

TEOLOGIA SPIRITUALE E CULTURE

SECONDIN BRUNO O.CARM.

Il mio intervento resterà per lo più in orizzonti vasti e vaghi. Molti aspetti che sono implicati in questo tema sono stati già toccati da altri relatori. E quindi c'è già stato un richiamo a questa relazione fra spiritualità e cultura, portando esempi o sollecitando attenzione e nuova ermeneutica. Lo stile del testo vuole sollecitare a pensare in proprio, ad andare oltre, per farsi esploratori della verità e non solo riceverla già confezionata¹.

1. E' una questione che è stata tematizzata solo nei nostri tempi moderni, perché la coscienza socio-storica della distinzione tra sacro e natura, fra religione e cultura è una proposta moderna. Tutti sappiamo come la storia sociale sia stata per tanti secoli un intreccio fra religione e società. Per cui non vi poteva essere spazio per un dialogo a distanza tra spiritualità e cultura, ma solo si realizzavano intreccio e simbiosi. Questo è durato fino quasi ai nostri tempi: e in talune situazioni perdura ancora, specie dove la "religione" è il cuore dell'identità culturale e sociale.

E' esattamente nel contesto "moderno" che s'impone la separazione fra valori religiosi e valori civili, fra sensibilità culturali e tradizioni religiose. Tale distacco è andato crescendo, a volte radicalizzandosi in maniera violenta, altre volte in maniera più soft ma non meno incisiva. Non dobbiamo pensare solo alla secolarizzazione o all'indifferenza religiosa: è tutto lo statuto epistemologico delle scienze moderne che ha favorito questo (con il predominio dei valori di esattezza, la razionalità, la scientificità, l'oggettività, ecc.). Negli ultimi due secoli in particolare la tendenza si è rafforzata con il rifiuto di tutto ciò che poteva

¹ Rimando alla nota bibliografica finale la verifica di quello che dico: comunque nei miei libri ho sviluppato queste prospettive in maniera organica e documentata.

essere collocato nell'ambito non-razionale. E la spiritualità proprio in questo esclusivo campo veniva collocata e relegata.

Ma nell'ultimo mezzo secolo le cose sono anche cambiate. Dapprima con la rincorsa un po' nevrotica e titubante della Chiesa e dei suoi intellettuali organici verso la mentalità moderna, e poi con l'opzione chiara a favore di un dialogo attento e chiaro con la modernità, così si è sviluppato tutto il problema del rapporto tra esperienza religiosa e contesti culturali, o più ampiamente tra fede e culture. Il Concilio Vaticano II rappresenta la opzione pubblica e storica in questa direzione. Molti però sono ancora imprigionati sulle sabbie mobili della dialettica sacro/profano, separazione/ immersione, secolarizzazione/ ritorno del sacro. Temi interessanti, ma che gli spirituali rischiano di trattare con fobia o manicheismo, oppure per sentito dire e di seconda mano.

La spiritualità c'è arrivata senza molta fretta: e 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". La lezione di un M. De Certeau per esempio - così originale, se presa sul serio, innovatrice e sconvolgente - rimane poco conosciuta e ancor meno utilizzata; è più una promessa che un percorso trafficato. Anche i carmelitani avrebbero da guadagnare alla scuola di questo gesuita.

Per anticipare una impressione - che è anche un giudizio preventivo - mi pare comunque che il rapporto tra spiritualità (o esperienza spirituale o anche teologia spirituale) e culture e contesti culturali stia diventando una questione non solo vivace, problematica, a volte affrontata in fretta con proposte frammentarie. Ma anche uno dei nodi decisivi per la spiritualità (come lo è anche per la stessa Chiesa) in prospettiva di futuro. Già ne ho fatto qualche accenno negli interventi dei giorni passati: la frontiera prossima ventura della spiritualità - e della sua dignità come scienza teologica e come carisma ecclesiale - è quella del dialogo con le culture. I temi endogeni (cioè interni, trattati fino alla paranoia) rischiano di renderci sterili, deculturati, ventriloqui. La spiritualità oggi deve caratterizzarsi per la sua capacità di dialogo e di ruolo interlocutore attento e aperto.

2. Relazione intrinseca alla fede, alla rivelazione, all'esperienza religiosa. Ce ne rendiamo conto meglio oggi: la rivelazio-

ne si realizza e la fede prende carne nel mondo, cioè nella storia e nei linguaggi diversi. L'esperienza religiosa intreccia i suoi linguaggi e intercetta le antinomie tra trascendenza e incarnazione, presenza e escatologia, notte e luce nel cuore di questa storia.

Citiamo una frase nota di *Gaudium et Spes*: "Fra il messaggio della salvezza e la cultura umana esistono molteplici rapporti. Dio infatti, rivelandosi al suo popolo, fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche. Parimenti la chiesa, vivendo nel corso dei secoli in condizioni diverse, si è servita delle differenti culture, per diffondere e spiegare il messaggio cristiano nella sua predicazione a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli." (GS 58).

In sostanza vediamo che si tratta della modalità con la quale la *Parola* prende forma nella storia, nei linguaggi, e trasforma persone e contesti secondo *altre* prospettive. Vale per la tradizione cristiana, ma anche per altre tradizioni. A volte questa fecondità è interpretata come l'assorbimento della realtà (es. una società, una comunità, dei luoghi, dei tempi) nel divino, per cui essa diviene "sacra", in senso di "altra", abitata dal trascendente e sottratta all'orizzonte naturale. E tale "prodotto" può essere visto di tipo statico, chiuso, intoccabile (come sono le società chiuse, le caste, le sette). Oppure si può avere anche una visione di tipo, progettuale: ad esempio un ordine religioso (mettiamo benedettini, francescani, gesuiti, carmelitani) si sente portatore di un progetto dello Spirito, incarnato in forme storiche specifiche, ma anche transculturali, che enfatizzano quindi il divenire e non solo il "conservarsi". Per questo ha senso il continuo "rifondarsi", come risposte alle nuove contingenze.

A noi interessa proprio questo tipo di realtà: che ha trasformato per es. la cultura europea, l'ha plasmata; o ha segnato la coscienza ecclesiale per secoli, diventando "modello culturale" produttivo di senso e ispiratore di progetti e sogni. Anche la "società" di tipo calvinista, per non stare solo *inter nos*, ha avuto effetti simili, di trasformazione delle strutture di coscienza.

C'è da aggiungere, sempre secondo lo stesso Concilio, non vi può essere la sacralizzazione di una data cultura o fase culturale o mondo simbolico/linguistico. Nello stesso paragrafo 58 si legge: " nello stesso tempo, inviata a tutti i popoli di qualsiasi tempo e di qualsiasi luogo, la chiesa non si lega in modo esclusivo e indissolubile a nessuna stirpe o nazione, a nessun parti-

colare modo di vivere, a nessuna consuetudine antica o recente. Fedele alla propria tradizione e nello stesso tempo cosciente della sua missione universale, è in grado di entrare in comunione con le diverse forme di cultura; tale comunione arricchisce tanto la chiesa stessa quanto le varie culture" (GS 58). Principio sacrosanto anche per la nostra tradizione carmelitana.

3. E' anche quanto emerge dalla storia: ma occorrono categorie adeguate per capirlo. Sarebbe lungo e complicato dimostrare questo: ma penso che a tutti può facilmente risultare convincente, solo se riflettono - tanto per fare un grappolo di esempi - sui volti di Cristo nella storia; oppure sul linguaggio della purificazione interiore o dell'organismo spirituale; oppure sulle virtù che vengono enfatizzate nei vari contesti storici. Il Cristo Pantocrator tanto per citare cose notissime è generato da un contesto ben diverso dal Crocifisso medievale o dal Sacro Cuore moderno. La mistica affettiva dei cistercensi proviene da contesti differenti dalla mistica berulliana o da quella cosmo-teandrica di un Teilhard de Chardin.

Il senso ecclesiale o la passione missionaria di Teresa di Gesù o di Teresina sono diverse più di quanto si usi affermare, perché i contesti storico-sociali e quelli religiosi-culturali erano diversi. Per la prima l'affermazione della modernità umanistica, per la seconda l'affacciarsi di nuove sfide alla fede nel cuore della modernità.

Oggi noi abbiamo questa capacità, e anche una certa abitudine, a cercare proprio le correlazioni fra linguaggi e sensibilità storiche di una certa epoca, e risposte simboliche, intenzionali e antropologiche degli spirituali di quello stesso tempo. E' finito, forse, il tempo delle "cattedrali nel deserto", della interpretazione assolutizzata su se stessa. E non abbiamo vergogna o timore di riconoscere una varietà di processi vissuti dai vari personaggi o anche dai processi di evangelizzazione della Chiesa.

Cito solo l'esistenza - a modo di elenco - di queste categorie interpretative: adattamento, assunzione, acculturazione, inculturazione, contestualizzazione, transculturazione. Dietro ad ognuna c'è anche il modo di essere Chiesa e di fare esperienza cristiana.

Mi permetto di non spiegare ognuno di questi termini, ritenendo che si sappia facilmente collocarli nella storia della vita e dell'esperienza ecclesiale e religiosa. In fondo ciascuno di noi ha vissuto e vive rapporti di questo genere: anche grazie alle spinte

del Concilio e della sua recezione migliore, fino agli ultimi sinodi continentali. Quell'invito dell'esortazione apostolica *Ecclesia in Africa* ad inculturare i modelli di santità (n.) e dell'altra esortazione *Ecclesia in Asia* ad un dialogo sincero e stimolante con le grandi tradizioni religiose e spirituali asiatiche, dovrebbero avere conseguenze serie per la spiritualità; anche per la pastorale della spiritualità e per la disciplina teologica.

4. Una rilettura dinamica della relazione spiritualità-culture rivela vari atteggiamenti. Oggi fare storia della spiritualità è una impresa complicata: si è superata la pura esposizione da *pinacoteca* o *enchiridion* di fatti, autori, libri. Sempre più si tende a leggere i processi dinamici che hanno motivato e caratterizzato certe epoche, e proprio in relazione alle forme linguistiche, simboliche, alle sofferenze e alle attese di una certa epoca o contesto. E si parla di osmosi, resistenza, dialogo, provocazione, supporto, estraneità, dipendenza, appiattimento, spiritualizzazione, ecc.: termini, ma anche processi, che si possono riscontrare nella vita e nei testi di una certa persona o in un certo ambiente.

A noi giunge tutto amalgamato in maniera quasi inseparabile: e spesso è veicolato attraverso opere scritte, di cui siamo abituati a fare la schematizzazione secondo il criterio delle idee contenute e dei temi sviluppati. E' arrivato il tempo di abbandonare un certo approccio puramente schematizzatore e gnoseologico; e saper scoprire i processi interni di tipo culturale e psicoculturale. In altre parole il testo è molto più complesso di quanto la lettura tematica può trovarvi: esso presenta in realtà un processo di trasformazione delle strutture della coscienza, molto più che una serie di idee o schemi ideografici. Esso amalgama insieme sogni e sofferenze, processi inconsci e reazioni estetiche di fronte ad una società e una chiesa determinata. Segnala percorsi possibili, avverte poeticamente e profeticamente stagioni di nuove alleanze fra cielo e terra.

Per stare solo al campo della storia della spiritualità, non si la si può insegnare solo ri-presentando il *prodotto*; quasi si trattasse di una galleria di grandi ritratti. Bisogna dar risalto al *processo* di trasformazione che un certo linguaggio accenna e trasmette. Fare attenzione alla capacità di una "esperienza" - che sembra intrinsecamente personalissima e unica - di essere invece segnale di una relazione vitale fra i contenuti della fede e della grazia che salva e una data storia e una umanità culturalmente

reale. Ne hanno fatto cenno in tanti: questo è il contributo teologico dei santi, la loro "sapientia vitae".

E lo scopo ultimo - secondo me, e mi rifaccio alla "teologia della storia" e al senso pregnante del tempo cristiano - dovrebbe essere quello di giungere a scoprire il "progetto" - ecclesiale, antropologico, salvifico, intenzionale - che viene incarnato e trasmesso. Fare semplicemente un giro turistico per "constatare" che davvero la tal cosa esiste, come la guida segnala, può essere erudizione, può anche essere interessante per farsi una erudizione enciclopedica, ma non basta.

Nel campo della spiritualità, secondo me si tratta di accettare di mettersi in gioco: di intervenire con finalità sapienziali ed esplorative, non puramente nozionistiche o accumulative. Questo vale direttamente per tutti i settori della teologia spirituale: ed è la sua vera chance in un'epoca di inaridimento della teologia classica logico-cognitiva e per la caduta di progetti orientatori nella cultura attuale. Il ripiegamento sulla spiritualità - che si nota ovunque, e che tenta anche gli stessi teologi speculativi - deve trovare in noi una reazione non di "consolazione" ma di provocazione, quella che de Certeau chiama "destrutturazione instauratrice": pensare grezzo, pensare in maniera creativa, pensarsi dentro la crisi e i nuovi processi (ambigui e complicati) di rifondazione culturale e intenzionale. L'abbraccio di un abbraccio da parte dei teologi dogmatici o moralisti rischia di diventare mortale, e omologarci al loro sistema pragmatico e tetragono. Dobbiamo sottrarci, proprio come hanno fatto i santi e i mistici, in forza della loro missione specifica di esploratori inquieti di nuovi incontri.

5. Un impegno serio personale: per una buona gestione della relazione fra spiritualità e contesti culturali, ci vuole anzitutto una preparazione professionale non banale, sempre rinnovata. Che abbia anche il coraggio di una periodica messa in crisi di quanto sappiamo e stiamo facendo, e quindi accetti la sfida di una revisione dei modelli e dei linguaggi, alimenti una mentalità aperta a nuove categorie interpretative e accetti la fatica di elaborare nuovi simboli intenzionali. La creatività simbolica e poetica per esempio di una santa Teresa o di un San Giovanni esigono che la nostra lettura della loro esperienza assuma seriamente le nuove ermeneutiche (linguistica, simbolica, narrativa, retorica, ecc.) per sottrarli ad una ripetizione puramente sacralizzata.

Bisogna essere disposti a imparare un altro metodo e a modificare il metodo, non solo a fare qualche aggiunta occasionale di temi, o a criticare i limiti o le parzialità di una eventuale nuova chiave ermeneutica. Si pensi per fare un esempio al rapporto tra spiritualità e Parola di Dio, di cui abbiamo pur parlato in questi giorni. Per quanto ci sia tanta buona volontà e disponibilità a prendere sul serio la affermazione del Vaticano II, che dice che la "Parola di Dio è fonte pura e perenne di vita spirituale" (DV 21), non si riesce ancora a costruire una trattato o corso di Teologia spirituale che sia "vertebrato" dalla Parola, che sia come una teofania vitale della Parola.

Secondo G. Ravasi il modello biblico simbolico dello spirituale è il *povero*: esso incarna le esigenze fondamentali, "il progetto più essenziale e costante dell'uomo spirituale biblico" (nel contributo "Linee bibliche dell'esperienza spirituale", del libro: B. SECONDIN-T. GOFFI, *Corso di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1989, 68-71). In fondo anche il profilo e il percorso di Gesù di Nazaret giunge alla sua piena realizzazione quando viene "innalzato in Croce" e sarà proprio a Lui che tutti devono guardare per avere la vita (Gv 3, 15).

Nella realtà per i nostri manuali la categoria dominante, la meta indicata e illustrata è di tutt'altro genere: lo splendore non appartiene al solo futuro escatologico, oltre la morte; è segnato come meta e sostanzioso traguardo già in questa vita. Solo Federico Ruiz ha cominciato a smantellare questa "scala Paradisi", mettendo in risalto sia la *krisis* che la *kenosis*, come strutture verificative e decisive per una autentica maturità in Cristo. Si può andare ancora più avanti su questa linea: e allora temi come la liberazione, la libertà, la fragilità, la giustizia, la solidarietà, la differenza di genere, l'utopia del servizio, il non senso della fede, avranno più peso.

6. Tematizzare questo ambito oggi in modo esplicito, considerandolo decisivo. In forma appena accennata e rapida pongo alcune motivazioni di percorso e realizzazione del dialogo fra spiritualità e sfide culturali. Dicendo "tematizzare", voglio dire che bisogna articolare la relazione forse all'inizio per parti, per sezioni, con risultati parziali, e che solo in tempi successivi possono annodarsi in un tutto organico. Questo processo si fa urgente:

- per la stessa comprensione del patrimonio storico: per non sacralizzarlo o ipostatizzarlo in schemi e interpretazioni

intoccabili. La fecondità di ispirazione di qualsiasi esperienza o testo non sta nella sua conservazione sotto vuoto, ma nella possibilità di aprirsi a sempre nuove interpretazioni, di interloquire con nuovi lettori. Altrimenti, finisce per essere mummificato, anche se avvolto in sudari d'oro.

- sotto la pressione del cambio rapido e delle nuove domande religiose: non occorre spiegare questa situazione, la conosciamo. A noi “spirituali” è dato il compito di discernere i nuovi impulsi dello Spirito nei “gemiti” e nei sogni di questa generazione, perché faccia un passo avanti verso il Regno, perché sia fermentata dal mistero di liberazione pasquale. Per questo io parlo di “sapienza orientarice”, che non è un po’ di “acqua santa” sparsa qua e là, ma lettura attenta, critica, provocatoria delle chance e delle illusioni di questo tempo.
- per una comunicazione vitale dei grandi valori, abitando le culture: la sfida della comunicazione è importante anche per la spiritualità. Troppo di frequente sembra il nostro linguaggio devitalizzato, generico, untuoso, mieloso. E i grandi valori rischiano di non essere percepiti, e meno ancora riescono a diventare suggestivi, stimolanti, ispiratori di opzioni e progetti vissuti. La preoccupazione della “precisione terminologica”, non appartiene alla natura della spiritualità, come tutti i grandi maestri insegnano. Il linguaggio poetico, profetico, simbolico non è una “diminutio” della scientificità. Ma un altro modo di toccare la veritas vitale.
- per un processo sempre aperto di inculturazione e di incarnazione. La Chiesa è “ante et retro oculata” (S. Anselmo): ma ha spesso privilegiato lo sguardo retrospettivo, lasciando inesercitato quello che guarda avanti, l’occhio penetrante del profeta veggente. La nuova coscienza sui processi di inculturazione, di contestualizzazione, di superamento della mitologia del già dato, deve coinvolgere anche la spiritualità, e i nostri modelli di vita cristiana in pienezza. La pienezza viene dal futuro, affidato alle nostre mani, e non solo dalla perfetta riesumazione dei modelli passati.
- coscienti del grave danno della rottura e dell’estraneità fra fede e cultura. A questa rottura abbiamo dato anche noi “spirituali” un buon apporto: con l’enfasi sulla separatezza, con la verticalità esasperata, con la miniaturizzazione del vissuto cristiano, con le dimore dell’anima puramente estranee alla storia e ai suoi ritmi culturali.

- l'incontro delle religioni chiede una cultura globale dell'unità-nella-diversità. Il tema della "spiritualità" è centrale in questo ambito: come si vede da tutto quello che si scrive e si fa nel dialogo interreligioso. Abbiamo da prendere sul serio questa che è una delle maggiori sfide attuali per l'esperienza religiosa: accettando anche di ristrutturare tutti i nostri paradigmi in maniera da dialogare davvero con questa sfida e questi nuovi scenari di esperienza religiosa.
- non confondere contingenze e sostanza, ma accettare anche provvisorietà. Ci sono temi che sembrano di moda, ma sono di fatto di sostanza. Si pensi per esempio al discorso sul genere: il paradigma femminile della spiritualità non può essere considerato moda, mania, curiosità. Ma questo vale anche per altri argomenti: come il tema del linguaggio, quello della comunicazione, quello del tempo vissuto, quello dell'antropologia dinamica, quello della corporeità, della libertà, ecc. Mentre altri temi classici potrebbero benissimo essere visti come "secondari" e poco pertinenti nella sostanza: per es. la fenomenologia mistica, l'antropologia tripartita, i metodi di preghiera...

6. Accettare le sfide, provocare la cultura, inventare nuovi linguaggi:

- dar risalto ai modelli significativi, ai "luoghi" e "trends" che favoriscono "altro": intuire nel "nuovo" nuovi spazi di autenticità, e non solo curiosità passeggiare. Siamo abituati al mito dei modelli ereditati, a metterli in pratica scrupolosamente. Bisogna impegnarsi ad assumere con serietà i "modelli della prassi" e a collaudarli, con pazienza e audacia.

- adottare nuove categorie antropologiche di tipo aperto e trasformatrici. Sulla vita religiosa il sinodo recente ha detto che essa ha un ruolo critico, simbolico, trasformatore; indicando così un compito aperto (il passaggio dal dono al compito, dalla grazia all'impegno: da *Gabe* a *Aufgabe*). Credo che lo stesso si possa dire e fare con la spiritualità. E in maniera ancora più generale e radicale: è questo un grande cantiere aperto, con sfide e urgenze evidenti.

- accompagnare dal nascere le nuove possibilità, non "aspergerle" poi con timore. Abbiamo la triste abitudine di "differire del nuovo", perché "il vino vecchio è quello buono". E poi ci troviamo con i risultati che ci sconcertano: si pensi alla nuova comunicazione, alla biotecnologia, alla morale sessuale, alla

nuova corporeità, al paradigma femminile, al recupero delle culture oppresse, al neomisticismo. Dobbiamo metterci in gioco, come l'hanno fatto i grandi maestri: in sintonia con le gioie e le speranze, i dolori e le angosce" (GS 1) dei nostri contemporanei.

- non limitarsi solo a seminare sospetti, segnalare banalità, o proclamare "certezze" a tendenza, per bisogno di equilibrio, per pigrizia mentale, per falsa prudenza carnale. Bisogna accettare di avere certezze provvisorie, di andare come a tastoni, di esplorare e non solo catalogare a parte post.

- saper intrecciare gli orizzonti fra antico e nuovo con empatia e audacia. E' quello che hanno fatto tutti i nostri grandi, da Elia fino ad Edith Stein: coinvolti, fragili, audaci, l'uno e l'altro dei due senza tomba. E' il paradigma della nostra esistenza, non è una casualità.

Bibliografia essenziale

AA.VV., *Liturgie, spiritualité, cultures*, Conférences Saint-Serge, XXIX semaine, Edizioni Liturgiche, Roma 1983.

AA.VV., *Théologie et choc des cultures*, Colloque de l'Institut catholique de Paris, Cerf, Paris 1984.

AA.VV., *Valori e virtù in trasformazione*, in *Concilium*, 23(1987), n. 3.

BERGER P.L., *L'imperativo eretico, possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, LDC, Leumann (TO) 1987.

BORACCO P.L.-SECONDIN B. (edd.), *L'uomo spirituale*, IPL., Milano 1986.

BORRIELLO L., *Cultura e contemplazione*, in *Claretianum* 29(1989), 347-378.

CASTELLANO J., *Cultura e spiritualità*, in *Teresianum* 48(1997), 53-78.

CUMER D., *Cultura*, in *Dizionario di Mistica*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 379-385.

DE CERTEAU M., *Culture e spiritualità*, in *Concilium*, 1(1965), n. 4, 60-86.

DE CERTEAU M., *La rupture instauratrice, ou le christianisme dans la culture contemporaine*, in *Ésprit*, juin 1971, 1177-1214.

DE CERTEAU M., *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987.

DE FIORES S., *La nuova spiritualità*, Studium, Roma 1995.

FASHING D.J., *Culture*, in *NDCS*, 242-244.

GOFFI T., *Spiritualità e cultura*, in CALATI B.-SECONDIN B.-ZECCA T. (edd.), *Spiritualità: fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981, 63-77.

GUY C., *Spiritualité*, in *La vie religieuse mémoire évangélique de l'Église*, Centurion, Paris 1987, 161-192.

HOFF J., *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Schöning, Paderborn 1999.

JANSSENS J., *Cultura e spiritualità*, in SECONDIN B.-JANSSENS J., *La spiritualità: ispirazione, ricerca, formazione*, Borla, Roma 1984, 20-28

LAFONT G., *La sagesse et la prophétie, modèles théologiques*, Cerf, Paris 1999.

METZ J.B., *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978.

MILES M.R., *The Image and Practice of Holiness. A Critique of the Classic Manuals of Devotion*, SCM, London 1989.

PATLAGEAN E.-RICHÉ P., *Hagiographie, cultures et sociétés, IV-XII siècles*, Hachette, Paris 1981.

PAUL J., *L'Église et la culture en Occident. 2/ L'éveil évangélique et les mentalités religieuses (IX-XII siècles)*, Nouvelle Cléo 15 bis, Presses Univ. de France, Paris 1986. In particolare pp. 703-792.

RHEINFELDER H. (ed.), *Litteratur und Spiritualität*, München 1978.

RUIZ F., *Cultura e spiritualità*, in *Le vie dello Spirito. Sintesi di Teologia spirituale*, Dehoniane, Bologna 1999, 181-186.

SECONDIN B., *Messaggio evangelico e culture. Problemi e dinamiche della mediazione culturale*, Paoline, Alba 1982.

SECONDIN B., *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell'esperienza spirituale*, Paoline, Milano 1997.

SECONDIN B., *La spiritualità nei ritmi del tempo*, Borla, Roma 1997.

SECONDIN B., *Chances et tâches de la spiritualité au coeur de la modernité*, in "Bulletin ET" 10(1999), n. 2, 349-359.

SPINSANTI S., *Modelli spirituali*, in DE FIORES S.-GOFFI T. (edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Alba 1979, 1001-1030.