo statuto epistemologico», in *La teologia spirituale*, 205-238: 205).

¹⁰⁴ «Non è prevedibile, al momento, che un buon numero di spirituali, dell'una o dell'altra corrente, spendano il loro tempo [...] a domandarsi che cos'è la Teologia spirituale e come si dovrà descrivere e insegnare. Lo faranno come possono» (A. GUERRA, «Proceso histórico en la formación de la Teología Espiritual», in *La teologia spirituale*, 23-68: 67-68). Lo stesso autore osserva che l'apporto del Magistero recente della Chiesa in ordine alla chiarificazione dello *status* della teologia spirituale nel panorama teologico è scarsamente significativo (*ivi*, 59-60). L'opinione è condivisa da D. DE PABLO MAROTO, «Evolución de la Teología Espiritual. Siglo XX. De la Teología ascética y mística a la Teología Espiritual», in *La teologia spirituale*, 113-140: 118-123.

¹⁰⁵ A. GUERRA, «Proceso histórico», 65.

rietà delle spiritualità dipendeva dai diversi stati di vita, in seguito è stata determinata dalle diverse scuole teologiche, poi dai diversi istituti religiosi, oggi dalle diverse culture, tradizioni, urgenze sociali¹⁰⁶.

Diventa quindi interessante rilevare le diverse accentuazioni operate dagli autori provenienti da differenti contesti geografici e quindi sociali e religiosi. L'ambito latinoamericano insiste sulla *prospettiva della liberazione*, sulle ingiustizie sociali, sulle strutture politico-economiche oppressive, sulla povertà sociale intesa come principio ermeneutico della Scrittura e della storia della salvezza, sull'azione nel mondo e la solidarietà. A. Guerra, da Santo Domingo, rilegge non solo la tradizione dionisiana ma la stessa spiritualità monastica ponendo l'accento sul limite dello spiritualismo, della "dematerializzazione" e sulla scarsa coscienza sociale¹⁰⁷. Il messicano J. Miranda Martín osserva come in America Latina è stata la teologia della liberazione a valorizzare la prospettiva della spiritualità, constatata l'insufficienza della teologia dogmatica ad interpretare e ad incidere sulla situazione sociale¹⁰⁸.

La testimonianza dal mondo nordamericano propone invece uno "studio della spiritualità", che amplia notevolmente il materiale di lavoro della vecchia "teologia spirituale", fino a venire a coincidere praticamente con la *religione* o il *religioso* in quanto tale¹⁰⁹.

La riflessione indiana propone la centralità del problema della sofferenza e del male, particolarmente avvertiti nell'induismo, e il cammino della conoscenza e della contemplazione, che unisce pienamente a Dio nel perfetto amore e apre al servizio del prossimo¹¹⁰.

Il contesto africano, infine, testimonia la permanente sussistenza, anche tra le comunità cristiane, della religione tradizionale, con le

¹⁰⁶ F. RUIZ, «Funciones y dinámica de la Teología Espiritual», in *La teologia spirituale*, 657-694: 689.

¹⁰⁷ A. GUERRA, «Proceso histórico», 31-39; 42-49. In questa critica sono coinvolti anche i mistici del *siglo de oro* spagnolo. Frequentemente negli intervenuti al Congresso è la critica agli aspetti meno convincenti della spiritualità tradizionale; si veda per esempio B. Secondin: «l'enfasi sulla separatezza, la verticalità esasperata, la miniaturizzazione del vissuto cristiano, le dimore dell'anima puramente estranee alla storia e ai suoi ritmi culturali» («Teologia spirituale e culture», in *La teologia spirituale*, 901-911: 908).

¹⁰⁸ J. MIRANDA MARTÍN - P. SCIADINI, «La enseñanza de la Teología Espiritual en Latinoamérica», in *La teologia spirituale*, 331-356: 331-335.

¹⁰⁹ S. PAYNE, «The Teaching of Spiritual Theology in the United States of America», in *La teologia spirituale*, 319-329: 325-326.

¹¹⁰ G. D'SOUZA, «Spiritual Theology in Indian Thought», in *La teologia spirituale*, 357-379. Forse c'è un po' di ingenuità quando si parla di "teologia spirituale induista", che di fatto viene considerata equivalente alla "teologia" in generale e alla stessa "filosofia".

sue caratteristiche: forte senso vitale, potenza della parola, le molteplici mediazioni (cosmo, antenati ecc.), l'accento sull'aspetto comunitario, a volte a detrimento delle individualità e dell'interiorità, i problemi della pace, della povertà, della partecipazione a tutti i livelli¹¹¹.

4.2. Il "ritorno" della mistica

La rassegna, curata da S. Ros García, di 35 definizioni di "teologia spirituale", offerte dagli studiosi dal 1920 ad oggi, fa emergere queste costanti: nel *preconcilio* (1920-1960) si insiste sul fine della vita cristiana, cioè la *perfezione*; nel *postconcilio* (1960-1980) l'attenzione si focalizza sul rapporto tra l'"oggettivo" della fede e la sua risonanza nel soggetto: l'*esperienza* è posta al centro, mentre attirano maggior interesse il tema ecclesiale e il rapporto della spiritualità con la psicologia; infine, nelle *nuove impostazioni* (1980-2000) viene posto un maggiore accento sulla *pneumatologia* e in generale sul carattere trinitario dell'esperienza cristiana, mentre si fa strada con forza il tema della *interdisciplinarietà*¹¹².

Al dibattito del Congresso di Roma, tuttavia, si affaccia sorprendentemente un dato che questo sguardo generale non registra: potremmo chiamarlo il "ritorno della mistica". Lo sforzo di Ciro García di immaginare un "progetto di teologia spirituale", dopo l'ormai più che trentennale lavoro di ricostruzione della storia recente della disciplina consacrato in un testo molto recente¹¹³, non pare concludere a esiti altrettanto brillanti. È significativo tuttavia il recupero della "teologia mistica" come «formalità o angolo visuale» di tutto lo sviluppo della teologia spirituale e quindi con accentuato carattere mistagogico, come *introduzione all'esperienza del mistero*¹¹⁴. La proposta di recuperare i grandi misteri della fede cristiana (la rivelazione, la cristologia, la pneumatologia, l'ecclesiologia...) come fonda-

¹¹¹ A.M.Z. IGIRUKWAYO, «L'enseignement de la théologie spirituelle en Afrique», in *La teologia spirituale*, 381-444.

¹¹² S. ROS GARCÍA, «Definiciones de la Teología Espiritual en el siglo XX», in *La teologia spirituale*, 303-317.

¹¹³ Ci riferiamo a C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*: l'ultimo capitolo di questo testo – pp. 337-372 – è una ripresa e ampliamento del contributo proposto al Congresso di Roma del 2000. Rimandiamo al par. II.6 del presente studio per un'esposizione più distesa dell'opera.

¹¹⁴ C. GARCÍA, «La Teología Espiritual: autonomía e interdisciplinarietà», in *La teologia spirituale*, 459-487: 479-480.

mento e fonte della vita spirituale è interessante¹¹⁵, ma suscita diverse perplessità: la teologia spirituale sembrerebbe qui individuata nella sua fisionomia semplicemente per determinazione di un materiale ben preciso, non nel suo innesto coerente con l'esercizio della teologia in quanto tale. Anche T. Alvarez sostiene che la teologia deve essere ripensata a partire dal fatto mistico e il mistico è in posizione privilegiata per svolgere quella *funzione mistagogica* che è essenziale per una teologia spirituale che non voglia essere anemica o meramente informativa¹¹⁶.

Il rischio che vediamo è che questa sottolineatura dello "specifico mistico" del sapere della fede accentui l'isolamento di esso e alla fine una reale incomunicabilità: esso rimarrebbe sì costantemente all'attenzione della cultura "profana"¹¹⁷, ma come *fatto culturale*, appunto, o come "curiosità antropologica". Il fatto mistico, infatti, è muto, o è facilmente equivocabile al di fuori della sua "omogeneità" con il fatto cristiano in quanto tale, cioè con la rivelazione storica in Gesù Cristo, e quindi al di fuori, o non rapportato esplicitamente con il contesto ecclesiale.

Una simile precisazione trova conforto nella riflessione di J. Castellano Cervera¹¹⁸, il quale da una parte richiama il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 2014), che parla di una *mistica sacramentale*, in virtù della quale ogni cristiano è chiamato all'unione intima con Dio, e dall'altra parte illustra con sapienza il ministero dei mistici "propriamente detti" nella Chiesa: «I mistici sono testimoni, prima di tutto, all'interno della Chiesa»; essi richiamano il primato assoluto di Dio e la "misura alta" della vita cristiana e, mentre restano innamo-

¹¹⁵ Il materiale adatto a sostanziare questo progetto di teologia spirituale imperniata sulla mistica lo offrirebbero, scrive García, gli scritti dei tre grandi mistici carmelitani: Teresa di Gesù, Giovanni della Croce, Teresa di Gesù Bambino («La Teología Espiritual: autonomía e interdisciplinariedad», 487).

¹¹⁶ T. ALVAREZ, «Mistica y mistagogía», in *La teologia spirituale*, 735-743: 737-739. Del resto, osserva Alvarez, la mistagogia è nata nei primi secoli cristiani proprio a partire dalla consapevolezza della «differenza che esiste fra la trasmissione del sapere profano (*sofia, filosofia, pedagogia*) e la trasmissione del sapere cristiano, come esperienza di Cristo» («Mistica y mistagogía», 736).

¹¹⁷ Alla mistica, osserva giustamente Alvarez, si dà nella cultura attuale un ascolto che non si concede al pensiero teologico («Mistica y mistagogía», 742-743).

¹¹⁸ J. CASTELLANO CERVERA, «La Teologia Spirituale nella Chiesa e nel mondo di oggi», in *La teologia spirituale*, 858-869. L'autore spagnolo spezza una lancia in favore dei mistici, segnalando che le uniche tre donne dottori della Chiesa sono tre grandi mistiche (Teresa di Gesù, Caterina da Siena, Teresa di Gesù Bambino), e che tre mistiche sono state recentemente, da Giovanni Paolo II, proclamate compatriote d'Europa: ancora Caterina e poi Brigida e Teresa Benedetta della Croce.

rati delle necessarie mediazioni, contestano il loro indurimento, che non lascia più trasparire il Dio vivente¹¹⁹.

4.3. Il tema dell'esperienza e l'affermarsi della mistagogia

La rivalorizzazione della mistica appare dunque convincente alla condizione indicata da Castellano e in vista di due approfondimenti tra loro collegati. Il primo riguarda la messa a fuoco della portata e dello sviluppo del tema dell'*esperienza*. Secondo J.M. García esso rappresenta il «punto di convergenza» della attuale riflessione teologico-spirituale¹²⁰. Ma nella proposta del salesiano spagnolo non vi è alcuna sostanziale novità rispetto alle riflessioni di G. Moioli cui egli si ispira con tutta evidenza¹²¹. Più acuta l'analisi dell'*esperienza* da parte di S. Guerra¹²², secondo il quale essa non sarà semplicemente esperienza di ciò che dice la teologia intellettuale: anzi, le esperienze dei santi e dei mistici spingeranno a ripensare e a reinterpretare le stesse formulazioni teologico-dogmatiche in un nuovo linguaggio meno schiavo della logica aristotelica. Sulla stessa linea, M. Herráiz García, nel suo contributo sulla preghiera, riporta un'affermazione di U. Eibach, secondo il quale «l'*orazione* è l'origine e la norma della dottrina cristiana su Dio, la regola dell'*orazione* è la regola della fe-

¹¹⁹ J. CASTELLANO CERVERA, «La Teologia Spirituale nella Chiesa e nel mondo di oggi», 866.

¹²⁰ J.M. GARCÍA, «La teologia spirituale oggi», 206.

¹²¹ Anzi, nel momento in cui cita esplicitamente il pensiero e riprende fedelmente il linguaggio del teologo milanese, García introduce alcuni elementi, forse alcune «sviste», che ne travisano il senso. Per esempio, là dove il «*sapere* cristiano» è ricondotto al versante conoscitivo (mentre Moioli ne ritrovava l'estensione anche affettiva del significato patristico-monastico) (J.M. GARCÍA, «La teologia spirituale oggi», 232-233); oppure quando afferma che «l'esperienza spirituale contribuisce non tanto ad incrementare il contenuto del sapere teologico, ma a penetrare nella realtà del Mistero di salvezza, ricavandone un *gusto* interiore» (*ivi*, 237), tesi che almeno nella sua formulazione forse poco felice contraddice palesemente il pensiero di Moioli, il quale riteneva che la riflessione teologica sull'esperienza cristiana completasse l'intelligenza della fede e del mistero cristiano stesso.

¹²² S. GUERRA, «El misterio trinitario», in *La teologia spirituale*, 695-712: 697-698. Questo interessantissimo e stimolante contributo spinge a pensare che la «spiritualità» ha tutto da guadagnare a concepirsi come accoglienza cordiale dell'infinitamente ricco mistero trinitario, piuttosto che come semplice emergenza di un valore antropologico. Sulla linea di un ritrovamento della centralità del mistero trinitario nella spiritualità cristiana anche J. CASTELLANO CERVERA («La Teologia Spirituale nella Chiesa e nel mondo di oggi», 828-832).

de [...]. La teologia è precisione concettuale del linguaggio della preghiera»¹²³.

L'idea che viene avanti, in sintesi, sembra quella di ridare all'esperienza della fede un effettivo primato sulla formulazione concettuale della teologia. Si tratta, a nostro parere, di una pista feconda benché non priva di insidie; su di essa torneremo nelle osservazioni conclusive del nostro studio.

La seconda direttrice suggerita dal recupero della mistica operato dagli autori carmelitani concerne l'aspetto *mistagogico* della teologia spirituale, che già abbiamo visto emergere dagli altri testi considerati in questo studio¹²⁴.

Un primo versante di questa attenzione mistagogica è la diffusa premura per una teologia spirituale che non sia semplicemente aganciata ad un'idea "scientifica" di sapere, intesa come intellettualismo, astrattezza, o mero approccio discorsivo. Si vuole una teologia spirituale "sapienziale", nella quale «si armonizza la razionalità con il simbolismo, la logica deduttiva con la sapienza intuitiva»¹²⁵; una teologia "di stile orientale", che è accoglienza di Dio con l'*intellectus amoris*, che abbia una vocazione unificante, che non si rassegni alle dicotomie e alle opposizioni: teologia ed esperienza, oggettivo-soggettivo, personale-comunitario, azione-contemplazione, amore di Dio e amore del prossimo...¹²⁶ Sul versante della prassi, una teologia spirituale propriamente mistagogica ha una valenza evangelizzatrice, si assume il compito di orientare il discernimento spirituale e di suscitare l'incontro personale con Cristo¹²⁷. Castellano propone anche di rivalutare le vie classiche dell'esperienza cristiana (preghiera, ascesi, carità...), insieme integrando e valorizzando i *luoghi autentici del vissuto cristiano*: lavoro, famiglia, impegno nel mondo, cultura, arte...¹²⁸, le "nuove sorgenti di pensiero e di vita" e i nuovi luo-

¹²³ M. HERRÁIZ GARCÍA, «Oración – Contemplación», in *La teologia spirituale*, 745-769: 748.

¹²⁴ Al Congresso OCD, oltre che sulla mistagogia, l'insistenza, in particolare dei latinoamericani, è stata sulla *pastorale della spiritualità*, intesa come l'azione ecclesiale concreta corrispondente alla teologia spirituale, la promozione pratica della vita spirituale: si vedano tra gli altri R. CHECA, «Teología Espiritual y Teología Pastoral», in *La teologia spirituale*, 563-592, in particolare 574-583; F. RUIZ, «Funciones y dinámica de la Teología Espiritual», in particolare 669-675.

¹²⁵ J. CASTELLANO CERVERA, «La Teologia Spirituale nella Chiesa e nel mondo di oggi», 817.

¹²⁶ J. CASTELLANO CERVERA, «La Teologia Spirituale», 821-824.

¹²⁷ J. CASTELLANO CERVERA, «La Teologia Spirituale», 818-821.

¹²⁸ J. CASTELLANO CERVERA, «La Teologia Spirituale», 826-827.

ghi della spiritualità: le nuove culture¹²⁹, le donne, i giovani, i poveri, i nuovi movimenti ecclesiali, le nuove esperienze ecclesiali¹³⁰.

Resta una perplessità, sulla quale intendiamo tornare nelle nostre osservazioni conclusive. A. Guerra osserva come in alcuni centri accademici si stia passando dalla “sistemica” alla “tematica”: la sistematica della spiritualità è rimpiazzata da corsi di spiritualità “speciale” (laicale, sacerdotale, del lavoro...) ¹³¹. Dal canto suo, D. De Pablo Maroto prevede che il futuro vedrà una diffusione di testi di “spiritualità di situazione e di circostanze”, che tengono conto non solo della condizione del soggetto ma anche dell’ambiente pluralista in cui si può trovare¹³². Ci chiediamo, in termini generali, se la valorizzazione del mistagogico, del pedagogico, del pastorale non debba guardarsi dal risultare una penalizzazione del sistematico, del sintetico, del fondativo.

5. M. DOWNEY (ed.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, edizione italiana a cura di L. Borriello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003¹³³

5.1. La spiritualità cattolica negli Stati Uniti d’America: influssi teologici e figure spirituali significative

Oltre 150 autori provenienti da svariate aree culturali e teologiche, per complessive 300 voci: questi i numeri principali del *New Dictionary of Catholic Spirituality*, pubblicato nel 1993, espressione sufficientemente eloquente della *spiritualità americana contemporanea*. Tra i caratteri generali comuni a tale spiritualità, possiamo individuare, secondo le parole di L. Borriello, autore della Presentazione dell’edizione italiana, «una certa diffidenza nei confronti della speculazione astratta derivante dal temperamento anglosassone,

¹²⁹ Su questo insiste molto B. Secondin, richiamando la lezione ancora poco conosciuta di M. de Certeau: «La spiritualità [...] ancora oggi ha qualche scrupolo a fare questo esodo dal suo splendido isolamento verso una seria relazione di accoglienza, di discernimento, di fermento, di provocazione creativa nei riguardi dei contesti culturali in cui sono vissuti o in cui vivono gli “spirituali”» (B. SECONDIN, «Teologia spirituale e culture» 902).

¹³⁰ Cf J. CASTELLANO CERVERA, «La Teologia Spirituale», 840-843.

¹³¹ A. GUERRA, «Proceso histórico», 58-62.

¹³² D. DE PABLO MAROTO, «Evolución de la Teología Espiritual», 139.

¹³³ Orig. americano: M. DOWNEY (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Michael Glazier Book, Collegeville (Mi) 1993.

pragmatista e individualista, incarnato in un contesto socio-culturale complesso e multietnico, quindi con una forte tendenza a cogliere ed assumere in sé le realtà emergenti della vita quotidiana dei singoli individui. Inoltre, la spiritualità americana si presenta come un amalgama di elementi importati dall'Europa ben mescolati con elementi nativi del quadro religioso-storico-culturale degli Stati Uniti¹³⁴. Dal “vecchio continente” vengono in particolare l'attenzione alla dimensione “secolare” (secondo la linea promossa da D. Bonhoeffer), in vista di una “santità mondana”, e il concetto di “mistica nel quotidiano”, proveniente da K. Rahner, a sua volta introdotto negli USA dal suo allievo D.H. Egan.

La teologia di Rahner ha offerto una solida base teologica per una spiritualità dell'incarnazione, adottata da molti cattolici americani desiderosi di trovare Dio e vivere la loro fede nelle attività ordinarie e dentro lo stress e le pressioni della vita quotidiana nel mondo. Al fondo, sta la convinzione che tutta la storia umana e tutte le dimensioni dell'esistenza sono avvolte dalla grazia increata che è l'autocomunicazione di Dio, e quindi tutte le cose potenzialmente rivelano la presenza e la chiamata di Dio¹³⁵.

Tra gli autori “locali”, enorme è l'influenza di T. Merton: «egli ha veramente vissuto le tensioni che oggi continuano a sfidarci»¹³⁶. Si

¹³⁴ L. BORRIELLO, *Presentazione*, in *Nuovo dizionario di spiritualità* (d'ora in poi: *NDCS*), 5-22: 18. Per una panoramica completa delle tendenze più avanzate non solo della spiritualità americana vissuta ma del suo studio scientifico, si può consultare una recentissima miscellanea: E. A. DREYER - M.S. BURROWS (edd.), *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 2005. Si tratta di 25 saggi già pubblicati in *Christian Spirituality Bulletin* tra il 1993 e il 2000 e in *Spiritus. A Journal of Christian Spirituality* tra il 2001 e il 2004. Vi sono contributi di S.M. Schneiders, B. McGinn, W.H. Principe. Articolato in 5 parti, il testo affronta le questioni dello studio accademico della spiritualità e la sua ricaduta pratico-terapeutica, oltre ad un'attenzione particolare al suo versante estetico, cioè ai rapporti tra spiritualità e arti.

¹³⁵ Si veda, per la ricostruzione dell'influsso di Rahner e degli autori citati in seguito, la voce «Spiritualità contemporanea», a cura di J.J. BACIK, in *NDCS* 777-792: 787-788. Il contributo, avverte lo stesso autore, è di fatto un'esposizione degli «orientamenti della spiritualità cattolica negli Stati Uniti dal Concilio Vaticano II in poi» (777). Probabilmente anche da questa matrice viene la valorizzazione dell'antropologico in quanto tale che caratterizza gli autori spirituali americani: o forse meglio, la teologia di Rahner ha avuto successo a partire da quell'impostazione, che l'ha sentita come prossima a sé. Altri influssi teologici sulla spiritualità cattolica negli Stati Uniti provengono anzitutto da B. Lonergan, ma anche da P. Teilhard de Chardin e, più indirettamente, da H.U. von Balthasar.

¹³⁶ J.J. BACIK, «Spiritualità contemporanea», 784.

tratta delle tensioni tra preghiera e azione, contemplazione e ricerca della giustizia, cura per la natura e uso della tecnologia, ricerca personale del Dio cristiano e dialogo con le altre tradizioni religiose. Secondo J.J. Bacik, Merton affascina «non perché egli ha offerto risposte chiare a tutte queste domande, ma perché ha descritto le domande molto accuratamente, ha rifiutato risposte facili e ha offerto intuizioni utili, ha vissuto le tensioni con grande coraggio e tenuta viva la speranza che Dio è presente nella ricerca»¹³⁷. Convertitosi nel 1938, ha imparato la teologia neotomista, in seguito ne ha verificato l'inadeguatezza, non trovando mai un altro sistema teologico in cui potesse identificarsi pienamente, ma sempre cercando una prospettiva più comprensiva per le sue crescenti e diversificate esperienze spirituali. Queste ultime hanno dunque costituito per lui uno stimolo e un'esigenza di ricercare una teologia o un sistema di pensiero straordinariamente aperti, capaci di darne ragione: si noterà l'influsso di questa vicenda spirituale sull'impostazione del problema della spiritualità da parte del mondo accademico statunitense. Merton ha fatto scoprire agli americani Origene, Eckhart, Giovanni della Croce, sempre parlando di una preghiera che deve sfociare nell'interesse attivo per chi soffre ed è oppresso.

Anche due donne hanno segnato in diverse maniere la spiritualità contemporanea americana: anzitutto Dorothy Day (1897-1980), giornalista, impegnata nei problemi dei lavoratori e per la pace, ha proposto una spiritualità centrata sugli atti concreti della carità cristiana, rappresentando al meglio «l'ideale cristiano dell'amore nell'azione – un amore impegnato, pieno di compassione, indulgente, coraggioso e concreto per gli esseri umani che sono nel bisogno»¹³⁸. L'anglicana Evelyn Underhill ha invece dischiuso agli americani la problematica dell'esperienza mistica¹³⁹.

Infine, non vanno dimenticati gli apporti di correnti e figure spirituali che hanno alimentato l'esperienza spirituale di gruppi o etnie tradizionalmente «marginali» o in vario modo discriminate nella società americana e desiderose di un riscatto e di una giusta valorizzazione: dalla teologia della liberazione a Martin Luther King, a personaggi come Rosemary Radford Ruether che hanno promosso una spiritualità «al femminile», sottolineando il linguaggio e i rapporti affettivi e una valutazione positiva della corporeità.

¹³⁷ J.J. BACIK, «Spiritualità contemporanea», 783.

¹³⁸ J.J. BACIK, «Spiritualità contemporanea», 785-786.

¹³⁹ Si veda l'analisi di E. Glenn Hinson, riportata da L. Borriello (*Presentazione*, 19).

Fin qui ciò che gli stessi autori statunitensi testimoniano. La lettura trasversale del *Dizionario* conferma questi dati: tra gli autori contemporanei più citati emerge su tutti K. Rahner, seguito da B. Lonergan e T. Merton. Ma sono anche presenti, ampiamente, le *auctoritates* di sempre della spiritualità cristiana: Agostino e i Padri (greco in particolare), Tommaso d'Aquino, Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce.

5.2. I contenuti: tradizione e contemporaneità

Quanto ai contenuti, il *Nuovo Dizionario di Spiritualità* è organizzato secondo dieci grandi tematiche¹⁴⁰: *a.* i *misteri cristiani* (i “fondamenti della spiritualità”); *b.* la *persona umana*; *c.* la *vita morale*; *d.* la *persona in rapporto col mondo* (realtà ecclesiali e socio-politiche); *e.* *crescita e sviluppo della vita spirituale*; *f.* la *preghiera*; *g.* *Liturgia e devozione*; *h.* la *disciplina* (come necessità perché la vita cristiana diventi adulta); *i.* la *storia della spiritualità cristiana*; *l.* *tipi e scuole di spiritualità*.

Ad un livello più analitico, nell'ambito della *vita morale* virtù e atteggiamenti classici (“accidia”, “*apatheia*”, “compunzione”, “umiltà”) si alternano a situazioni personali elaborate dalla psicologia e sociologia moderne (“confronto e protesta”, “dipendenza”) e a problematiche tipiche del contesto sociale contemporaneo (“divorzio e nuovo matrimonio”, “droghe”, “single”, “genitore single”). Nel *rapporto col mondo*, sono ricompresi temi particolarmente vivi nella sensibilità contemporanea: “ambiente”, “coscienza ecologica”, “consumismo”, “dialogo interreligioso”, “occultismo”, “tecnologia”. Nell'ambito dello *sviluppo nella vita spirituale*, compaiono temi decisamente classici: “combattimento spirituale”, “discernimento degli spiriti”, “notte oscura”, “stimate”, le “tre vie” classiche, e la trattazione è in genere di tipo storico, senza particolari tentativi di rilettura alla luce per esempio della psicologia moderna, che risulta stranamente assente da questo capitolo. Lo stesso si può dire degli ambiti della *preghiera* e della *disciplina*; quest'ultimo contiene in sostanza temi ascetici: “astinenza”, “mortificazione”, “silenzio”, insieme a “celibato” e “verginità” (collocazione abbastanza dubbia, a nostro parere).

¹⁴⁰ *NDCS, Indice topico*, 1035-1044. Nel dizionario le voci compaiono tutte in rigoroso ordine alfabetico, senza distinzioni di categorie.

È probabilmente nell'ambito dei *Tipi e scuole di spiritualità* che emergono le maggiori novità dell'*NDCS*: basti pensare alle voci "spiritualità afro-americana", "spiritualità americana indigena", "spiritualità del New Age", "spiritualità femminista"¹⁴¹, "spiritualità al maschile", "spiritualità olistica", oltre alle diverse voci dedicate alla spiritualità dei grandi ordini religiosi occidentali.

Nel complesso, il *Dizionario* accosta temi del tutto tradizionali, di cui viene descritto lo sviluppo storico, e voci corrispondenti alla sensibilità contemporanea, in un amalgama che non appare del tutto convincente, in quanto le due prospettive non appaiono ben armonizzate, ma perlopiù semplicemente giustapposte. La concisione delle voci spesso non si accompagna a densità di pensiero; alcune trattazioni sono decisamente deludenti, poco convincenti nella loro assertività, poco stimolanti in virtù di una scarsa problematicità¹⁴².

L'interesse per il dato della tradizione corrisponde a quella "fiducia nelle fonti classiche per rispondere ai problemi attuali" che secondo un altro autore statunitense, J. Wolski Conn, è uno degli orientamenti caratteristici degli studi recenti delle spiritualità¹⁴³. Molto forte è l'attenzione alla storia; originale e sintomatico del clima spirituale americano è il rilievo dato alle diverse "spiritualità etniche" o "di genere". Grande attenzione è data al Concilio Vaticano II. È da notare, infine, la prospettiva interdisciplinare dell'opera: l'apertura a problematiche sociali attuali e l'attenzione alle nuove e diverse forme di povertà presenti in America fanno emergere una "spiritualità di servizio", prevalentemente pastorale, come si legge espressamente nella Prefazione all'edizione in lingua inglese.

5.3. Una voce paradigmatica

Un'opera, dunque, per certi versi insoddisfacente perché incerta, multiforme, dal volto indeterminato, forse inevitabilmente condannata ad una alquale genericità e superficialità per poter tenere aperti tutti i discorsi, nondimeno onesta nel dar voce a tante espressioni del "fenomeno spirituale", forse in attesa di ulteriori chiarificazioni. Almeno, quest'ultima valutazione se la guadagna sicuramente la vo-

¹⁴¹ La voce è curata da S. Schneiders.

¹⁴² Alcuni esempi: le voci "astinenza", "celibato" (andrebbe letta insieme alla voce "single", interessante ma non priva di ambiguità), "consacrazione", "droghe", "esame di coscienza", "lectio divina", "solidarietà", "tentazione", "vocazione".

¹⁴³ Citato in W.H. PRINCIPE, «Spiritualità cristiana», in *NDCS*, 792-799:795.

ce «Spiritualità cristiana», una delle più significative e paradigmatiche del volume, redatta da W.H. Principe. Si tratta di una panoramica dell'attuale situazione degli studi di spiritualità, con riferimento privilegiato all'ambito nordamericano.

Dopo aver osservato che la spiritualità cristiana, oltre ad avere una dimensione ecumenica, non può non tener conto anche delle spiritualità delle diverse tradizioni religiose, l'autore rileva l'attuale esistenza, a livello accademico, di due fondamentali tipi di approccio al fatto della spiritualità. Vi è quello degli studi religiosi laici, che deve essere guardato con interesse ma anche con il legittimo sospetto che, soprattutto quando essi pretendono l'oggettività totale, operino in realtà una riduzione del fenomeno spirituale¹⁴⁴. L'altro approccio è quello di coloro che «lavorano all'interno di un impegno di fede cristiana»: tra di essi, riconosce Principe, «i rapporti tra lo studio della spiritualità e la teologia sono ancora oggetto di discussione»¹⁴⁵. La discussione concerne questioni di metodo, se cioè la teologia debba «dominare» lo studio della spiritualità oppure debba usare anche tutte le risorse delle scienze umane, in un dialogo multidisciplinare, o se addirittura la spiritualità non debba concepirsi come disciplina autonoma, non più vincolata alla teologia. Ma è anche una questione di oggetto dello studio: per molti autori, si deve annoverare tra i dati della spiritualità come scienza «non solo la Parola di Dio rivelata come sviluppata nella tradizione autentica, ma anche l'ampio raggio dell'esperienza umana, storica e specialmente contemporanea»¹⁴⁶.

Principe conduce l'esposizione con molta precisione e con la preoccupazione di evitare equivoci terminologici. Osserva perciò che la nozione di teologia cui fa riferimento una delle esponenti più autorevoli della spiritualità come disciplina distinta, Sandra Schneiders, corrisponde ad una realtà che molti teologi oggi hanno superato. Quello che la Schneiders dice della spiritualità come scienza autonoma (carattere interdisciplinare, stile partecipativo, cioè di coinvolgimento dello studioso in ciò che tratta, approccio critico-descrittivo) dovrebbe appartenere e di fatto già appartiene in molti casi al metodo teologico in quanto tale. L'originalità della proposta della Schneiders, in ordine all'identificazione dello «specifico» dello studio della spiritualità, emerge secondo Principe dalla descrizione della

¹⁴⁴ W.H. PRINCIPE, «Spiritualità cristiana», 796.

¹⁴⁵ *Ivi.*

¹⁴⁶ *Ivi.*

pratica di questo studio, inteso in tre fasi: descrizione, analisi e critica, sintesi costruttiva in vista di un'appropriazione personale e dell'abilitazione a promuovere la vita spirituale di altri.

Ma qui l'autore affonda la sua critica più sostanziosa alla proposta della religiosa docente alla St. John's University (New York): l'applicazione della teoria ermeneutica come criterio ultimo di giudizio del fenomeno spirituale. Almeno a riguardo della spiritualità cristiana, Principe si domanda come essa «possa essere giudicata su basi diverse da quelle di una teologia cristiana ampiamente concepita». Non accade forse che in questo modo si conduce alla fine «la spiritualità così concepita e praticata ad usare il metodo degli studi secolari religiosi?». Inoltre, osserva ancora il religioso basiliano dell'Institute of Mediaeval Studies di Toronto, l'approccio multidisciplinare degli studi di spiritualità dovrà essere molto avveduto e l'integrazione delle varie discipline più difficile di quanto non sembri pensare la Schneiders, in virtù del pluralismo delle psicologie e delle ermeneutiche e della mancanza di uniformità in uno qualsiasi degli interlocutori del dialogo¹⁴⁷.

Infine, l'ultimo rilievo critico mosso da Principe concerne il rischio concreto che i molti programmi di studio pratici e brevi effettuati nelle facoltà o nei dipartimenti di spiritualità del Nordamerica formino degli «assistenti» o guide spirituali non adeguatamente preparate e competenti nel loro compito, proprio a causa della insufficiente preparazione teologica nei misteri principali della fede e nei principi della morale cristiana¹⁴⁸.

Lo studio della spiritualità e il servizio pastorale per la crescita spirituale non potranno comunque non tener conto della sempre più ricca diffusione e varietà di esperienze spirituali tese a vivere il Vangelo, in virtù della inculturazione di esso in contesti differenti, che produce «una cattolicità dell'esperienza spirituale... all'interno di un'unità cristiana fondamentale di fede»¹⁴⁹.

6. C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2002

Il volume di Ciro García è la seconda edizione del fortunato *Corrientes nuevas de teología espiritual* (1971), riveduta e ampliata con l'aggiunta di due nuovi capitoli, il sesto sulla *spiritualità del*

¹⁴⁷ W.H. PRINCIPE, «Spiritualità cristiana», 798, anche per le precedenti citazioni.

¹⁴⁸ W.H. PRINCIPE, «Spiritualità cristiana», 798-799.

¹⁴⁹ W.H. PRINCIPE, «Spiritualità cristiana», 799.

Concilio Vaticano II e il settimo sui *nuovi orientamenti della teologia spirituale*.

Della parabola storica della teologia spirituale nel XX secolo, dal sorgere del “movimento mistico” al dibattito sulla natura della nuova disciplina, che nell’assumere il nuovo nome definisce i suoi contorni nel confronto con le altre discipline teologiche, si è già scritto molto. La ricostruzione di García rimane a tutt’oggi una delle più lucide e complete. La nostra attenzione si concentra qui sul sesto capitolo¹⁵⁰, in quanto il settimo costituisce una panoramica storica che arriva sino alle soglie del XXI secolo, non ricomprendendo i testi recensiti in questo studio e concludendo con una bozza di “progetto di teologia spirituale” cui abbiamo già accennato parlando del Congresso romano dei Carmelitani Scalzi¹⁵¹.

In effetti, ci sembra che uno dei meriti maggiori di quest’opera sia proprio quello di aver focalizzato la “spiritualità del Concilio Vaticano II”, che un po’ tutti danno come presupposta negli sviluppi più recenti della spiritualità cattolica senza però mai metterla esplicitamente a tema.

Il testo di García è impostato attorno alla dialettica fra *teologia spirituale* e *correnti contemporanee di spiritualità*, che alimentano e attualizzano continuamente la prima e da essa sono valorizzate e sistematizzate¹⁵². Per *correnti di spiritualità* l’autore intende le diverse forme con cui si comprende e si vive il Vangelo nei diversi contesti culturali; in questo senso, esiste un’ampia e trasversale corrente rinnovatrice che caratterizza la spiritualità contemporanea ed è figlia del rinnovamento suscitato dal Vaticano II¹⁵³.

Per sé, il Concilio non parla della teologia spirituale né della spiritualità in quanto tale, ma richiama sovente la realtà della vita spirituale nella Chiesa. L’assise vaticana non enuclea nuovi *temi di spiritualità*, che rimangono quindi quelli classici (vocazione alla comunione con Dio, conversione, le virtù teologali, la prospettiva escatologica...), così come i *mezzi tradizionali della perfezione cristiana* (preghiera personale, direzione spirituale, penitenza...), ma riformula questo materiale dentro le nuove prospettive teologiche e antropologiche e dentro il nuovo sentire ecclesiale. La spiritualità conciliare, secondo García, emerge anzitutto dalle quattro Costituzioni: es-

¹⁵⁰ C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 289-336.

¹⁵¹ Cf par. II.4.2.

¹⁵² C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, *Introducción*, 5-11.

¹⁵³ C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, *Introducción*, 6-7.

sa ha la liturgia come fonte e culmine (*Sacrosanctum Concilium*), si alimenta costantemente della parola di Dio (*Dei Verbum*), è ecclesiale e pertanto comunitaria e missionaria (*Lumen Gentium*), è aperta al mondo e alla storia (*Gaudium et Spes*)¹⁵⁴.

Con qualche ripetizione, passando dalla rilettura magisteriale del Concilio operata nel Sinodo straordinario del 1985, a vent'anni dalla sua celebrazione, ai diversi bilanci postconciliari stilati dai teologi, García cerca di dare un quadro più preciso della "spiritualità rinnovata" dal grande evento ecclesiale (ed evidentemente dalle correnti di riforma che esso ha convogliato e a cui ha dato voce). Da parte nostra ne mettiamo in luce i termini essenziali, tentando di sintetizzare i molteplici elenchi proposti dal carmelitano di Burgos¹⁵⁵:

a. la sottolineatura della *chiamata universale alla santità* provoca il superamento di una spiritualità elitaria per affermare che la sequela radicale di Cristo è esigenza di ogni battezzato; b. si è realizzato un *allargamento delle fonti della vita spirituale*, da una parte recuperando le fonti bibliche, dall'altra ribadendo il valore delle fonti tradizionali (liturgia, orazione, meditazione, direzione spirituale) ma insieme riconoscendo la vita stessa della Chiesa come luogo e fonte di spiritualità e valorizzando il contributo delle scienze umane e l'influenza dei concreti modelli culturali; c. da una spiritualità individualista, ridotta spesso alla sola "vita interiore", si passa ad una spiritualità comunitaria ed ecclesiale, una "spiritualità di comunione" fondata sulla "ecclesiologia di comunione" promossa dal Concilio: il Sinodo del 1985, a questo proposito, ha precisato la differenza tra la "pluriformità" nella Chiesa (che è ricchezza e porta con sé la vera cattolicità) e il "pluralismo" delle posizioni opposte, che porta alla dissoluzione e alla perdita dell'identità; d. rinnegando una spiritualità "spiritualista", disincarnata, il Concilio ha promosso una *spiritualità del coinvolgimento nella storia, dell'“immersione” o dell'“inserimento” nel mondo*, che ha prodotto tra l'altro una maggior considerazione della *spiritualità laicale*, valorizzando la consacrazione battesimale e la testimonianza cristiana nelle condizioni normali della vita nel mondo. A questo proposito, il Sinodo del 1985 ha osservato come i "segni del nostro tempo" siano cambiati rispetto a quelli rilevati dal Concilio: sono cresciute le angosce dell'umanità, si fan-

¹⁵⁴ C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 296-297.

¹⁵⁵ I temi fondamentali messi in luce nella *Relatio finalis* del Sinodo straordinario del 1985 (pp. 301-316); le "linee emergenti" di una spiritualità rinnovata, nel confronto con ciò che viene abbandonato o superato (pp. 316-321); i fattori che più influiscono sul rinnovamento spirituale del nostro tempo (pp. 329-336).

no più evidenti nel mondo l'ingiustizia, l'oppressione, la violenza della guerra e del terrorismo. In questo contesto che ispira un minor ottimismo rispetto al clima conciliare, il Sinodo ha posto l'accento più sulla *teologia della croce e della risurrezione* che sulla teologia della creazione e dell'incarnazione, ricordando alla Chiesa che vanno sì accolti i valori autenticamente umani, ma tali valori vanno purificati e ulteriormente elevati alla familiarità con Dio attraverso Gesù Cristo e per l'opera dello Spirito¹⁵⁶.

«In conclusione: non si può parlare della spiritualità contemporanea senza conoscere la spiritualità del Concilio Vaticano II»¹⁵⁷. Si deve essere grati a Ciro García per la sua messa a fuoco, indiscutibilmente utile, persino necessaria. Tuttavia, non si può non rilevare che, mentre si fa carico assai lodevolmente di questo compito e si assume questo merito, il testo di García appare per altri aspetti già superato dalle avanguardie più «audaci» della riflessione spirituale contemporanea, come un padre che vede il figlio scalpitante e irriverente correre imprendibilmente avanti e affermarsi per virtù propria, avendo sì e no reso omaggio a colui dal quale ha ricevuto gli insegnamenti fondamentali sulla vita...

7. A. McGRATH, *Spiritualità cristiana. Una introduzione* (= Strumenti 11 – Pensiero cristiano), Claudiana, Torino 2002¹⁵⁸

Segnaliamo infine un volume proveniente dal mondo non cattolico: Alister E. McGrath è uno dei maggiori specialisti britannici della Riforma protestante, docente di storia della teologia all'Università di Oxford e di teologia sistematica a Vancouver.

La lettura del testo ne conferma il carattere di introduzione e mostra la coerenza con l'intento dichiarato: fornire un primo approccio ai temi e ai testi della tradizione cristiana, stimolando il lavoro personale di approfondimento¹⁵⁹. Non si presuppone che «qualche nozione di base sul cristianesimo» e «una modesta conoscenza dell'argomento»¹⁶⁰.

Si sceglie espressamente di non percorrere la via della ricostruzione storica dei temi, «in quanto troppo didattica»¹⁶¹; tuttavia, in più

¹⁵⁶ C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 313-314.

¹⁵⁷ C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 336.

¹⁵⁸ Orig. inglese: *Christian Spirituality. An Introduction*, Blackwell Publishers Ltd - Blackwell Publisher Inc., Oxford (UK) - Malden, Massachusetts (USA) 1999.

¹⁵⁹ A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 7-9.

¹⁶⁰ A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 7.

¹⁶¹ A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 8.

punti la didatticità dello stile è decisamente marcata e non esente da qualche banalizzazione¹⁶². Qualche accenno di percorso storico, come per esempio quello effettuato a proposito dei rapporti tra teologia e spiritualità, suscita non poche perplessità, in particolare là dove si individua nel “paradigma illuministico” il nodo delle difficoltà addossate a tali rapporti, mentre in precedenza la maggior parte dei teologi non vedeva «alcuna tensione tra la ricerca intellettuale della fede cristiana e i suoi esiti pratici nella spiritualità, nella predicazione, nel ministero e nella cura pastorale»¹⁶³. La ricostruzione di tale vicenda è molto complessa e le opinioni molto contrastanti, tuttavia gli autori ci sembrano concordi nel collocare la genesi di quella tensione¹⁶⁴ ben prima del XVIII secolo.

Al di là di queste osservazioni, va sottolineato lo sforzo encomiabile e ben riuscito di offrire ad un pubblico non di specialisti un quadro sintetico dei temi fondamentali della fede cristiana, presentati secondo una triplice scansione: *spiegazione* (esposizione sistematica), *applicazione* (ripercussioni sul vissuto), *illustrazione* (saggi di letteratura spirituale). Decisamente apprezzabile il capitolo settimo¹⁶⁵, che introduce il lettore nel contatto diretto con i classici della tradizione cristiana, proponendo sette domande utili per “interrogare il testo” e mostrandone la concreta applicazione a brevi testi spirituali di autori cristiani di primissimo piano.

Nel complesso, dunque, il testo appare molto più efficace nell'esposizione dei contenuti del vissuto cristiano (comprensibile, vivace, concreta) che non nell'impostazione teorica delle questioni, la quale risulta spesso approssimativa e sbrigativa. Per il primo aspetto, segnaliamo la trattazione dei temi della Trinità¹⁶⁶, della redenzione attraverso la croce¹⁶⁷, della interiorizzazione della fede¹⁶⁸. Sul se-

¹⁶² Si veda per esempio la spiegazione della pratica del rosario nella spiritualità cattolica popolare: «una serie di 150 preghiere che comprendono l'«Ave Maria» e che vengono ripetute usando una corona di grani per aiutarsi a tenere il conto» (p. 28); oppure la precisazione circa il significato del termine “ufficio” nell'espressione “triplice ufficio di Cristo” (p. 84).

¹⁶³ A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 41.

¹⁶⁴ Essa può essere esemplificata attraverso alcuni elementi richiamati dallo stesso McGrath: la «crescente professionalizzazione e specializzazione di coloro che insegnano teologia» (p. 43); la perdita, da parte della teologia, del «contatto con la realtà vivente di Dio» (p. 47); l'asserito dovere di “neutralità” scientifica del teologo (pp. 47-48).

¹⁶⁵ A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 171-214.

¹⁶⁶ A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 66-74.

¹⁶⁷ A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 83-93.

¹⁶⁸ A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 127-130.

condo versante, un esempio riguarda la discussione sui termini “mistico”, “misticismo”, che conclude alla scelta di evitare il loro utilizzo, in virtù della loro “inutilità”, anzi del loro essere fonte di “confusione”¹⁶⁹. Oppure l’affermazione secondo la quale «anche là dove tutti condividessero le medesime premesse e accentuazioni teologiche, i diversi temperamenti personali e i differenti contesti sociali porterebbero comunque a forme molteplici di spiritualità, al punto che è possibile affermare fondatamente che esistono tante spiritualità quanti sono i cristiani»¹⁷⁰. La constatazione è assolutamente condivisibile, ma, data anche la sua rilevanza, è un peccato che non se ne indaghino i termini e soprattutto non se ne cerchino le ragioni.

Non possiamo concludere senza segnalare l’aggiunta preziosa di due appendici: la prima dedicata alle “risorse Internet” relativamente ai temi della spiritualità cristiana¹⁷¹, la seconda contenente un essenziale ma esaustivo “Glossario dei termini”¹⁷².

III. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

La breve rassegna della trattatistica recente in materia di “spiritualità” e “teologia spirituale” ha mostrato, come era prevedibile, una notevole varietà di impostazioni. Se il manuale di Ruiz si pone in continuità con i temi classici della teologia spirituale, pur ponendosi in una prospettiva rinnovata, i testi prodotti da Münster e da Nimega (Waaïman) compiono una decisa virata verso una nuova impostazione del trattato o del corso di spiritualità.

Il metodo deduttivistico sembra sostanzialmente abbandonato e l’esperienza è ormai in modo consolidato il riferimento principale per chiunque voglia accostarsi al fenomeno “spiritualità”. Ma emergono nuovi interrogativi e nuove problematiche nell’ambito di una disciplina ancora giovane che, mentre sta ancora cercando di risolvere annose questioni sulla propria identità, vede partire vertiginose fughe in avanti che rimettono di nuovo tutto in discussione. Non intendiamo certo fissare in modo esaustivo l’intero *status quaestionis* della teologia spirituale contemporanea; ci limitiamo a proporre in

¹⁶⁹ «Il termine “misticismo” (e quelli correlati, come “mistico”) ha significati diversi per persone diverse e questo può ingenerare confusione» (A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 16).

¹⁷⁰ A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 24.

¹⁷¹ A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 215-216.

¹⁷² A. McGRATH, *Spiritualità cristiana*, 217-230.

quattro punti le urgenze più significative che ci sembrano emergere dai testi considerati.

1. *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.

La “teologia del soggetto” proposta dagli autori di Münster, che si concentra sulle singole biografie individuali, prende atto del venir meno della capacità della chiesa di fornire una visione unitaria del mondo e norme riconosciute di riferimento per i comportamenti delle persone. La debolezza o la mancanza della convinzione pubblica e condivisa circa la scelta di fede costituisce un appello forte all'esperienza personale.

Già un teologo del calibro di Karl Rahner aveva anticipato questa “necessità” dell'esperienza in un passo citatissimo: «È già stato detto che *il cristiano del futuro o sarà un mistico o non esisterà affatto*. Se s'intende per mistica non strani fenomeni parapsicologici, ma *un'autentica esperienza di Dio*, che sgorga dal centro dell'esistenza, allora questa affermazione è molto giusta e diventerà ancora più chiara nella sua verità e nella sua rilevanza nella spiritualità del futuro»¹⁷³. Profezia evidentemente azzeccata, e pure non priva di ambiguità, se parlando del discernimento spirituale M. Plattig dichiara l'importanza dell'esperienza di «una immediatezza tra Dio e l'uomo, di un'ultima immediatezza radicale, nuda, che supera tutte le mediazioni»¹⁷⁴, invocando a conferma l'affermazione rahneriana secondo la quale, caduti i sostegni sociali della religione, la spiritualità cristiana non può mantenersi viva attraverso «aiuti dall'esterno, neppure attraverso aiuti di tipo ecclesiale, neppure attraverso aiuti di tipo sacramentale, presi immediatamente in sé e per sé, ma soltanto attraverso un incontro ultimo e immediato dell'uomo con Dio»¹⁷⁵.

¹⁷³ K. RAHNER, «Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro», in T. GOFFI - B. SECONDIN (edd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 438. I corsivi sono nostri.

¹⁷⁴ M. PLATTIG, «Guidati dallo Spirito di Dio», in ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER (ed.), *Corso fondamentale di spiritualità*, 340.

¹⁷⁵ Citato in *Corso fondamentale di spiritualità*, 340.

Forse si tratta di formulazioni bisognose di più ampia spiegazione e di più precisa definizione, ma l'appello all'esperienza personale come a realtà che "supera tutte le mediazioni" dà adito a non poche perplessità.

Anche C. Theobald, in un articolo notevole del 1995, osservava come nella società contemporanea, caratterizzata dalla irrilevanza del credere cristiano, l'esperienza spirituale si vede incaricata di una funzione nuova: "fondare" il credere stesso sull'esperienza di Dio che la fede dischiude e quindi sulla singolarità della verifica soggettiva, una volta venuto meno l'appoggio della chiesa e della comunità cristiana¹⁷⁶.

L'analisi di così autorevoli commentatori ci trova sostanzialmente concordi, ma a nostro parere non vanno sottaciuti i rischi di una concezione tendenzialmente "rivendicativa" dell'esperienza spirituale. Il rischio principale ci pare quello di una frammentazione della testimonianza cristiana, se in questa prospettiva l'attestazione di fede si ponesse in definitiva come realtà autoreferenziale. Che valore si potrebbe attribuire ad una testimonianza cristiana resa in virtù di tante singolarità soggettive, che non fossero più capaci di rimandare ad un riferimento comune, di cui esse siano imprevedibili, non anticipabili riflessi, e tuttavia pienamente comprensibili alla luce di quell'*oggettivo* che esse interpretano?

Questa insistenza sul singolo e la sua biografia rende in ogni caso più ardua la confrontabilità delle diverse esperienze di fede e la determinazione di ciò che è riconoscibile come realtà condivisa. A meno che non ci si premuri di mantenere al centro della riflessione l'idea dell'esperienza cristiana come accoglienza obbediente e creativa della rivelazione, anzi come realtà suscitata dallo stesso manifestarsi di Dio in Gesù Cristo. Allora sarebbe più facile smussare la tensione tra la "dogmatica ecclesiale" e la "teologia spirituale", o meglio sarebbe possibile interpretarla in senso realmente positivo e fecondo¹⁷⁷. E risulterebbe forse più agevole riconoscere all'esperienza, secondo l'indicazione che proviene in particolare dai teologi carmelitani riuniti nel Congresso di Roma, un primato sulla stessa formulazione concettuale della teologia.

¹⁷⁶ C. THEOBALD, «La "théologie spirituelle". Point critique pour la théologie dogmatique», *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) 178-198: 193. In precedenza, il teologo tedesco aveva evidenziato in questi termini il paradosso di ogni "teologia spirituale": «La *singolarità assoluta* dell'esperienza di Dio... e il suo carattere universale, intendo dire *comune*, accessibile a tutti» (*ivi*, 178).

¹⁷⁷ Ci riferiamo alla discussione proposta da C. Theobald sui «punti di frizione tra dogmatica e "teologia spirituale"» («La "théologie spirituelle"», 180-188).

2. Una scelta metodologica: l'approccio alla spiritualità "dal basso"

In coerenza con l'abbandono del metodo deduttivo e con la riaffermata centralità dell'esperienza, gli autori di Münster in particolare propongono un approccio alla spiritualità "dal basso", ossia a partire dal quotidiano, dalla domanda che accompagna il vissuto di fede negli ambiti ordinari dell'esistenza: "Come vivere spiritualmente questa situazione"? Si noterà la differenza di questa impostazione rispetto a quella di Ruiz, il quale opta per una trattazione sistematica e ordinata della vita cristiana, di cui vengono mostrati i fondamenti, le tematiche decisive, le coordinate temporali e spaziali.

Si deve dire che gli studi di C. García hanno mostrato chiaramente come non si possa più prescindere dal carattere *incarnato* della spiritualità, dalla sua immersione nel mondo, dalla sua inserzione nella storia. La scelta metodologica dei ricercatori tedeschi in fondo non fa che portare alle estreme conseguenze la prospettiva che il Vaticano II ha consacrato. Non si parte più dalla descrizione della preghiera cristiana, per quanto fondata sull'analisi dell'esperienza spirituale di grandi testimoni della fede, ma per esempio dalla domanda su come sia possibile pregare dentro i ritmi assillanti della città contemporanea, o su come sia possibile intercettare l'irruzione del divino nel tracciato piatto e ripetitivo del quotidiano lavorativo, magari caratterizzato da una poco rassicurante provvisorietà.

La teologia spirituale, senza abbandonare la sua preoccupazione storica e sistematica, crediamo non possa più eludere tali domande, che esprimono la sete di dare ragione, valore, senso, consistenza alla vita ordinaria, all'"antropologico" in quanto tale. Ma la spiritualità, la teologia spirituale ha il compito non semplicemente di indicare una sapienza pratica che consenta in un qualsiasi modo di "vivere meglio", quanto piuttosto di mostrare come anche in *questa* situazione (lavoro, sofferenza, scelta di vita...) sia possibile accogliere il Vangelo di Gesù e fare dunque un'esperienza cristiana, come anche in quei frangenti ordinari e anonimi si manifesti il primato di Dio e si giochi la salvezza da lui offerta. La teologia spirituale non si interessa, così crediamo, delle esperienze e degli incontri degli uomini in quanto tali, ma è appassionata di riconoscere la "qualità spirituale" (con riferimento cioè allo Spirito santo) del dato antropologico e il suo essere luogo possibile di accoglienza della Rivelazione.

Se dovessimo indicare una pista concreta di riflessione e studio, troveremmo per esempio che la "spiritualità coniugale" o "familiare" oggi abbiano bisogno non solo di mettere a fuoco la dimensione del-

la preghiera o dell'impegno di testimonianza da parte della famiglia in ambito civile ed ecclesiale, ma di interpretare secondo lo Spirito esattamente le esperienze della coniugalità e della genitorialità, e della figliolanza, o della generazione della vita, le quali sono iscritte nel vissuto quotidiano quanto la preghiera e sicuramente a monte di un apostolato esplicito, anzi piuttosto come radici di esso.

3. Criteri di individuazione e giudizio del fenomeno spirituale e il carattere teologico della spiritualità

Nel trattato di K. Waaijman, "spiritualità" non è più semplicemente il vissuto di fede cristiano, e nemmeno un termine estensibile ad altre forme dell'esperienza religiosa umana, ma tende a diventare un grande raccoglitore, nel quale le espressioni dello spirito religioso non sono semplicemente messe a confronto, ma, smussate nei loro spigoli e differenze che fanno attrito e spesso si pongono in alternativa, vengono a comporre un insieme dotato di un non lieve tasso di indeterminatezza.

Ci si deve chiedere cosa si guadagna e cosa si perde in questo modo, di più, ci si deve domandare quale servizio si renda all'uomo in cerca di verità. Si guadagna in ricchezza di dati, di linguaggi, di esperienze, che significa possibilità di confronto, di dialogo, di illuminazione reciproca. Si perde in precisione, si rischia forse di approdare ad una sintesi fatta da uomini che può offrire convincenti vie di realizzazione umana ma non l'autenticità di una via di salvezza divina. O forse ancora ci si potrà chiedere: è questa una traduzione "ecumenica" della proposta cristiana oppure è un andare oltre essa per attingere una sorta di sintesi superiore, di carattere sincretista?

Un'opera come *World Spirituality*¹⁷⁸, apprezzabile sotto molti aspetti, esprime molto bene la sete contemporanea di realizzare una sintesi, o almeno una sorta di *agorà* dove si possano incontrare e dialogare le tradizioni e le sapienze "spirituali" – non sempre questo termine si riferisce di fatto ad una apertura alla trascendenza, che può essere solo eventuale – dell'umanità intera. In questo senso qui si riflette fedelmente la situazione nordamericana, che è crogiolo di una molteplicità di etnie, tradizioni, espressioni dello spirito. Forse il fine di questa operazione è la creazione di una "spiritualità globale" che raccolga gli elementi di tutte le tradizioni religiose – e non – ca-

¹⁷⁸ Cf par. II.2.1.

paci di suscitare un consenso tendenzialmente unanime. Forse si tratta solo del tentativo di tenere insieme una realtà frammentata e per questo imprevedibile.

La critica di Waaijman, come abbiamo visto¹⁷⁹, avverte del rischio di trovarci ancora una volta di fronte ad un processo di colonizzazione culturale, e sembra adombrare il carattere babelico, cioè omologante, di tale progetto. Ma che cosa può fare il cristianesimo, rimanendo tale, di fronte a questo movimento, qualora mostrasse tratti diversi dall'ambizione babelica, benché non abbia propriamente le stigmate pentecostali? La fede cristiana della Pentecoste non implica la capacità di parlare tutte le lingue del mondo?

Ci pare che una teologia spirituale debba continuare ad occuparsi dell'*esperienza cristiana* e non debba rinunciare al suo carattere teologico, che non si identifica con un'operazione intellettualistica di astrazione dal reale o di imposizione forzata di uno schema teorico ad un vissuto che per natura è allergico a gabbie concettuali troppo rigide. L'*indole teologica* della spiritualità cristiana consiste nell'utilizzo del "dato della fede", cioè del principio cristologico, come criterio ultimo di interpretazione e di giudizio del vissuto di fede¹⁸⁰.

Al tempo stesso, la teologia spirituale non ignorerà le molteplici espressioni dello spirito religioso di ogni latitudine, nella convinzione almeno di poter pervenire ad una più ricca comprensione della fede cristiana stessa; e se concederà a se stessa, o meglio al dato della fede, il privilegio di essere il criterio decisivo di giudizio dell'esperienza spirituale, riconoscerà volentieri la preziosissima luce che la prospettiva di altre scienze getta sul "fenomeno spirituale", nell'ottica di un effettivo dialogo interdisciplinare, con il coraggio e insieme l'avvedutezza evidenziati da diversi autori¹⁸¹.

Insieme, dal punto di vista più interno, la teologia spirituale non può dimenticare che essa si è costituita storicamente via via chiarendo che il suo oggetto materiale non sono formulazioni teoriche o affermazioni di principio, bensì un *essere vivente*, cioè il cristiano. Non si dà dunque uno studio teologico della spiritualità cristiana che non

¹⁷⁹ *Ivi*.

¹⁸⁰ Cf la proposta di M. Laguë al par. II.2.4. A. Bertuletti, commentando il progetto di G. Moioli, definisce "fenomenologia teologica" la «riflessione teologico-spirituale che assume l'istanza cristologica come il criterio ultimo della verità dell'esperienza cristiana» (A. BERTULETTI, «L'idea di teologia spirituale nella riflessione di Giovanni Moioli. Rilettura di un saggio metodologico», in A. BERTULETTI - E. BOLIS - C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Glossa, Milano 1999, 85-98: 87).

¹⁸¹ Ricordiamo anzitutto W. Principe (cf par. II.5.3).

prenda seriamente in considerazione non solo la storia, ma la stessa geografia dell'“uomo spirituale”. Di grande saggezza ci pare l'osservazione di F. Ruiz¹⁸², secondo la quale se la varietà delle spiritualità storiche dipendeva in passato dai diversi stati di vita piuttosto che dall'appartenenza a diversi istituti religiosi, oggi è più che mai determinata dalle diverse culture, tradizioni, emergenze sociali.

Se si deve vigilare quindi su indebite “tracimazioni” dell'area di riferimento della spiritualità, crediamo in sintesi che debbano essere accolte le istanze che invocano una spiritualità che valorizzi l'ordinario, il quotidiano dell'esperienza di fede, che ricomprenda l'integralità di tale esperienza (quindi anche l'arte, la politica, il lavoro...), che sia attenta infine alla molteplicità e variabilità delle espressioni storiche dell'accoglienza della Rivelazione.

4. La declinazione mistagogica della teologia spirituale

È ormai un dato che si impone da sé nella gran parte della produzione recente: la teologia spirituale rivendica a pieno titolo il suo carattere *anche* pratico e avverte anzi l'urgenza di declinare in questo tempo la sua indole mistagogica. Un autore come Giovanni Moioli, mentre proponeva nel suo ultimo scritto lo schizzo del suo disegno di una “teologia della spiritualità cristiana”, che comprende in maniera “contemplativa” l'esperienza di fede, segnalava come esigenza intrinseca al “comprendere” teologico quella di porsi anche come “anticipazione” dell'agire, come progetto concreto dell'agire secondo verità. Del resto, tale “natura pratica” è legata da sempre alla storia della nostra disciplina: «in ogni caso, lo studio teologico della spiritualità cristiana non potrebbe prescindere dal farsi carico di questo aspetto direttivo-progettuale che universalmente ne accompagna la storia»¹⁸³.

Nella nostra rassegna, a valorizzare la dimensione mistagogica dello studio della spiritualità contribuiscono non solo le affermazioni esplicite degli autori, a cominciare da F. Ruiz, ma la pubblicazione stessa di strumenti come il *Corso fondamentale di spiritualità* di Münster, che intendono servire alla formazione teologica degli adulti, o di “introduzioni” come quella di A. McGrath che accompagnino il lettore a prendere familiarità con i testi della grande tradizione spirituale cristiana.

¹⁸² Cf par. II.4.1.

¹⁸³ G. MOIOLI, «Spiritualità, fede, teologia», *Teologia* 9 (1984) 117-129: 128.

La teologia spirituale, in una parola, vuole “scendere in piazza”, farsi comprensibile per essere “fruibile” nella concreta esistenza cristiana. Se un’osservazione critica si può fare, come già abbiamo anticipato nel commento al Congresso del *Teresianum*, è che il passaggio dalla *sistemica* alla *tematica* e alla *pratica* della spiritualità non sia il sintomo di un’allergia alla ricerca speculativa o il concedersi ad una pragmatica cultura del frammento. Piuttosto, dia volto e carne all’intuizione di un fecondo scambio tra la progettualità pratica e l’elaborazione teorica del vivere cristiano.

GIUSEPPE COMO

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

16 ottobre 2006

SUMMARY

This article takes into consideration the most important recent production of treaties, lessons and dictionaries of spirituality. The review shows how, near the traditional themes developed in the perspective of spiritual theology, renewed by the Second Vatican Council acquisitions, there is a new growing setting, which does not deny usual themes but, under a methodological point of view, gives an important turn to the studies about spirituality. Spirituality is developed moving from the questions arising from everyday-life of single people and, in some purposes, it is analysed and explained following an interdisciplinary approach, which comprehends *also* theology. The subsequent extension and “dilution” of the spiritual phenomenon presents interesting opportunities but also important doubts.