**Scuola Diocesana di Teologia**

**Jesi, (I anno) 2017**

**Introduzione alla Teologia spirituale**

**Don Emanuele Contadini (emanuele.contadini@libero.it)**

**Lezione n. 1 Le spiritualità e la spiritualità cristiana**

**Fonti**

1. **Il contesto socio-religioso**

1.1 L’uomo post-moderno e post-cristiano

* Globalizzazione e vulnerabilità

«L’uomo di una società premoderna, come quella medievale, ha una percezione del tempo caratterizzata dalla lentezza. […] La percezione dello spazio, si potrebbe aggiungere, è contrassegnata dalla immobilità. […]

La situazione comincia a cambiare alla fine del Medioevo per poi accelerare sempre più durante la modernità, grazie ai cambiamenti tecnologici, politici e culturali. […] Così l’accelerazione della vita porta cambiamenti a tutti i livelli dell’esistenza al punto che «le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure».[[1]](#footnote-1) Questa velocità impedisce il consolidamento di «abitudini e procedure» per cui la coscienza umana vive in uno stato “liquido”, non solido. La conseguenza inevitabile di tale “liquidità” è il predominio della velocità sulla durata, del vissuto immediato su ogni possibile aspettativa di permanenza e, dunque, l’eliminazione di una nozione come quella di “vita eterna”.

Si ha una percezione “polverizzata” del tempo e una percezione “globalizzata” dello spazio, dove per tempo “polverizzato” si intende un tempo in cui il senso di continuità storica tra passato, presente e futuro si è perso e in cui, invece, si privilegia l’esperienza del presente a sé stante, chiuso nell’istante in cui si vive, indipendentemente da passato e futuro. Il tempo non è né ciclico né lineare, ma “puntuale”. […]

La globalizzazione ha reso l’uomo particolarmente vulnerabile. Secondo Bauman, la parola vulnerabilità è quella che meglio esprime la situazione interiore dell’uomo occidentale, insieme ad un acuto senso di impotenza dovuto al fatto, facilmente constatabile, che si perde sempre di più il controllo personale sulle cose che riguardano la comunità, il paese e l’intero pianeta. […] Inoltre, il cittadino medio si sente minacciato da quello che non può gestire personalmente, ma che fa parte del contesto psicologico “normale” del primo mondo: il nucleare, l’uso della tecnologia senza limiti morali e politici, i cambiamenti climatici e le politiche poco chiare al riguardo, le catastrofi naturali, l’esaurimento delle risorse naturali, l’economia senza regole nelle mani della finanza internazionale, la perdita dello status socioeconomico, la paura di non arrivare alla fine del mese, il divario tra paesi ricchi e paesi poveri che produce l’immigrazione, la cattiva distribuzione delle risorse del pianeta. […]

L’insicurezza provoca un atteggiamento di autodifesa e rende le minacce concrete generando ansia. L’ansia scaturita trasforma il presagio in realtà, influenza la vita quotidiana nelle decisioni, nei gusti e negli spostamenti».

Rossano Zas Friz De Col, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2012, 7-15

* Individualismo e consumismo

«L’accelerazione del tempo, la globalizzazione dello spazio e le loro conseguenze nel quotidiano umano promuovono, volente o nolente, l’individualismo come autonomia del soggetto in quanto responsabile ultimo di se stesso. […] Il processo d’individualizzazione non fortifica la personalità del cittadino, ma lo avvia verso la massificazione perché gli insegna a cercare la propria realizzazione nel discernimento del consumo di quello che si produce e può comprare: «Qualsiasi obiettivo di vita – e, quel che più conta, la ricerca di dignità, autostima e felicità – richiede la mediazione del mercato; e il mondo in cui si colloca tale ricerca è fatto di merci – oggetti che vengono giudicati, apprezzato o rifiutati in base alla soddisfazione che recano ai loro clienti»[[2]](#footnote-2)».

Rossano Zas Friz De Col, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2012, 15-17.

* Essere o non essere cattolici

«Fino a qualche decennio fa era assodato che un cattolico praticante si considerasse una persona religiosa, mentre il non praticante si considerasse non religioso. Oggi questa evidenza sembra avere perso la sua forza e la sua validità perché non di rado si sente di non praticanti che si considerano cattolici a tutti gli effetti, e di praticanti che con tutta tranquillità non condividono la scelta della gerarchia su determinati comportamenti, senza che questo crei loro il minimo problema di coscienza.

Questa perdita di chiarezza interiore per la quale non ci sono più confini netti tra “essere” e non “essere” cattolici, questa perdita d’identità che prima poggiava sulla coerenza tra il pensare e il fare, tra l’atteggiamento interiore e la pratica esteriore, costituisce oggi uno dei punti più critici nella religiosità del cattolicesimo italiano.

Due tipi di variabili che si sono intrecciate in diversi momenti storici:

Tre cause remote:

* La rottura dell’unità del cristianesimo

La constatazione che l’Europa possa avere due “forme interiori” cristiane, ma diverse, e continuare a esistere, anzi, perfino a combattersi reciprocamente, significa in pratica la presa di coscienza che non ci sia un’unica interpretazione del cristianesimo e che, pertanto, nemmeno la religione possa rappresentare una visione unitaria della realtà. È l’inizio di tutte le divisioni. Al posto della sicurezza che l’unità religiosa può dare, anche di fronte alla diversità ebrea e musulmana, si crea uno spazio di insicurezza “metafisica” entro i limiti di casa propria (l’Europa), situazione che coinvolge nello stesso modo protestanti e cattolici.

* La separazione tra vita spirituale e riflessione teologica

Si aggiunge il risultato di un processo avviato dall’università medioevale con la scoperta europea di Aristotele, ma che in realtà ha avuto la sua nascita emblematica con lo scontro tra Abelardo e san Bernardo: la teologia incomincia a dare alla ragione discorsiva un protagonismo sempre maggiore nella comprensione della vita spirituale e della fede, sostituendo un modo monastico di concepire la riflessione teologica con uno scolastico. Fino a quel momento mistica e ragione sono stati due binari su cui viaggiava la vita interiore del cristianesimo occidentale. Ma, paradossalemente, a partire da quel momento culminante, ragione ed esperienza cominciano a staccarsi, prima nascostamente, poi sempre più dichiaratamente, prendendo vie parallele.

* La contrapposizione chiesa-mondo

Il processo di separazione tra società e chiesa ha il suo inizio remoto durante la Riforma, con la secolarizzazione dei beni ecclesiastici. Ma, nonostante sia venuta meno l’unità religiosa, le monarchie e gli stati nazionali europei di ambedue le confessioni si rafforzano in base a un’interpretazione religiosa del potere politico. La Rivoluzione francese sradica violentemente questa comprensione del potere temporale e la sostituisce con una visione secolarizzata – cioè, non religiosa di fraternità, libertà, uguaglianza – che accende un fuoco che divampa in tutta l’Europa, distruggendo progressivamente non soltanto vecchie cosmo visioni politiche basate su principi religiosi, ma la stessa comprensione religiosa della vita, del’’uomo, della società e della cultura. Queste vengono combattute e sostituite da nuove certezze, frutto della vittoria che la ragione raccoglie in tutti i campi: filosofico, scientifico, tecnico. In poche parole, la ragione secolarizzata, staccata dall’esperienza religiosa e dalla teologia, assume in modo prevalente il controllo della cultura e della società civile europea, al punto che cattolicesimo e protestantesimo sono relegati alla sfera della vita privata e perdono influenza nell’ambito della vita pubblica. Anzi, si arriva addirittura a considerare la religione nemica della ragione, causando sul piano politico e sociale una frattura tra società laica e Chiesa e obbligando ambedue a schierarsi alternativamente su posizioni di attacco e di difesa. Questa nuova corrente di pensiero, cui si dà comunemente il nome di “modernità”, si sostituisce alla religione come fondamento condiviso della vita sociale; al suo posto essa instaura una nuova razionalità che trova nel termine “illuminismo” il suo vessillo migliore. Nei circa centocinquanta anni trascorsi tra la rivoluzione francese, il progetto egemonico della Francia napoleonica, la follia del terzo Reich hitleriano, la nascita e la morte dell’impero britannico, l’indipendenza delle colonie latinoamericane, l’unificazione germanica e italiana, la fine dello stato della Chiesa, la Grande Guerra e la guerra civile spagnola, la chiesa si pone in opposizione al “mondo”. Il contrasto nasce dalla convinzione che la sua proposta religiosa, che oltrepassa l’orizzonte di questo mondo, implica tuttavia di lottare per seminare in questo mondo senza essere del mondo la semente della città di Dio. Essa rivendica per sé uno spazio pubblico che le viene negato. Basti ricordare l’opposizione al liberalismo ottocentesco, al marxismo, al fascismo, al positivismo scientista, per citare solo alcune delle correnti di pensiero che si impongono sulla scena europea. La Chiesa adotta una politica apologetica, ripiegata su se stessa, contrapponendo la città di Dio, da essa annunciata, alla città degli uomini illuminati.

Una causa prossima:

* Il dialogo promosso dal Concilio Vaticano II con il mondo, con le altre confessioni cristiane e con le altre religioni.

Questo atteggiamento “contro” un mondo che si organizza sulla base di una proposta non-evangelica cambia con il Vaticano II. Certamente il concilio non inaugura la “riconciliazione” teorica di ambedue i progetti, che mantengono le loro distanze, ma sviluppa un atteggiamento di apertura, da parte della Chiesa, di tutto quanto germina, cresce e fiorisce nella società non cristiana, anche se nominalmente quest’ultima continua a considerarsi, con diverse sfumature, di ispirazione cristiana. Frutto del Concilio è anche, da una parte l’apertura sincera verso le altre confessioni cristiane, che dà un forte impulso al movimento ecumenico; dall’altra il dialogo con le religioni non cristiane, con un atteggiamento di mutuo rispetto e con un desiderio di intesa reciproca.

Variabili extra-ecclesiali:

* La caduta del muro di berlino

Con il muro crolla anche la fiducia nella ragione come costruttrice di un mondo migliore e si diffonde lo scetticismo nei riguardi delle istituzioni forti che la rappresentano, come lo stato fondato sulle ideologie che la giustificano razionalmente. In modo speciale viene minata mortalmente la fiducia, per secoli trionfante, nel progresso, considerato invincibile nella sconfitta di tutti i mali grazie alla scienza e alla tecnica.

* Situazione attuale

La coscienza intima degli europei si è allontanata progressivamente dalla religione, dalla razionalità, dalla scienza, dalle istituzioni, per ritrovarsi ancora con se stessa, senza sapere però cosa fare di sé. Individualismo e nichilismo vanno a braccetto.[[3]](#footnote-3) Questa è la dimensione culturale “interiore” della società attuale. Da un lato, proprio quando i cattolici si aprono al dialogo lasciandosi alle spalle atteggiamenti di chiusura, ispirati da una missionaria sicurezza religiosa, si trovano in un certo modo paralizzati nel condividere il malessere della cultura; dall’altro, sono sempre più consapevoli della dimensione umana della Chiesa istituzionale e acquistano sempre più senso critico verso i loro pastori.

In una situazione nella quale la ragione e le istituzioni “forti” hanno perso credibilità, la singola persona deve fare tuttavia i conti con i problemi ultimi della vita, comuni a tutti gli essere umani, cui deve rispondere da sé in un contesto di solitudine, non più aiutata dal supporto ambientale e sociologico che normalmente le dà la famiglia, la società, la Chiesa e anche il partito.

* Dando come presupposto che sono l’individualismo relativista e razionalistico a caratterizzare la cultura odierna, così come la situazione di pluralismo in cui essa si trova, i sintomi della disperazione e della frantumazione interiori attuali sono vari. Oggi si vive, da una parte, con la forte sensazione che le antiche sicurezze ideologiche e religiose, di qualsiasi segno, si siano sgretolate, e nella vita quotidiana si percepisce un diffuso sottofondo d’insoddisfazione onnipresente, dal momento che un benessere soltanto materiale non riesce a convincere e a confortare del tutto i cuori. Dall’altra, la vita sociale è minata dalla sfiducia verso le istituzioni, non soltanto politiche, ma anche civili e religiose; regna un pluralismo di opinioni che impedisce la convergenza dei pareri sulle grandi questioni etiche, convergenza che faciliterebbe l’adozione di politiche serie per fronteggiare situazioni di estrema importanza, singole e sociali, come l’aborto, l’eutanasia, la tossicodipendenza, ecc.

Lo sforzo che si compie per dare alla vita un’interpretazione, facendo ricorso ad elemnenti estranei alla tradizione cristiana, anzi negando ogni tradizione religiosa consolidata, si diffonde sempre più e costituisce il “nuovo paganesimo”. Un esempio che sembra confermare quanto si è affermato consiste nella forte ripresa di comportamenti che prima avevano una connotazione specificatamente religiosa nella modalità e nel contenuto, e che oggi ne presentano una decisamente laica: il pellegrinaggio a Santiago de Compostela, i ritiri per dirigenti e manager con lo scopo di scoprire i vantaggi del silenzio e la meditazione nella gestione di una ditta, le pratiche contemplative per migliorare il livello di concentrazione mentale, ecc.

E, come se non bastassero, irrompono nuovamente, con forte impatto sociale, vecchie “irrazionalità”, presenti da secoli come cultura *underground*, ma emerse con forza nella vita sociale attuale perfino nella televisione: occultismo, magia, esoterismo, alchimia, stregoneria, spiritismo, astrologia, parapsicologia, pratiche di divinazione, ecc. Senza trascurare l’attenzione rivolta all’erotismo come forza vitale cosmica, nelle sue due forme di femminile e maschile, che comunica con l’energia primordiale dell’universo e con la forza tellurica originaria. Tradizioni ermetiche occidentali di lunga data, come la massoneria, nei suoi diversi riti, o i Rosacroce, continuano a sviluppare atteggiamenti gnostici e teosofici promuovendo tra i loro aderenti la conoscenza di verità nascoste, rivelate soltanto agli iniziati.

Si diffondono due atteggiamenti, che hanno sostituito l’ateismo nel suo aspetto di sommo problema socio-religioso: quello della non appartenenza istituzionale, che va dal sincretismo religioso all’agnosticismo; e quello dell’indifferenza religiosa, che non considera la religione come una dimensione “ermeneutica” della vita.

Questa atmosfera laica pervade la coscienza di tutti, anche mediante l’influsso esercitato dai mass media. Non è offerto più all’uomo media della nostra cultura un orientamento ragionevolmente chiaro che possa aiutarlo a dirigere la propria vita, specialmente nella sua dimensione affettiva. Egli deve incanalarla necessariamente con i mezzi che trova a disposizione nell’ampio supermercato del self service culturale e religioso. Così si consolida sempre di più, superando vecchi pregiudizi, il ricorso alla psicologia e alla psicoterapia, scienza che mettono a disposizione tecniche di sviluppo personali e di gruppo, per capire meglio se stessi e gli altri. Prolifera un’ampia letteratura di divulgazione psicologica, con titoli che incoraggiano il potenziale lettore a combattere i suoi sentimenti di colpa o d’inferiorità. In questi contesti la religione non è negata come fenomeno, ma viene normalmente considerata una “questione personale” e difficilmente presa come sinonimo della dimensione trascendente della persona, dimensione che rimane neutralizzata nella condizione di optional antropologico. Risulta più importante ed efficace rivolgere l’attenzione al processo bio-psico-evolutivo personale, in cui la dimensione biofisica e la sua interazione con la psiche incrementano la cultura del benessere fisico e del “corpo bello in mente serena”, adattamento post moderno del classico: *mens sana in corpore sano*. Si inserisce qui la crescita dell’interesse per la medicina alternativa, quella omeopatica e naturista, e affini…

È parallelamente cresciuta , negli ultimi decenni, la ricerca sul fenomeno religioso, ricerca in cui si distinguono due piste: quella scientifica e quella esperienziale, senza che si escludano a vicenda. La prima si orienta verso lo studio”scientifico” della religione, da cui si sono sviluppate la sociologia della religione, la psicologia della religione, la filosofia della religione… La seconda pista si orienta nel senso della ricerca religiosa “interiore” nella quale si vuole “fare esperienza” e comprende religioni cristiane e non cristiane.

* La situazione storica cui si è appena accennato presenta un aspetto positivo:

essa manifesta il fallimento storico della ragione illuministica incapace di fornire da sola la chiave per giungere a un’autocomprensione di se stessa nell’universo. Il fallimento proviene fondamentalmente dal fatto che, secondo la nostra interpretazione, l’affettività è sfuggita al controllo razionale, come tra l’altro è sempre accaduto nella storia del pensiero occidentale e come non di rado succede nell’esperienza del singolo. Alla ragione sfugge la dimensione affettiva della vita perché, volendo organizzarla esclusivamente dalla sua prospettiva, si arriva a un punto in cui l’affettività non risponde più agli schemi imposti e si ribella facendo sentire le sue richieste specifiche, che non sono quelle puramente razionali.

In altre parole la coscienza moderna, in quanto riflessione dell’io soggettivo, ha cercato in se stessa i fondamenti. Volendo trovarli soltanto nell’autoriflessione, si è progressivamente estraniata da tutto e da tutti e ha finito per ritrovarsi da sola. Questa coscienza ha rifiutato sistematicamente una chiave interpretativa di se stessa e della realtà proveniente fuori da sé. La postmodernità le rinfaccia la sua sconfitta.

* Il lato negativo della situazione attuale è che la ragione postmoderna si trova paralizzata nel suo individualismo e, allo stesso tempo, è affascinata dal vuoto a cui è pervenuta: non sembra volere continuare a cercare di più, nella tradizione occidentale, la verità e le sue sorelle, la bontà e la bellezza. Il cosiddetto risveglio religioso a cui si assiste si può interpretare come la semplice emersione dell’affettività repressa nella sua dimensione più profonda: quella della trascendenza di se stessa. L’esplosione è avvenuta quando il cristianesimo, protestante o cattolico, ha perso rilevanza e forza sociale, in quanto non è più visto come luogo di senso, sia per la critica a cui è stato sottoposto dall’esterno negli ultimi secoli, sia a causa di diversi fattori interni. Così il risveglio dell’affettività si orienta verso tutto quello che soddisfa il desiderio di qualcosa “di più” dell’immediato tangibile. La spinta interiore, il desiderio di trascendenza, si apre al marketing del consumismo che trova una linea di prodotti nuovi pronti all’uso per un pubblico assetato di palliativi contro lo stress della vita. Questa affettività, o meglio questo impeto “emotivo-trascendentalista” non va oltre la linea di un orizzonte intramondano e perciò cerca l’ebbrezza dei sensi più che la serenità dello spirito, anche se ha un’acuta nostalgia di essa.

La società e la Chiesa non sono state capaci fino ad ora di elaborare e di promuovere una comprensione dell’orientamento e della finalità dell’affettività umana. Entrambe si sono dedicate a sviluppare l’intelligenza, ma non l’affettività. L’impostazione oggi regnate è che la ragione “debole”, filosofica e scientifica, decide quello che va bene o non va bene affettivamente, ma senza ulteriori considerazioni che vadano oltre i limiti di un benessere chiuso entro i confini dell’ordine materiale, rifiutando così implicitamente la dimensione trascendente della persona e assumendola come un sottoprodotto culturale superato.

Il persistente pregiudizio, che si è interiorizzato nella coscienza europea e che la modernità ha fatto sembrare una condizione antropologica a priori, è quello di considerare un prodotto pre-illuministico la spinta della coscienza verso un’alterità datrice di senso in cui trovare l’onnicomprensione del proprio essere, del proprio patire e del proprio agire nel cosmo.

Questo pregiudizio, percepito nella coscienza attuale come qualcosa di ovvio e che si presuppone “incontestabile” perché considerato un dato di fatto, costituisce il vero trionfo nascosto della modernità. E la postmodernità poscristiana, rifiutando di ragionare in maniera “forte”, non fa latro che assistere, più o meno compiaciuta, ai fuochi d’artificio dell’affettività che si fa presente in mille forme “irrazionali”. Al pensiero “debole” segue indubbiamente un’affettività “debole”. Perciò il futuro dipenderà dalle possibilità di costituire un’affettività “forte”».

Rossano Zas Friz De Col, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2010, 9-28.

* 1. Contemplazione della realtà

«Il contrario dell’individualismo attuale non è il suo facile opposto, la condivisione comunitaria […]. Il modo di rendere fecondo l’attuale individualismo della coscienza europea è quello di farle fare un’esperienza diversa della realtà che le consenta di aprirsi dal di dentro a partire da un richiamo esterno. Senza una coscienza toccata dall’esterno da una esperienza in cui essa si riconosca “graziata” difficilmente sarà possibile un’apertura, un’uscita da sé e un “perdere” se stessa.

La possibilità di un nuovo atteggiamento verrà alla luce nella misura in cui si sarà capaci di riacquistare la “innocenza” persa nel rapporto con la realtà. Cioè quando la coscienza si avvicinerà al reale non con preconcetti razionalistici, né con preconcetti dogmatici, ma con un atteggiamento che riconosca a priori la possibilità che il reale non sia soltanto rinchiuso nella sfera di ciò che è percepibile dai sensi o da strumenti di misurazione scientifici o da ragioni teologiche. La “realtà”, sperimentata sensibilmente, manifesta “di più” di quanto possa essere percepito dai sensi, ma per percepire quel *surplus* di senso nascosto bisogna essere aperti e non chiusi in schemi dottrinali (scientifici o religiosi).

Questo nuovo atteggiamento richiede un nuovo modo di vedere la realtà, che non è quello della scienza. Il metodo scientifico è un cammino per conoscere la realtà, ma sostenere che questo sia l’unico modo di conoscerla appare un pregiudizio epistemologico. Perché non considerare altri metodi, non scientifici, ma non per questo meno seri, di conoscenza della realtà. Perché la contemplazione religiosa della realtà non può essere considerata una tecnica di avvicinamento al reale diversa, ma non di minore dignità rispetto alla scienza? Perché lo zen, lo yoga o gli Esercizi Spirituali di sant’Ignazio non possono essere ritenuti metodi di conoscenza di un livello della realtà altrettanto “reale” di quei metodi elaborati mediante la ragione scientifica? […]

La realtà non solo fornisce dati “scientifici”, ma offre anche segni di senso. Affermare che la situazione psicologica e metafisica dell’europeo medio è oggi “nichilista” significa constatare che la sua chiave interpretativa della realtà si riduce a trovare in essa soltanto dei dati, ma non dei segni o dei simboli di senso. […]

La contemplazione è soprattutto un modo di porsi, di sentire, di percepire la realtà che porta a esperienze affettive nuove perché la realtà le “rivela” in quanto permette l’accesso a loro: la realtà è simbolica. Perciò si può dire che la contemplazione coglie dalla realtà anche una dimensione affettiva che non è possibile esprimere se non tramite questo sguardo speciale. Le consolazioni così ottenute, frutto della percezione di verità rivelate nella realtà, non hanno minore valenza delle verità scientifiche per una composizione olistica di senso. Si tratta di nuove emozioni, prodotte da verità di un livello diverso, che si possono fare presenti alla coscienza soltanto tramite la contemplazione, perché solo essa permette un modo “affettivo” di apertura alla realtà, qualitativamente diverso da quello scientifico che è esclusivamente razionale».

Rossano Zas Friz De Col, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2010, 31-36.

Papa Francesco parlando delle sfide delle culture urbane:

«Abbiamo bisogno di riconoscere la città a partire da uno sguardo contemplativo, ossia uno sguardo di fede che scopra quel Dio che abita nelle sue case, nelle sue strade, nelle sue piazze. La presenza di Dio accompagna la ricerca sincera che persone e gruppi compiono per trovare appoggio e senso alla loro vita. Egli vive tra i cittadini promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia. Questa presenza non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata. Dio non si nasconde a coloro che lo cercano con cuore sincero, sebbene lo facciano a tentoni, in modo impreciso e diffuso».[[4]](#footnote-4)

E auspicando nuove relazioni generate da Gesù Cristo scrive:

«Il modo di relazionarci con gli altri che realmente ci risana invece di farci ammalare, è una fraternità *mistica*, contemplativa, che sa guardare alla grandezza sacra del prossimo, che sa scoprire Dio in ogni essere umano, che sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all’amore di Dio, che sa aprire il cuore all’amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono».[[5]](#footnote-5)

1. **La nuova spiritualità**
* Nel Magistero

Giovanni Paolo II: « Il nostro tempo è drammatico e insieme affascinante. Mentre da un lato gli uomini sembrano rincorrere la prosperità materiale e immergersi sempre più nel materialismo consumistico, dall'altro si manifestano l angosciosa ricerca di significato, il bisogno di interiorità, il desiderio di apprendere nuove forme e modi di concentrazione e di preghiera. Non solo nelle culture impregnate di religiosità. ma anche nelle società secolarizzate è ricercata la dimensione spirituale della vita come antidoto alla disumanizzazione. Questo cosiddetto fenomeno del «ritorno religioso» non è privo di ambiguità. ma contiene anche un invito. La chiesa ha un immenso patrimonio spirituale da offrire all'umanità in Cristo che si proclama «la via, la verità e la vita». ( Gv 14,6) È il cammino cristiano all'incontro con Dio, alla preghiera, all'ascesi, alla scoperta del senso della vita. Anche questo è un areopago da evangelizzare».[[6]](#footnote-6)

Benedetto XVI: «In questi decenni è avanzata una «desertificazione» spirituale. Che cosa significasse una vita, un mondo senza Dio, al tempo del Concilio lo si poteva già sapere da alcune pagine tragiche della storia, ma ora purtroppo lo vediamo ogni giorno intorno a noi. E’ il vuoto che si è diffuso. Ma è proprio a partire dall’esperienza di questo deserto, da questo vuoto che possiamo nuovamente scoprire la gioia di credere, la sua importanza vitale per noi uomini e donne. Nel deserto si riscopre il valore di ciò che è essenziale per vivere; così nel mondo contemporaneo sono innumerevoli i segni, spesso espressi in forma implicita o negativa, della sete di Dio, del senso ultimo della vita. E nel deserto c’è bisogno soprattutto di persone di fede che, con la loro stessa vita, indicano la via verso la Terra promessa e così tengono desta la speranza. La fede vissuta apre il cuore alla Grazia di Dio che libera dal pessimismo. Oggi più che mai evangelizzare vuol dire testimoniare una vita nuova, trasformata da Dio, e così indicare la strada».[[7]](#footnote-7)

*Instrumentum Laboris* del Sinodo dei Vescovi 2012: «I mutamenti di scenario che abbiamo analizzato sino a questo punto non possono non esercitare influssi anche sul modo con cui gli uomini esprimono il proprio senso religioso. Le risposte ai [*Lineamenta*](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_it.html) suggeriscono di aggiungere come settimo lo scenario *religioso.* Questo permette anche di comprendere in modo più profondo il ritorno del senso religioso e l’esigenza multiforme di spiritualità che segna molte culture e in particolare le generazioni più giovani. Se è vero infatti che il processo secolarizzatore in atto genera come conseguenza in molte persone un’atrofia spirituale e un vuoto del cuore, è possibile anche osservare in molte regioni del mondo i segni di una consistente rinascita religiosa. La stessa Chiesa cattolica è toccata da questo fenomeno, che offre risorse e occasioni di evangelizzazione insperate pochi decenni fa (63). Le risposte ai[*Lineamenta*](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_it.html) sono attente ad affrontare il fenomeno e a leggerlo in tutta la sua complessità. Ne riconoscono gli indubbi elementi positivi. Esso permette infatti di recuperare un elemento costitutivo dell’identità umana, quello religioso, superando così tutti quei limiti e quegli impoverimenti della concezione dell’uomo chiusa nel solo ambito orizzontale. Questo fenomeno favorisce l’esperienza religiosa, ridonandole quella centralità nel modo di pensare gli uomini, la storia, il senso stesso della vita, la ricerca della verità (64). In molte risposte non si nasconde però la preoccupazione legata al carattere in parte ingenuo ed emotivo di questo ritorno del senso religioso. Più che alla lenta e complessa maturazione delle persone nella ricerca della verità, questo ritorno del senso religioso ha conosciuto in più di un caso i tratti di una esperienza religiosa poco liberante. Gli aspetti positivi della riscoperta di Dio e del sacro si sono così visti impoveriti e oscurati da fenomeni di fondamentalismo che non poche volte manipola la religione per giustificare la violenza e, in casi per fortuna estremi e limitati, persino il terrorismo (65). È questo il quadro in cui è stato collocato da molte risposte il problema urgente del proliferare di quei nuovi gruppi religiosi che assumono la forma della setta. Quanto è dichiarato nei[*Lineamenta*](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_it.html) (la loro dominante emotiva e psicologica, la promozione di una religione del successo e della prosperità) è confermato e riproposto. In più, alcune risposte chiedono di vigilare a che le comunità cristiane non si lascino influenzare da queste nuove forme di esperienza religiosa, confondendo lo stile cristiano dell’annuncio con la tentazione di imitare i toni aggressivi e proselitistici di questi gruppi. In presenza di questi gruppi religiosi occorre, d’altro lato, affermano sempre le risposte, che le comunità cristiane rafforzino l’annuncio e la cura della propria fede. Infatti questo contatto potrebbe contribuire a rendere la fede meno tiepida e più pronta a dare senso alla vita degli individui (66). In questo contesto prende ancora più senso l’incontro e il dialogo con le grandi tradizioni religiose che la Chiesa ha coltivato negli ultimi decenni, e continua ad intensificare. Questo incontro si presenta come un’occasione promettente per approfondire la conoscenza della complessità delle forme e dei linguaggi della religiosità umana così come si presenta in altre esperienze religiose. Un simile incontro e dialogo permette al cattolicesimo di comprendere con maggiore profondità i modi con cui la fede cristiana esprime la religiosità dell’animo umano. Allo stesso tempo arricchisce il patrimonio religioso dell’umanità con la singolarità della fede cristiana (67)».[[8]](#footnote-8)

Oggi papa Francesco: «L’isolamento, che è una versione dell’immanentismo, si può esprimere in una falsa autonomia che esclude Dio e che però può anche trovare nel religioso una forma di consumismo spirituale alla portata del suo morboso individualismo. Il ritorno al sacro e la ricerca spirituale che caratterizzano la nostra epoca sono fenomeni ambigui. Ma più dell’ateismo, oggi abbiamo di fronte la sfida di rispondere adeguatamente alla sete di Dio di molta gente, perché non cerchino di spegnerla con proposte alienanti o con un Gesù Cristo senza carne e senza impegno con l’altro. Se non trovano nella Chiesa una spiritualità che li sani, li liberi, li ricolmi di vita e di pace e che nel medesimo tempo li chiami alla comunione solidale e alla fecondità missionaria, finiranno ingannati da proposte che non umanizzano né danno gloria a Dio».[[9]](#footnote-9) E nel numero seguente dopo aver parlato delle religiosità popolare: «In altri settori delle nostre società cresce la stima per diverse forme di “spiritualità del benessere” senza comunità, per una “teologia della prosperità” senza impegni fraterni, o per esperienze soggettive senza volto, che si riducono a una ricerca interiore immanentista».[[10]](#footnote-10)

* Dalla trascendenza celeste alla trascendenza terrena

«Le esperienze umane “interiori” sono vissute senza il quadro interpretativo della religione, nel quale era normale il ricorso al sacerdote. Oggi invece si ha un quadro di riferimento razionale e le esperienze “interiori” sono affidate a professionisti o a ditte specializzate. La convinzione di fondo è che si può percorrere una via di auto-perfezionamento mediante l’autoaddestramento, che è un altro aspetto della gratificazione consumistica: «La strategia postmoderna delle “esperienze totali” si differenza dalla strategia religiosa nel senso che non solo non predica più l’insufficenza dell’uomo, ponendo lo stato ideale al di là delle sue possibilità, ma incita al pieno sviluppo delle risorse psichiche e fisiche dell’individuo celebrando l’infinità del potenziale umano e la realtà delle esperienze più allettanti».[[11]](#footnote-11) […]

All’individualizzazione, effetto proprio della modernità, si sono aggiunti gli effetti tipici della postmodernità che sono la globalizzazione, il pluralismo religioso e il multiculturalismo sociale. Secondo le nuove valutazioni, questi processi non promuovono la secolarizzazione, ma trasformano il modo di rapportarsi con il sacro: non più “religioso”, ma “spirituale”. Anzi, sembra proprio che la secolarizzazione abbia propiziato una ricomposizione della religione nel momento in cui si sono trasferite attività sociali tradizionalmente appartenenti alla sfera religiosa (educazione, salute, ecc.) a quella secolare: «Tale processo restituirebbe il religioso al religioso, attraverso una dinamica di “spiritualizzazione”».[[12]](#footnote-12)

Alla base di quella dinamica c’è il fenomeno conosciuto come “differenziazione funzionale” che consiste, come si è accennato, nel trasferire all’ambito secolare (privato o statale) attività sociali precedentemente realizzate da istituzioni religiose».

* Dalla religione alla spiritualità

La “nuova spiritualità” non modella più la vita quotidiana sulla base di principi eteronomi dettati da autorità esterne, ma sulle esigenze personali ch servono da orientamento per realizzare le scelte necessarie con le quali raggiungere il desiderato benessere.

L’autenticità personale si misura con l’armonia tra la quotidianità e il “sé profondo”, rivolgendo l’attenzione alla soggettività e non alle dimensioni oggettive della vita sociale: «In estrema sintesi, possiamo affermare che nell’epoca contemporanea il “sacro sé” diventa la fonte di significato e l’unica autorità cui obbedire».[[13]](#footnote-13)

È una rivoluzione spirituale silenziosa perché, oltre a non svilupparsi con apparente visibilità, prende avvio da livelli individuali personalissimi per poi, progressivamente e con diversa intensità, toccare strutture e istituzioni, sancendo la crisi di legittimità dell’istituzione religiosa e favore della libertà dell’individuo: «Da ultimo, il passaggio dalla religione alla spiritualità recepirebbe nel campo religioso il passaggio, verificatosi in ambito socio-culturale più ampio, dai valori materialisti ai valori postmaterialisti, e cioè all’attenzione sempre più marcata per la qualità della vita, l’autorealizzazione personale e l’auto-espressività».[[14]](#footnote-14)

La religione riformulata come spiritualità è vissuta individualmente senza la sicurezza delle comunità stabili e delle ideologie forti. L’individuo cerca un percorso personale per costruire la propria identità, non più a partire da una tradizione esterna al soggetto, ma generandola egli stesso. Si aprono così possibilità illimitate di pensiero e azione. È un nuovo approccio al sacro: da un orizzonte di senso fondato su termini di fissità e stabilità, si passa piuttosto a termini di itineranza e mutamento, in una prospettiva olistica che consideri sempre insieme anima, mente e corpo: «La libertà dell’individuo permette quindi di vivere la propria religiosità mettendola in relazione con la creatività nell’affrontare le esperienze della vita quotidiana, con il percepire le proprie emozioni e i propri sentimenti, con l’attenzione per la natura come anche per il corpo e la salute psicofisica, con la scoperta progressiva del proprio sé profondo come con la sintonia con le forze misteriose che regolano il cosmo: realizzazione personale, ricerca del benessere e “santità”, in questa prospettiva, vanno a braccetto».[[15]](#footnote-15)

* Nuova spiritualità

Non si tratta di una riconciliazione con la trascendenza religiosa tradizionale, ma con gli effetti psicologici e fisici “consolanti” che la religione produce, svincolati però dal rapporto con la divinità e integrati nella “nuova” spiritualità. Si aspira ai benefici della religione, ma laicamente. In questo senso, il risveglio di spiritualità è in realtà il riconoscimento di una dimensione antropologica, la trascendenza, come autenticamente umana, interpretata tradizionalmente in Occidente alla luce del Cristianesimo, che con il frutto della critica moderna si reinterpreta “spiritualmente” in forma laica e consumistica. La religione in questo nuovo contesto è sinonimo non del rapporto con un essere trascendente, ma dello sviluppo di certe dimensioni umane che si stanno rivalutando postmodernamente e che la critica moderna aveva represso. È una trascendenza terrena.

La trascendenza terrena è il concentramento dello sforzo personale all’autosuperamento in vista dell’autorealizzazione prefissata in anticipo. Essa è frutto della decisione di raggiungere, dopo la valutazione razionale tutte le possibilità, una meta, e tale raggiungimento è vissuto come il senso ultimo della propria esistenza.

Consumismo, individualismo e pluralismo sono gli ingredienti principali della “nuova” spiritualità postmoderna, centrata in quello che il soggetto vuole credere, cioè quello che considera razionalmente come fonte di benessere per se stesso a tutti i livelli. Il riferimento al sacro non è vissuto in rapporto a una trascendenza di sé verso la divinità, ma di un sé che trascende tutto (perciò trascendenza terrena) per riordinare razionalmente la propria vita in funzione dei valori scelti.

Si è passati da un’epoca in cui i valori materialistici determinavano la vita sociale ad una postmaterialista in cui il benessere, la qualità della vita e l’autorealizzazione danno l’orientamento finale delle scelte più importanti dell’esistenza. La “nuova” spiritualità è secolarizzata: essa risponde la bisogno di senso per il sé, in chiave di autorealizzazione. L’antica salvezza religiosa si converte nell’autosalvezza mediante l’assunzione del senso scelto. Salvare la vita significa essere salvati dal senso che si sceglie come orizzonte di autorealizzazione. Non c’è un sacro con cui rapportarsi ma un “sacro sé”».

Rossano Zas Friz De Col, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2012, 31-58.

1. **La parola spiritualità**

«Dietro le proposte di “spiritualità” si nascondono un’infinità di concezioni diverse della vita, dell’uomo, di Dio, concezioni a volte molto contraddittorie fra loro e senza alcun nesso con il cristianesimo; si tratta di forme di religiosità che potremmo dire postmoderne, indefinibili, inafferrabili, prive di un esplicito riferimento a Dio come Persona, piuttosto forme di cosiddetta para-religiosità o di credenze miste.

Frequentemente nel modo di parlare si nota una tendenza a capire lo spirituale come immateriale. Anzi, nel linguaggio comune, queste due realtà vengono spesso identificate. Tale identificazione porta ad una comprensione parziale o addirittura deviante di ciò che è veramente spirituale. Intendere lo spirituale come immateriale significa escludere dalla dimensione spirituale tutto il mondo materiale, fisico, corporeo. Questa tendenza ha trovato ampio spazio anche nella Chiesa.

Se al mondo del corpo corrisponde il mondo materiale, il mondo immateriale finisce per coincidere con quello della psiche e, per derivazione, con il mondo intellettuale, quello della volontà, del sentimento. Lo spirituale, che non è dell’ambito materiale, appartiene alla sfera della psiche. Secondo questo modo di pensare, la vita spirituale è la vita dei pensieri, dei sentimenti e della volontà.

L’identificazione dello spirituale con lo psichico, o con l’immateriale e l’etereo, è in ogni caso una trappola. Se lo spirituale fosse la dimensione intellettuale – cioè la sfera del pensiero e delle idee – diventare più spirituali andrebbe a significare avere pensieri sempre più “elevati”, fino ad essere un perfetto idealista. Allo stesso modo, se lo spirituale fosse la volontà impegnata e applicata a bei pensieri, si scivolerebbe nel volontarismo. E se lo spirituale fosse il sentimento, si rischierebbe di identificare lo spirituale con il sentimentale. Se così fosse le pratiche spirituali non sarebbero altro che un esercizio psichico. La preghiera viene allora identificata con la meditazione, intesa come capacità di concentrazione mentale, di svuotamento psichico».

* Lo spirituale dell’icona

Icona del Volto di Cristo acheropita o nerukotvornyj (non dipinta da mani d’uomo)



Quattro cerchi concentrici:

Primo cerchio. Sulla fronte, in mezzo agli occhi e in genere è invisibile. È il cerchio della partecipazione dello Spirito Santo, cioè la capacità data dal Creatore all’uomo di aprirsi e di accogliere la partecipazione personale dello Spirito Santo. È il punto vivificante, perché è l’inabitazione stessa del Signore che dà la vita.

Secondo cerchio. Include la fronte e gli occhi: è il cerchio dell’anima, cioè del mondo psichico, dell’intelligenza, del sentimento, della volontà.

Terzo cerchio. Abbraccia i capelli, la bocca, la barba e rappresenta il corpo, cioè la dimensione più esposta dell’uomo. I capelli cadono e imbiancano; la bocca è la parte più sensuale perché indica il bisogno di mangiare per sopravvivere. Esprime dunque il ricordo della vulnerabilità fisica e della mortalità del corpo umano.

Quarto cerchio. Rappresenta il cerchio dell’oro più puro di questa icona, del giallo più dorato e luminoso. È ciò che noi comunemente chiamiamo aureola; è la luce dello Spirito Santo che, dal cerchio più interno, penetra tutto il mondo psichico, quello corporeo e avvolge la persona in una luminosità così percepibile che gli altri possono vederla.

1. **La vita spirituale**

Solo quando lo Spirito Santo penetra il mondo intellettuale psichico, muove i gesti e le azioni del corpo, penetra dunque l’insieme della persona, allora diventa visibile e chiunque può percepirlo. La persona che si lascia progressivamente riempire dallo Spirito Santo fa trasparire la sua azione, richiama gli altri a Dio, diventa un comunicatore di Dio, una sua narrazione. La dimora dello Spirito Santo nell’uomo è l’uomo intero e questa presenza sacra si percepisce dall’azione dello Spirito Santo stesso. Una persona impregnata della luce e dei frutti dello Spirito Santo diventa un orientamento vivente verso il Padre. Diventa un’immagine, una somiglianza di Dio. diventa una Parola di Dio che la gente può vedere e toccare.

«La vita spirituale è la vita nello Spirito e con lo Spirito Santo».[[16]](#footnote-16)

La persona spirituale vive immersa nello Spirito Santo; la sua vita è illuminata in tutte le dimensioni, intellettuale, affettiva, sentimentale dallo Spirito Santo. La sua volontà decisionale, i suoi gesti, le sue parole, le sue azioni sono guidate dallo Spirito Santo, essa percorre la vita sorretta dalla forze ed energia dello Spirito Santo. La vita spirituale non è una disciplina o un’ascesi, è più di ogni scienza, è un’arte di sinergia con lo spirito Santo, l’arte di far fruttificare la Sua presenza nella nostra vita.

L’atto fondamentale nella vita spirituale è il riconoscimento dello Spirito Santo, un riconoscimento così radicale da creare un “habitus” interiore, quello di dare la precedenza allo Spirito, cioè di vivere in un’apertura costante all’Altro.

Si tratta di un atto profondamente religioso: il riconoscimento radicale dell’esistenza incondizionata dell’Altro.

Questo atto coincide con la comprensione cristiana dell’Amore. L’Amore significa distogliersi dall’affermazione dello propria assolutezza, comune ad ogni individuo, per riconoscere nell’Altro tutta l’assolutezza. L’Amore è un movimento estatico di uscita da se stessi per riconoscere il vero centro nell’Altro. Un’uscita non distruttiva, alienante. Un’uscita quanto mai kenotica, ma allo stesso tempo festosa perché espressione massima di un Essere chiamato Amore.

Credere in Dio allora non è aderire a dottrine o assumere determinati atteggiamenti etici, ma riconoscere Dio Amore e orientare a Lui tutta la vita. l’esercizio della fede è la relazione; credere significa riconoscere se stessi in un rapporto esistenziale con il Dio personale che abbraccia tutta la persona, anche la conoscenza e l’agire morale.

→ Benedetto XVI: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva».[[17]](#footnote-17)

* Tricotomia paolina e dei Padri
* Movimento unitivo/centripeto e espansivo/centrifugo.
* La vita spirituale è vita cristologica

Marco Ivan Rupnik, *Nel fuoco del roveto ardente. Iniziazione alla vita spirituale*, Lipa, Roma, 21997, 5-44.

Riferimento cristologico:

«In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è « l'immagine dell'invisibile Iddio » (Col1,15) è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. […] Il cristiano poi, reso conforme all'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli riceve «le primizie dello Spirito» (Rm8,23) per cui diventa capace di adempiere la legge nuova dell'amore. In virtù di questo Spirito, che è il «pegno della eredità» (Ef 1,14), tutto l'uomo viene interiormente rinnovato, nell'attesa della « redenzione del corpo » (Rm 8,23): « Se in voi dimora lo Spirito di colui che risuscitò Gesù da morte, egli che ha risuscitato Gesù Cristo da morte darà vita anche ai vostri corpi mortali, mediante il suo Spirito che abita in voi» (Rm8,11).»[[18]](#footnote-18)

1. **Spiritualità cristiana**

*1* *Cor* 15,44-45; 3,1-2

Nella sintesi di Paolo *pneumatikós*, l’uomo spirituale trasformato, potenziato dallo Spirito di Dio e incamminato verso la pienezza, si oppone sia a *sarkikós* (carnale) sia a *psykikós* (psichico), per indicare l’uomo liberato dalle passioni, dall’egoismo, dall’orgoglio e dalle opere della carne.

Ciò che caratterizza lo specifico spirituale cristiano, fin dalle origini, è essenzialmente il riferimento alla vita nuova in Cristo, sotto la guida ed il dinamismo dello Spirito, che ha messo la sua dimora in noi, facendosi realmente presente.

* Dimensione ecclesiale e comunitaria
* Vita di speranza per il mondo
* Molteplicità delle spiritualità cristiane

Jesús Manuel García, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarità*, LAS, Roma, 2013, 45-50.

Conclusione:

«Una sfida importante è mostrare che la soluzione non consisterà mai nel fuggire da una relazione personale e impegnata con Dio, che al tempo stesso ci impegni con gli altri. Questo è ciò che accade oggi quando i credenti fanno in modo di nascondersi e togliersi dalla vista degli altri, e quando sottilmente scappano da un luogo all’altro o da un compito all’altro, senza creare vincoli profondi e stabili: «*Imaginatio locorum et mutatio multos fefellit*». È un falso rimedio che fa ammalare il cuore e a volte il corpo. È necessario aiutare a riconoscere che l’unica via consiste nell’imparare a incontrarsi con gli altri con l’atteggiamento giusto, apprezzandoli e accettandoli come compagni di strada, senza resistenze interiori. Meglio ancora, si tratta di imparare a scoprire Gesù nel volto degli altri, nella loro voce, nelle loro richieste. È anche imparare a soffrire in un abbraccio con Gesù crocifisso quando subiamo aggressioni ingiuste o ingratitudini, senza stancarci mai di scegliere la fraternità».[[19]](#footnote-19)

1. Zygmunt Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Bari, 2009, VII. [↑](#footnote-ref-1)
2. Bauman, *Vita liquida*, 118. [↑](#footnote-ref-2)
3. Il nichilismo è il prodotto di quel processo storico che ha dato forma a un atteggiamento culturale e personale mediante il quale la coscienza personale rifiuta qualsiasi fondamento esterno a se stessa, negando la possibilità di una verità oggettiva e di uno scopo finalistico ed estraneo all’autodeterminazione che la coscienza fa di se stessa in modo autonomo e indipendente ad un ordine esterno. Cf. G. Mucci, *Le origini del nichilismo contemporaneo*, in «La Civiltà Cattolica» II (1999), 31-34. [↑](#footnote-ref-3)
4. Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre

 2013, in *Acta Apostolicae Sedis*, 105 (2013) 1019-1137, 71. [↑](#footnote-ref-4)
5. Francesco, *Evangelii gaudium*, 92. [↑](#footnote-ref-5)
6. Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Redemptoris missio* circa la permanente validità del mandato missionario, 7 dicembre 1990, in *Acta Apostolicae Sedis* 83 (1991), 249-340, 38. [↑](#footnote-ref-6)
7. Benedetto XVI, Omelia nella Santa Messa di apertura dell’Anno della fede, 11 ottobre 2012, in *Acta Apostolicae Sedis* 104 (2012), 881. [↑](#footnote-ref-7)
8. Sinodo dei Vescovi – XII Assemblea Generale Ordinaria, *Instrumentum Laboris* La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana, 2012, 63-67. [↑](#footnote-ref-8)
9. Francesco, *Evangelii gaudium*, 89. [↑](#footnote-ref-9)
10. Francesco, *Evangelii gaudium*, 90. [↑](#footnote-ref-10)
11. Bauman, *Il disagio della modernità*, 218. [↑](#footnote-ref-11)
12. Giuseppe Giordan, *La spiritualità come nuova legittimazione del sacro*, in «Teologia» 35 (2010), 9-30, 14. [↑](#footnote-ref-12)
13. Giordan, *La spiritualità come nuova legittimazione del sacro*, 17. [↑](#footnote-ref-13)
14. Giordan, *Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?*, in «Quaderni di Sociologia» 35 (2004), 105-117, 113. [↑](#footnote-ref-14)
15. Giordan, *Dalla religione alla spiritualità*, 111-112. [↑](#footnote-ref-15)
16. Tomas Špidlík, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, 12. [↑](#footnote-ref-16)
17. Benedetto XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas est* sull’amore cristiano, 25 dicembre 2005, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2 (2006), 1. [↑](#footnote-ref-17)
18. Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla chiesa nel mondo contemporaneo,

7 dicembre 1965, in *Acta Apostolicae Sedis*, 58 (1966) 1025-1120, 22. [↑](#footnote-ref-18)
19. Francesco, *Evangelii gaudium*, 91. [↑](#footnote-ref-19)