

1 ANNO II – GENNAIO / GIUGNO 2016

APULIA  
THEOLOGICA  
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

«Maschile/Femminile»  
a più voci.  
La problematica  
a cura di A. Caputo e L. Renna

EDB

CHRISTIAAN A.M. HERMANS\*

**Dalla teologia pratica  
alla teologia orientata alla pratica.  
Lo studio del vissuto spirituale  
e religioso nella tarda modernità<sup>1</sup>**

### 1. Ragionamento pratico

La teologia pratica (cristiana) costruisce la sua teoria teologica sul ragionamento pratico riguardante quelle azioni (individuali o collettive) considerate spirituali e/o religiose (in particolare cristiane). Non userò l'espressione «teologia pastorale» – denominazione ufficiale della disciplina all'interno dell'enciclopedia teologica cattolica – in quanto questo nome indurrebbe a pensare che l'oggetto materiale riguardi unicamente le azioni dei pastori.<sup>2</sup> Al contrario, preferisco parlare di teologia pratica in quanto tale, anche se, con precisione, si dovrebbe parlare di teologia pratica *cristiana*. Analiticamente, infatti, esiste anche una teologia pratica islamica o ebraica.

La maggior parte degli studiosi concorderà nell'affermare che la teologia pratica si riferisce al ragionamento pratico degli esseri umani. È un genere di ragionamento che nasce nel processo di comprensione di sé. Gli uccelli non si domandano chi sono; gli uomini sì, perché non posseggono un'immediata conoscenza di sé. Gli esseri umani, infatti, hanno bisogno di comprendere il significato (simbolico) delle loro azioni per pervenire alla conoscenza di sé.<sup>3</sup>

---

\* Docente di Teologia pastorale presso la Radboud University di Nimega (c.hermans@rs.ru.nl).

<sup>1</sup> Titolo originale del contributo: «From Practical Theology to Practice-oriented Theology. The study of lived spirituality and lived religion in late modernity», in *International Journal of Practical Theology* 18(2014), 113-126 (tr. it. di Roberto Massaro, con revisione di Francesco Zaccaria e Pio Zuppa).

<sup>2</sup> Cf. K. RAHNER, «Practical Theology in the Totality of the Theological Disciplines», in ID., *Theological Investigations*, Herder & Herder, New York 1972, IX, 101-102.

<sup>3</sup> Cf. P. RICOEUR, «Practical Reason», in ID., *Essays in Hermeneutics, 2: From Text to Reason*, Northwestern University Press, Evanston 1991, 189.

Il ragionamento pratico si riferisce, pertanto, alle ragioni (come? perché? che cosa?) e alle regole dell'agire e del soffrire in quanto appartenenti a una certa comunità di conoscenza che condivide un certo *background* di conoscenze.<sup>4</sup> Coloro che agiscono in una comunità di conoscenze condividono una certa comprensione di sé, degli altri e del mondo. Per esempio, una comunità o una confessione religiosa è una comunità di conoscenze in cui le persone condividono una determinata comprensione del loro modo di vivere nel nome di Dio.<sup>5</sup> Le ragioni includono le idee riguardanti gli obiettivi e le finalità (che cosa fare?), gli sforzi della volontà umana (come scegliere?), le emozioni e i sentimenti (come influisce su di me?) e la propensione all'azione (come realizzarlo?). Le regole per l'azione sono incorporate nelle pratiche – per esempio, un rito religioso come il battesimo comprende certe categorie di significato (ad esempio gli esseri umani come immagine di Dio, la salvezza dal peccato originale) – che simbolizzano il significato di questa azione compiuta «nel nome di Dio».<sup>6</sup>

Il ragionamento pratico nasce dalla discrepanza tra la situazione reale e quella desiderata che spesso i teologi pratici definiscono come un momento di «crisi». «Le comunità religiose procedono da momenti di pratica consolidata a momenti di decostruzione a nuovi tentativi di ricostruzione e consolidamento. Segue l'emergere di una nuova crisi e le comunità devono nuovamente intraprendere l'intero processo».<sup>7</sup> La parola «crisi» può dare una connotazione di «eccezionale» (cioè che non è normale): gli individui o le comunità possono effettivamente avere difficoltà non sapendo cosa fare o perdendo il senso dell'agire in nome di Dio, ma questo non accade necessariamente. Il ragionamento pratico è un processo di deliberazione nell'azione e sull'azione che avviene nella normalità. Le azioni hanno sempre una finalità e coinvolgono la volontà umana (il fare delle scelte). Possiamo chiederci se i nostri obiettivi reali siano quelli desiderati e se la nostra volontà reale è in linea con quello che noi consideriamo essere il meglio. Il ragionamento pratico emerge in questa discrepanza tra il reale e il desiderato. Illusterò questo aspetto sia a livello individuale che a livello delle organizzazioni (comunità, Chiese). Per gli

<sup>4</sup> Cf. *ivi*, 193.

<sup>5</sup> Questa formula è basata su P. RICOEUR, *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago 1992. Tuttavia, a questa definizione di vita buona, aggiungo «in un mondo sostenibile».

<sup>6</sup> Per l'espressione «nominare Dio», cf. P. RICOEUR, «Naming God», in *Id.*, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*, Fortress Press, Minneapolis 1995, 217-235.

<sup>7</sup> D. BROWNING, *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposal*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 1990, 6. Tutti i testi virgolettati in lingua straniera sono tradotti in italiano dal traduttore di questo articolo.

individui, la divisione tra il sé reale e il sé desiderato è il problema centrale da affrontare. William James considera tipicamente umano vivere una coscienza divisa (non avere la giusta volontà; non perseguire il giusto obiettivo). Ciascuno fa esperienza di un certo livello di discordanza o di eterogeneità, il normale processo di sviluppo cerca di unificare il sé (in termini di completezza e di pienezza).<sup>8</sup> Lo stato desiderato a livello individuale è il sé che sa cosa fare e per cosa lottare con la giusta volontà. In una parola: il sé che ha trovato il suo destino (pienezza). Da una prospettiva psicologica, il sé unificato rappresenta lo stato di equilibrio psicologico.<sup>9</sup> Dalla prospettiva dell'interpretazione di sé, tuttavia, esso esprime un'idea normativa di vita buona con gli altri, all'interno di istituzioni giuste e in un mondo sostenibile. Per le comunità o le Chiese, questa discrepanza si presenta nella divisione tra la manifestazione storica della Chiesa (ciò che essa è) e la sua essenza come Chiesa di Cristo (ciò che essa *dovrebbe* essere). La Chiesa «non coincide semplicemente con il suo essere, in sostanza, perennemente presente in uno spazio-tempo sempre esterno a essa, ma con la forma storica della sua essenza – unica in ogni caso – alla quale lo Spirito della Chiesa chiama all'interno della sua condizione storica unica e particolare».<sup>10</sup> Di conseguenza, la Chiesa ha costantemente bisogno di riflettere su come essa attualizza se stessa nel contesto e in risposta alla situazione storica. Secondo Rahner, «la teologia pratica è la sistematizzazione scientifica di questa riflessione teologica».<sup>11</sup>

La teologia pratica sviluppa una teoria riguardante il ragionamento pratico dell'agente umano considerato come essere spirituale e/o religioso. La scelta di una «teologia pratica vissuta» non implica che il compito della teologia pratica sia quello di sviluppare la teoria *all'interno* della fede cristiana. Nel ragionamento pratico, abbiamo bisogno di distinguere tra un discorso di prim'ordine e un discorso di second'ordine. Il discorso di prim'ordine consiste nelle ragioni per cui gli agenti umani (i credenti) usano nominare Dio nella loro ricerca di interpretazione delle loro azioni; il discorso di second'ordine comprende i concetti che gli studiosi utilizzano nel costruire una teoria basata sul ragionamento degli agenti umani che interpretano le loro azioni in nome di Dio. Se la teologia pratica fosse teoria *nel* discorso di prim'ordine, per esempio teoria *sulla* fede della comunità cristiana (epistemica), allora

---

<sup>8</sup> W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature*, Collier Books, New York 1961 (ed. or. 1902): cf. cc. 6-7: «The Sick Souls» (pp. 114-142), e 8: «The Divided Self» (pp. 143-159).

<sup>9</sup> P. McNAMARA, *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, cf. c. 2: «On the Self and the Divided Self».

<sup>10</sup> RAHNER, «Practical Theology in the Totality of the Theological Disciplines», 102.

<sup>11</sup> *Ivi*, 103.

essa sarebbe essenzialmente *religion-in-the-making*<sup>12</sup> (religione in corso d'opera). Ci vuole una forte razionalità, nel senso di una speciale, intuitiva e privilegiata conoscenza dell'oggetto materiale (la conoscenza cristiana di Dio) che non può essere contestata o metodologicamente testata. Questa posizione non rende giustizia al principio di fallibilità, che caratterizza la costruzione della teoria della comunità accademica (epistemica). La fallibilità implica che «le nostre pretese di conoscenza non sono legittimate dalle loro origini – dato che le origini della conoscenza sono diverse e fallibili – ma piuttosto dalle norme e dalle regole dell'indagine stessa». <sup>13</sup> Oppure, per dirlo in modo diverso, è necessario distinguere tra il contesto della scoperta (la comunità cristiana epistemica) e il contesto della giustificazione (la comunità accademica epistemica). Nel contesto della giustificazione, non c'è conoscenza privilegiata. Tutta la conoscenza deve superare la prova della falsificazione. Alcuni teologi pratici (specialmente coloro che lavorano nei seminari) definiscono la loro disciplina una teoria *nella* fede. Se la teologia pratica vuole essere una disciplina accademica (e questa è la mia posizione), essa ha bisogno di entrare nel discorso di second'ordine riguardante il ragionamento pratico *sugli* agenti umani visti come spirituali e/o religiosi.

## 2. Ragionare sul possibile

La questione esistenziale centrale nel ragionamento pratico è la discrepanza tra il sé reale e quello desiderato: «Come sviluppare me stesso verso quello che dovrebbe essere considerato il mio vero sé?». La questione centrale per le organizzazioni religiose è: «Come sviluppare la nostra organizzazione (comunità, Chiesa) verso la Chiesa ideale (per esempio verso quella che dovrebbe essere considerata la sua essenza)?». Come ragionano (individualmente o collettivamente) gli agenti umani riguardo al loro ideale o al loro desiderio?<sup>14</sup> Come funziona la

---

<sup>12</sup> Cf. L.E. CADY, «Territorial Disputes. Religious Studies and Theology in Transition», in L.E. CADY – D. BROWN (a cura di), *Religious Studies, Theology and the University. Conflicting Maps, Changing Terrain*, State University of New York Press, New York 2002, 110-125.

<sup>13</sup> R. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, University of Pennsylvania, Philadelphia 1971, 175.

<sup>14</sup> In questa sezione sviluppo la logica del pensare sul possibile. Per gli esseri umani, l'emergenza (in tedesco: *das Ereignis Charakter*) del possibile è inaspettata, non necessaria. Questo sarà oggetto della prossima sezione. Una buona introduzione su come la logica del possibile funziona nel creare un nuovo e ideale sé può essere rintracciata in MCNAMARA, *The Neuroscience of Religious Experience*; cf. c. 3: «Mechanism and Dynamics of Decentering».

logica della possibilità nella mente umana?<sup>15</sup> Secondo Peirce, la logica deve consentire un terzo valore in aggiunta alla verità e alla menzogna: «quello della potenzialità definita non come ignoranza ma come uno stato di essere».<sup>16</sup> Tra un'affermazione positiva («Se  $x$ ...») e una negazione assoluta («Se  $x$  non...») esiste un campo intermedio di «possibilità». La possibilità non è né un'affermazione né una negazione di un fatto, ma una terza via, «qualcosa che potrebbe essere». Il possibile dev'essere distinto dall'impossibile che non ha fondamento nella realtà.<sup>17</sup> Il possibile ha bisogno di essere collegato alla realtà, non è una cieca congettura, ma si basa su alcuni presupposti che, se validi, potrebbero costituire una buona ragione per pensare che il possibile sia vero («Se  $x$ , allora  $y$ »). Fornisco un esempio dall'Antico Testamento. In Gen 17 si legge che Dio promette ad Abramo che Sara diventerà madre di tutte le nazioni (Gen 17,16s). Ad Abramo sembra qualcosa di inverosimile, una mancata corrispondenza tra la «reale» situazione di sua moglie novantenne e la situazione «desiderata» secondo cui Sara diventerebbe madre di tutte le nazioni. Egli dubita che questo sia possibile, perché la «nuova» situazione contraddice le sue aspettative (cioè che Sara è troppo vecchia). Ma questa nuova situazione (il suo diventare madre di tutte le nazioni) potrebbe non essere impossibile se Sara dovesse rimanere incinta in età avanzata. Si tratta di una possibilità che può realmente accadere.<sup>18</sup> Se dovesse accadere, la mancata corrispondenza tra il reale e il desiderato sarebbe risolta.

È necessario distinguere tra una possibilità «logica» e una possibilità «reale». Il primo tipo di possibilità è completamente aperto, non possiede «nessuno *status* ontologico reale, nessuna vera pretesa di realtà o di esistenza, è un mondo a sé, separato da tutto il resto».<sup>19</sup> Solo quando la possibilità trova un posto nell'universo, essa diviene «reale». C'è «un senso che le cose *potrebbero* andare diversamente, il barlume di un'idea che potrebbe risolvere la difficoltà».<sup>20</sup> Per Abramo questo «sen-

<sup>15</sup> Per la complessità e l'incertezza del ragionamento umano sul possibile nella tarda modernità, cf. C.A.M. HERMANS, «Towards a "U-turn" by the Churches: How (Not to) Possibilise the Future», in *Religion and Theology. A Journal of Contemporary Religious Discourse* 19(2012), 237-264.

<sup>16</sup> R.S. PRAWAT, «Dewey and Peirce, the Philosopher's Philosopher», in *Teachers College Record* 103(2001), 680.

<sup>17</sup> C.S. PEIRCE, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, Cambridge 1934, V, 453.

<sup>18</sup> Per dirla con le parole di Peirce: «Il fatto sorprendente C viene osservato, ma se A fosse vero, C potrebbe essere ovvio; pertanto c'è ragione di sospettare che A sia vero» (PEIRCE, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, V, 117).

<sup>19</sup> PRAWAT, «Dewey and Peirce, the Philosopher's Philosopher», 701.

<sup>20</sup> *Ivi*, 688.

so» si trovava nella possibilità che una donna potesse restare incinta in età avanzata. E se «x» stesse per accadere a Sara? Risolverebbe la difficoltà che i suoi discendenti non sarebbero numerosi e alcuni non sarebbero re. La differenza tra una semplice possibilità «logica» e una possibilità «reale» è che una persona è preparata ad agire su quest'ultima perché trova fondamento nella realtà.<sup>21</sup> In quanto semplice possibilità logica, si può affermare di tutto, ma non si può stabilire la verità su di esso! Solo attraverso l'intenzionalità di un soggetto che agisce, la pretesa di verità di una possibilità può essere giustificata. L'agente umano giustifica la verità della sua fede vivendo secondo «ciò che può essere», cioè una possibile realtà.<sup>22</sup>

### 3. Il vissuto spirituale e il vissuto religioso

Quando possiamo chiamare delle esperienze umane un vissuto spirituale e/o religioso? Nel rispondere a questa domanda dovremmo eludere i seguenti problemi: in primo luogo dovremmo evitare di definire queste esperienze come una categoria *sui generis*, cioè come una tipologia in sé non misurabile con altri tipi di esperienze umane.<sup>23</sup> Se la religione (cristiana) non è una categoria autonoma (o *sui generis*), i teologi sospettano che essa possa essere ridotta a una mera funzione della vita umana o della società. Anche se questo non è di per sé problematico, optare per una categoria *sui generis* per salvaguardare la religione e/o la spiritualità dal riduzionismo lo è. Perché un approccio *sui generis* risulta essere problematico? In prima istanza, esso tende a reificare un determinato *status quo* storico di una specifica tradizione religiosa come il nostro concetto di religione e/o di spiritualità, escludendo ogni possibilità di cambiamento e di innovazione. In secondo luogo, definire tutti i fenomeni religiosi in funzione della propria religione potrebbe essere una forma di imperialismo o di colonialismo religioso. La nostra definizione dovrebbe essere in grado di rendere giustizia alla diversità religiosa come noi la conosciamo e anche a coloro che, pur non essendo

<sup>21</sup> Nella prossima sezione, affermeremo che la mente umana crea delle imprevedibilità che formano la base esperienziale per il reale possibile. Per Abramo l'imprevedibile accade quando sua moglie partorisce in tarda età.

<sup>22</sup> Pierce formula questa regola in quella che ha definito la massima pragmatica: «L'intero significato di ogni simbolo consiste nel totale di tutti i modi generali di condotta razionale che, a condizione di tutti i possibili e differenti circostanze e desideri, risulti nell'accettazione del simbolo» (PIERCE, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, V, 438).

<sup>23</sup> Cf. F. SHÜSSLER-FIORENZA, «Religions: A Contested Site in Theology and Religious Studies», in *Harvard Theological Review* 93(2001), 7-34.

religiosi, vivono comunque un'esperienza che possiamo definire spirituale. Definire la gente religiosa solo perché vive un'esperienza spirituale è una forma di «imperialismo religioso». In terzo luogo, la nostra definizione dovrebbe essere distintiva e connessa alla totalità della vita personale e sociale. Deve ondeggiare tra la Scilla del particolare – che isola la religione dalla società e dalla vita quotidiana – e la Cariddi dell'integrazione – che lascia i fenomeni religiosi e spirituali indistinti da altri fenomeni culturali («Tutto è religione!»).<sup>24</sup>

Quella che noi definiamo un'esperienza spirituale e/o religiosa dovrebbe essere un'esperienza distinta, seppur connessa con altri tipi di esperienze. Nel momento in cui lo facciamo, siamo in grado di fare una comparazione tra le esperienze religiose e quelle non religiose e di falsificare quelle esperienze che non sono né spirituali né religiose.<sup>25</sup> Questo processo di falsificazione è basato sulla definizione delle caratteristiche dei fenomeni considerati spirituali e/o religiosi. Dovremmo evitare di demarcare questo territorio usando la mappa di una religione specifica,<sup>26</sup> sarebbe come se un esploratore perlustrasse un (nuovo) territorio usando una mappa con demarcazioni e confini già definiti. Se non sussiste la possibilità di falsificare le nostre mappe, non c'è bisogno di fare osservazioni sul territorio perché sappiamo già cosa c'è lì fuori. Le mappe sono una descrizione fenomenologica dei fenomeni che stiamo investigando. È necessario studiare queste mappe, ma «ogni mappa è anche problematica quando i dati più rilevanti sono considerati in maniera sufficientemente dettagliata, soprattutto perché le mappe contengono ipotesi teologiche e filosofiche che sono molto più dubbie rispetto agli elementi descrivibili delle esperienze medesime».<sup>27</sup> Non abbiamo bisogno di abbandonare le nostre mappe fenomenologiche, ma sarebbe opportuno testare le caratteristiche che sono alla base delle distinzioni chiave nel nostro modo di concettualizzare, rintracciandole nella neurologia umana, nella psicologia dello sviluppo, nelle teorie evolutive e nelle funzioni sociali ed esistenziali delle esperienze religiose e spirituali. I nostri concetti hanno bisogno di essere empiricamente testati criticando il nostro pensiero speculativo alla luce dell'intrinseca cognizione umana dei fenomeni. Questo compito non dovrebbe essere sconosciuto

---

<sup>24</sup> Cf. C.A.M. HERMANS, *Participatory Learning. Religious Education in a Globalizing World*, Brill, Leiden 2003, 144-159.

<sup>25</sup> Cf. A. TAVES, *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton University Press, Princeton 2009, 3-22.

<sup>26</sup> W.J. WILDMAN, *Religious and Spiritual Experiences*, Cambridge University Press, New York 2011, 73.

<sup>27</sup> *Ib.*

ai teologi pratici proprio perché la teologia pratica è definita come una teoria teologica sulle azioni umane (comunicative) operate in nome di Dio. Quando cerchiamo una teoria dell'azione nel nostro tempo, il paradigma cognitivo offre probabilmente la migliore comprensione disponibile dell'azione umana.<sup>28</sup>

Sono persuaso che non è possibile definire la religione senza definire la spiritualità. La maggior parte di noi inserirà la religione nel contesto della tarda modernità, con le sue caratteristiche di razionalizzazione, individualizzazione, globalizzazione e accelerazione. So che io stesso ho sempre fatto così<sup>29</sup> e non ho mai sentito il bisogno di definire il nostro campo di indagine al di là del termine religione. Sempre più spesso mi sento a disagio con questa posizione. Probabilmente la mia inquietudine accademica è stata alimentata dalla situazione olandese, dove solo circa il 40% della popolazione si definisce religiosa. Se la maggior parte degli olandesi non si definisce religiosa, come interpretare la loro identità, che non è completamente dissimile da quella delle persone religiose, ma tuttavia distinta dalla religione? Su questo punto sono fortemente in disaccordo con i colleghi che definiscono la religione come «il senso e il gusto per le realtà ultime». Se si possono definire religiosi tutti coloro che hanno una sensibilità per le cose ultime, allora la nostra categoria comprenderebbe due tipi di persone. Il «tipo A» è costituito da persone che hanno una sensibilità e un gusto per il «punto fermo» dell'infinito e niente di più di questo sentimento del cuore umano. Il «tipo B» è costituito da quelle persone per le quali questa esperienza è un incontro con qualcosa che supera quello che Schleiermacher chiama l'universo e che influenza gli esseri umani.<sup>30</sup> Non si può identificare questa esperienza con la fede in un Dio personale, ma è un'esperienza dell'universo (l'infinito come un tutt'uno) sulla persona umana. Le persone del tipo A e quelle del tipo B differiscono decisamente le une dalle altre. Se si confondessero queste due categorie, mettendole insieme, non saremmo in grado di distinguere ciò che è teoricamente rilevante da ciò che è empiricamente meno offensivo per le persone di tipo A (o almeno alcune di esse) che non vogliono essere definite come persone religiose.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Cf. J.A. VAN DER VEN, «Three Paradigms for the Study of Religion», in H. STREIB (a cura di), *Religion inside and outside Traditional Institutions*, Brill, Leiden 2007, 7-35.

<sup>29</sup> Cf. per esempio HERMANS, *Participatory Learning*, 18-82. E più recentemente: ID., «Towards a "U-turn" by the Churches».

<sup>30</sup> «Ogni intuizione deriva da un'influenza dell'intuito su colui che intuisce, da un'originale e indipendente azione del primo» (F. SCHLEIERMACHER, *On Religion. Speeches to Its Cultured Despisers*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 24).

<sup>31</sup> Credo che questo problema risalga alla definizione di intuizione come percezione immediata e della connessione tra intuizione e sentimento, ma questa discussione va al di là dell'argomento di questo articolo.

Come definire quindi questo territorio sconosciuto se non possiamo chiamarlo religione, seppure sia guidato da un moto di auto-trascendenza? La mia teoria si basa su due recenti studi di esperienze religiose e spirituali (abbreviate in ERS) condotti da Ann Taves<sup>32</sup> e da Wesley Wildman.<sup>33</sup> Ann Taves è una studiosa di scienze della religione, mentre Wesley Wildman è un teologo; entrambi lavorano nell'ambito del paradigma cognitivo. Ciò che segue è prima di tutto la mia definizione personale di ERS; dopo di ciò proseguirò con il definire tale territorio in cinque fasi che collegano e al tempo stesso distinguono i diversi tipi di esperienze.

Innanzitutto, sono necessarie due definizioni per guidare il lettore:

- le esperienze spirituali sono esperienze di estremo significato, rilevanti a livello esistenziale, inaspettate e talvolta (ma non necessariamente) oggettivamente straordinarie se paragonate alle esperienze quotidiane normali e a una parte delle esperienze religiose tradizionali;
- le esperienze religiose sono esperienze riguardanti le azioni e le sofferenze umane vissute nel nome di Dio, ma allo stesso modo possono non essere necessariamente spirituali.

Procediamo adesso con il descrivere il territorio delle ERS in cinque fasi, ognuna delle quali si distingue per i diversi tipi di esperienze. Innanzitutto è necessario distinguere le esperienze normali da quelle inaspettate che hanno una rilevanza a livello esistenziale. In secondo luogo, all'interno di quest'ultima categoria si può ulteriormente distinguere tra esperienze anomale ed esperienze estreme. In terzo luogo, le citate esperienze spirituali estreme possono essere di tipo anomalo o non anomalo. Successivamente, distinguiamo in quarto luogo le esperienze spirituali tra quelle che sono culturalmente contraddistinte e quelle che non lo sono, e in quinto e ultimo luogo differenziamo le esperienze spirituali da quelle religiose.

Come prima fase, iniziamo con il distinguere le esperienze normali da quelle inaspettate e che hanno una rilevanza a livello esistenziale. Le esperienze normali non catturano la nostra attenzione semplicemente perché la vita va avanti nella sua ordinarietà. Se mangio regolarmente cereali a colazione, probabilmente non mi ricorderò di preciso cosa ho fatto una mattina specifica dell'aprile del 2013. Se però avviene qualcosa di inaspettato (per esempio: mio fratello mi chiama per dirmi che sua moglie è morta in un incidente stradale), quel momento diventa diverso

---

<sup>32</sup> TAVES, *Religious Experience Reconsidered*.

<sup>33</sup> WILDMAN, *Religious and Spiritual Experience*.

dalle esperienze normali. L'inaspettato può far accrescere la rilevanza, ma non può da solo creare rilevanza. Metti ad esempio che il treno che stai prendendo è in ritardo di dieci minuti e il suo macchinista assomiglia al tuo defunto padre: ciò difficilmente creerà una sensazione di inaspettato perché il perdere il treno è di scarsa rilevanza. Ciò che invece ha rilevanza a livello esistenziale per ogni essere umano è il cosiddetto sé diviso, cioè quando si sperimenta che il proprio sé reale non è quello vero.<sup>34</sup> Gli esseri umani sono gli unici organismi viventi che sembrano vivere questa divisione. Essa può essere sperimentata a livello cognitivo (quando non si conosce il proprio vero sé), a livello affettivo (quando ci si sente male, negativi, disperati) o a livello volitivo (quando la volontà è inadeguata). Gli esseri umani aspirano a superare l'esperienza del sé diviso perché percepiscono quanto esso sia in conflitto con se stesso. Il sé ideale (Taves) o il sé possibile (McNamara) è un sé unificato: conoscere il proprio vero sé, sentirsi bene (la felicità) e avere la volontà giusta. L'inaspettato può essere concettualizzato grazie all'idea di contingenza. Kurt Wuchterl, filosofo della religione tedesco, ha definito la contingenza come «diversa dal razionale», intendendo per razionale ciò che possiamo necessariamente e sufficientemente spiegare.<sup>35</sup> La contingenza rappresenta qualcosa che può eventualmente accadere nella vita: non è qualcosa di necessario, eppure può rappresentare qualcosa di molto reale nella vita di alcune persone. La contingenza ha quattro caratteristiche: 1) da un punto di vista epistemico, non esistono basi sufficientemente reali per spiegare l'accaduto; 2) nessuna azione umana può trasformare la situazione in un ordine (necessario) di tal genere; 3) la situazione viene vissuta con alto valore esistenziale; 4) tale evento inaspettato può spingere le persone a riflettere (sulla pienezza al di là della contingenza).<sup>36</sup>

La seconda fase comprende una distinzione tra due principali tipi di esperienze facenti parte della categoria di quelle inaspettate, ma di rilevanza esistenziale. Il primo tipo include le esperienze anomale, le quali si contraddistinguono per un'oggettiva stranezza o perché infrangono le aspettative di alcune persone.<sup>37</sup> Tra le anomalie vanno inclusi gli eventi naturali (terremoti, eclissi), gli esemplari insoliti di organismi viventi (un animale con cinque zampe), le percezioni sensoriali inconsuete (percezioni extrasensoriali, esperienze di vite passate, contatti con i morti) oppure gli eventi «eccezionali» che sembrano sfidare le leggi

---

<sup>34</sup> McNAMARA, *The Neuroscience of Religious Experience*.

<sup>35</sup> Cf. il titolo del suo libro: K. WUCHTERL, *Kontingenzoder das Andere der Vernunft*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2011.

<sup>36</sup> *Ivi*, 36-37.

<sup>37</sup> TAVES, *Religious Experience Reconsidered*, 38.

della natura (guarigioni miracolose, psicocinesi). Il secondo tipo comprende invece quelle esperienze estreme contraddistinte da una soggettiva valenza di assolutezza, finalità e pienezza. L'interpretazione di tale assolutezza dipende dall'idea di buona vita che ognuno possiede. Persone diverse per comunità di appartenenza, cultura e religione interpretano l'assoluto in maniera differente. Le esperienze estreme si manifestano sotto due forme: una basata sull'orientamento e una basata sulla trasformazione.<sup>38</sup> La forma basata sull'orientamento fa riferimento alle più grandi preoccupazioni relative a se stessi, agli altri e al mondo: in altre parole, rappresenta l'idea di ciò che vi è al di là del sé diviso. La forma basata sulla trasformazione si riferisce invece ai cambiamenti del sé verso un sé (più) unificato: si tratta cioè di un processo graduale di superamento del sé diviso.<sup>39</sup>

Siamo giunti ora (e questa è la terza fase) al punto in cui è possibile definire le esperienze spirituali, in cui si raggruppano tutte quelle esperienze di estremo significato che sono rilevanti a livello esistenziale e che risultano inaspettate. Alcune esperienze spirituali sono estreme (essendo soggettivamente percepite come assolute) e al tempo stesso anomale (in quanto oggettivamente strane), ma non tutte le esperienze spirituali sono anomale. Alcune esperienze anomale (come ad esempio le percezioni straordinarie, la telecinesi o l'epilessia) non hanno alcun significato estremo e, in tal caso, non vengono considerate spirituali. Un ultimo esempio di esperienza spirituale è dato da quella parte delle esperienze religiose dipendente dalla tradizione che però non rappresenta anche esperienze di tipo estremo.<sup>40</sup> Nancy Ammerman illustra bene questo concetto nel suo recente studio di ricerca sulla spiritualità. La Ammerman ha identificato all'interno della spiritualità un cosiddetto discorso culturale teistico che include l'elemento delle pratiche tese a sviluppare o a mantenere la propria relazione con Dio,<sup>41</sup> come il recitare preghiere, l'accendere candele, il cantare o il salmodiare. Queste non sono necessariamente esperienze di assolutezza, finalità o pienezza. Talvolta le persone religiose eseguono queste pratiche semplicemente in quanto facenti parte dei propri «doveri» religiosi.

La quarta fase è necessaria per distinguere le esperienze spirituali che sono culturalmente «sacre» (separate) da quelle che al contrario non lo sono. Emile Durkheim ha introdotto il concetto di «cose separate e

<sup>38</sup> WILDMAN, *Religious and Spiritual Experience*, 85.

<sup>39</sup> Cf. C.A.M. HERMANS, «Spiritual Transformation: Concept and Measurement», in *Journal of Empirical Theology* 26(2013), 165-187.

<sup>40</sup> WILDMAN, *Religious and Spiritual Experience*, 81.

<sup>41</sup> N. AMMERMAN, «Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion», in *Journal for the Scientific Study of Religion* 52(2013), 266.

proibite» nello studio della religione. Alcune esperienze spirituali sono talmente singolari da essere considerate di valore «inestimabile» (cioè cose che non possono essere viste come beni, cose che non sono oggetti in vendita!).<sup>42</sup> Ne sono un esempio i luoghi meta di pellegrinaggio, un rito di passaggio, un ancestrale sito di sepolture o una pratica di meditazione. Tuttavia, non tutte le esperienze spirituali sono culturalmente separate. Infatti, io potrei ad esempio vivere l'esperienza anomala di vedere figure bianche trasparenti che mi rimandano al significato ultimo dell'unità con la natura. Se non posso condividere quest'esperienza, allora essa non diventerà un'esperienza «contraddistinta» nella cultura. Bisogna che evitiamo di definire «spirituale» ciò che è personale o non istituzionale in opposizione a «religioso» in quanto fenomeno comune istituzionalizzato.<sup>43</sup> La linea tra «spirituale» e «religioso» è molto più porosa della distinzione binaria tra «personale» e «istituzionale». Le esperienze spirituali «sacre» hanno un posto speciale nella memoria collettiva dei gruppi o delle società: non solo dovrebbero essere ritenute importanti, ma la gente dovrebbe anche sentirsi motivata a condividerle e a diffonderle.

La quinta e ultima fase serve a distinguere le esperienze spirituali da quelle religiose. Le esperienze religiose si caratterizzano dalla presenza di agenti sovrumani (Dio, gli angeli ed entità simili). La stessa esperienza può risultare religiosa o non religiosa a seconda che sia attribuita a un'entità sovrumana oppure no.<sup>44</sup> Le esperienze religiose sono esperienze spirituali quando trasmettono una valenza di estrema importanza per una persona. Per le persone religiose Dio rappresenta la realtà ultima in cui gli esseri umani possono superare il proprio sé diviso (non essendo il proprio vero sé). Dio diventa quindi sia la fonte che il destino ultimo nel percorso di formazione del proprio vero sé, e quindi persino un'adeguata comprensione del significato del proprio vero sé viene trovata in Dio e non nella finitezza degli esseri umani. Tuttavia, non tutte le esperienze religiose sono anche esperienze spirituali, perché non implicano sempre un significato ultimo per chi le vive; si pensi, ad esempio, a un'attività come quella di sistemare i fiori in una chiesa, o un evento sociale con un gruppo di donne all'interno di una comunità religiosa o ancora l'organizzare una festa parrocchiale. Ciascuna di queste attività potrebbe anche essere pensata per trasmettere un significato ultimo (come in un incontro di preghiera), ma il singolo partecipante non necessariamente la vive così. Pertanto, è necessario distinguere tra

<sup>42</sup> TAVES, *Religious Experience Reconsidered*, 26.

<sup>43</sup> AMMERMAN, «Spiritual But Not Religious?», 276.

<sup>44</sup> Cf. J. VAN DER LANS, *Religieuze ervaring en meditatie. Eengodsdienstpsychologische studie*, Van Loghum Slaterus, Debenter 1980.

esperienze religiose che risultano essere anche esperienze spirituali e quelle che non lo sono.

#### 4. Le azioni di chi? Quale conoscenza?

La storia della teologia pratica mostra come l'oggetto materiale si sia ampliato a partire dalla metà del XX secolo. Alla luce di ciò emergono nuove domande che stanno cambiando il volto di questa disciplina. Porrò come postulato il fatto che dobbiamo soffermarci a riflettere tanto sul ricercatore quanto sull'oggetto della ricerca. Se lo facciamo, allora ci accorgiamo quanto il processo di ampliamento dell'oggetto materiale della teologia pratica coincida con il processo di decentramento del soggetto che costruisce la teoria sul vissuto spirituale e/o religioso. Oppure, in altri termini, nell'espandere l'oggetto di ricerca, il ricercatore si sposta dal centro del vissuto spirituale e/o religioso. Per dirla diversamente, nello stesso movimento di espansione dell'oggetto della ricerca, il ricercatore si sposta dal centro da cui è costruita la teoria teologica.<sup>45</sup> Questa è la tesi che elaborerò nell'attuale sezione.

Mi si permetta di contestualizzare tale processo nella storia dell'università dove lavoro. Io sono il terzo professore titolare della cattedra di teologia pastorale presso il Dipartimento di teologia della Radboud University di Nimega. Il primo in ordine di tempo fu nel 1964 il professor Frans Haarsma, un sacerdote che insegnava presso il seminario arcivescovile di Utrecht prima di essere chiamato dalla Radboud University. Sino ad allora, la teologia pratica si caratterizzava in base al paradigma clericale: l'oggetto materiale della teologia pratica era rappresentato dalla prassi del pastore. Haarsma criticava questo paradigma da due diversi punti di vista: prima di tutto, non tollerava l'attenzione limitata alla formazione ministeriale e alla relativa tecnologia pastorale (come fare a); in secondo luogo, criticava il carattere della teologia applicata basato sull'errata concezione della relazione tra teoria e prassi.<sup>46</sup> Va tuttavia sottolineato che questo genere di critica nasceva in un

---

<sup>45</sup> C'è un terzo movimento incluso in questo movimento, vale a dire dalla razionalità forte alla razionalità debole. La mancanza di spazio mi impedisce di scriverne; cf. C.A.M. HERMANS, «Narratives of the Self in the Study of Religion. Epistemological Reflections Based on a Pragmatic Notion of Weak Rationality», in M. DE HAARDT – M. SCHERER-RATH – R.R. GANZEVOORT (a cura di), *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*, Brill, Leiden 2013, 34-43.

<sup>46</sup> Cf. J.A. VAN DER VEN, «Wat is pastoraaltheologie? Een analyse van het werk van Frans Haarsma», in ID. (a cura di), *Toekomst voor der kerk? Studies voor Frans Haarsma [Future of the Church? Studies in Honour of Frans Haarsma]*, Uitgeverij KOK, Kampen 1985, 16-17.

periodo in cui la teologia pratica aveva appena fatto il suo debutto come disciplina universitaria. Ciò che si può notare è che ormai non sta solo cambiando l'oggetto della ricerca, ma anche la posizione del ricercatore stesso (da un sacerdote che insegna in un seminario si è passati a un professore universitario che è anche sacerdote).

Nel 1964 veniva pubblicato il primo volume dell'*Handbuch der Pastoraltheologie (Manuale di teologia pastorale)*, un testo che ampliava l'oggetto materiale della teologia pratica sino a includere ogni fedele attivo della Chiesa. Haarsma curerà in seguito la versione olandese del primo volume del libro e anche parte della sua seconda versione. Tuttavia, come detto, tale paradigma ecclesiale amplia l'oggetto materiale della teologia pratica sino a includere tutti i membri della Chiesa. Da un punto di vista teologico, questo confine può essere criticato sia da una prospettiva di ampiezza della storia della salvezza che alla luce della lunghezza della prospettiva escatologica della Chiesa.<sup>47</sup> Van der Ven lo definisce un decentramento della Chiesa verso ciò che va oltre la Chiesa (il regno di Dio). Il paradigma della teologia pratica che va oltre i confini della Chiesa è chiamato «paradigma della relazione Chiesa-società». All'interno di tale paradigma l'oggetto della teologia pratica non include soltanto gli atti di liberazione, di giustizia e di cura dei credenti (i membri della Chiesa), ma anche gli atti di quei non credenti che agiscono nella società mossi dagli stessi principi.

Ma anche questo processo di ampliamento dell'oggetto materiale della teologia pratica stabilisce un nuovo confine, ovvero ciò che da una prospettiva cristiana viene considerato come azione di liberazione, di giustizia e di cura [nel nome di Dio]. Esistono cristiani che agiscono nel nome di Dio «rivelato da Gesù Cristo», ma ci sono anche altre persone di altre religioni che agiscono nel nome «di altre immagini di Dio». Ciò può essere definito come il paradigma interculturale o interreligioso della teologia pratica. Come si è visto, questo ampliamento dell'oggetto materiale della teologia pratica (ovvero le persone che agiscono in nome di Dio) implica un decentramento del ricercatore (il teologo cristiano) come possessore privilegiato della conoscenza. Ogni processo di conoscenza procede partendo da ciò che si conosce (la conoscenza condivisa all'interno di una comunità epistemica) per giungere a ciò che non si conosce (la nuova conoscenza). In un paradigma interculturale o interreligioso il teologo cristiano non rappresenta più la fonte privilegiata della conoscenza sull'agire in nome di Dio, poiché persone di religioni diverse hanno diverse concezioni del nome di Dio. Per poter formulare delle teorie sull'oggetto della ricerca (credenti di religioni diverse che agisco-

---

<sup>47</sup> *Ivi*, 23.

no nel nome di Dio) il ricercatore ha bisogno di spostarsi dal centro ai margini della conoscenza.

Abbiamo forse raggiunto i limiti del nostro campo di ricerca? Non ancora, dato che alcune persone, piuttosto che agire nel nome di Dio, costruiscono le proprie vite su ciò che loro intendono e considerano come estremamente importante. Penso che sia molto difficoltoso individuare precisamente quale sia tale confine perché molti teologi preferiscono presupporre che tutte le persone siano religiose, seppur in maniera anonima, implicita o nascosta. È possibile per noi abbandonare questo centro di conoscenza e continuare a essere teologi? Possiamo teologicamente accettare che le persone che non sono religiose si creino da sole una propria concezione di divino e quindi continuare a trattenerci dal collegarle implicitamente a Dio per vederle solo come credenti anonimi? Possiamo accettare che la dicitura «spirituale ma non religioso» sia altrettanto valida di «spirituale e religioso»? Può la teologia pratica spostarsi nel territorio sconosciuto della spiritualità così com'è vissuta nella tarda modernità, nel campo delle interpretazioni contestate delle teorie escatologiche, e accettare che i cristiani non possiedano una conoscenza superiore?

## **5. Un metodo orientato alla pratica**

Quale metodo di ricerca è più adatto a studiare il vissuto spirituale e/o religioso? Personalmente propongo di concentrarsi su di un metodo orientato alla pratica. Penso che sia questa la mossa decisiva per la teologia pratica e pertanto propongo di modificare il nome stesso di teologia pratica in «teologia orientata alla pratica». La maggior parte della teoria propagata sotto il nome di teologia pratica non è in realtà pratica ma teorica, nel senso che formula risposte a domande teoriche sulle azioni umane compiute in nome di Dio. Ciò è paragonabile ai ricercatori che studiano il cervello e che basano la loro conoscenza dei processi di apprendimento su ricerche sperimentali sul funzionamento del cervello. Tuttavia, esiste una grande distanza tra le teorie sul funzionamento del cervello e la comprensione di come gli studenti risolvono un problema morale o matematico. L'unico modo di costruire teorie su azioni volte a risolvere i problemi è quello di studiare la pratica della risoluzione dei problemi. Ciò non significa che le teorie sul cervello (e/o sulla mente) siano irrilevanti, ma non si dovrebbe neanche pretendere che tali teorie possano essere definite teorie pratiche, cioè di aiuto a insegnanti e studenti nelle rispettive pratiche di insegnamento e di apprendimento. Non lo sono! Nella mia carriera di studioso non ho dovuto affrontare questo problema finché non ho avviato un centro di ricerca sulle scuole cattoliche presso la Radboud University di Nimega

nel 2001. Abbiamo sviluppato una teoria basata su domande teoriche volte a risolvere problemi teorici: per esempio, il modo in cui i bambini possono collegare le storie bibliche alla storia della propria vita<sup>48</sup> oppure la maniera in cui gli insegnanti possono far accrescere negli studenti le virtù della buona cittadinanza.<sup>49</sup> Abbiamo pensato che fosse questo il modo più efficace di aiutarli a migliorare, ma quando abbiamo provato a formare gli insegnanti seguendo tale teoria, abbiamo scoperto che dovevamo tradurre e trasformare tale conoscenza per poterla collegare ai problemi concreti di insegnanti e studenti. Per far questo, dovevamo costruire nuove teorie basate sui problemi che gli insegnanti sperimentano concretamente e cambiare così tale pratica. La conoscenza che avevamo sviluppato, infatti, non aiutava in nessun modo gli insegnanti a sviluppare le loro capacità professionali. Per comprendere e sostenere gli individui o le comunità nei loro vissuti spirituali e/o religiosi dobbiamo studiare a fondo i loro problemi. Questa è quella che definiamo ricerca orientata alla pratica.

La ricerca orientata alla pratica deve iniziare dai problemi legati alle azioni (il prendere delle decisioni; il discernimento; il ricostruire la storia della propria vita; il conoscere come comunicare le proprie esperienze fatte nel nome di Dio) piuttosto che dalla teoria. Un problema di azione potrebbe ad esempio essere definito dal non sapere come procedere dalla situazione reale a quella desiderata, che potrebbe essere una possibilità reale (cioè «qualcosa che può essere») nel senso che le persone appaiono intenzionate a orientare le proprie azioni verso di essa, trasformando in tal modo il reale nel possibile. Un problema teorico, invece, sorge da una domanda teorica, come ad esempio l'essere incapaci di descrivere o spiegare alcuni fenomeni alla luce delle teorie attuali; lo scopo di tale ricerca è quello di espandere la nostra teoria. Si può studiare la prassi, ma non significa necessariamente che ciò venga fatto dalla prospettiva di tale prassi e al fine di migliorarla o trasformarla.

Esistono due diversi tipi di ricerca orientata alla pratica: la ricerca di intervento (*intervention research*) e la ricerca di progetto (*design research*).<sup>50</sup> Nel primo caso il problema è il miglioramento della situa-

---

<sup>48</sup> Cf. T. VAN DER ZEE, *Religious Ideas, Feelings and Their Interrelationship. Research into the Effects of Religious Education in Parables on 10- to 12- Year Old*, LIT Verlag, Münster 2007.

<sup>49</sup> Cf. F. WILLEMS, *Simulating Civic Virtue in Students. An Exploratory Study of Teachers in Dutch Catholic Primary Education*, Waxman, Münster 2013.

<sup>50</sup> Cf. P. VERSCHUREN, *Praktijkgericht Onderzoek. Ontwerp van organisatie en beleids-onderzoek [Practice-oriented Research. Design of Organisational and Policy Research]*, Boom Academic, Den Haag 2009, 154-168.

zione reale, mentre nel secondo caso non vi è una situazione reale,<sup>51</sup> ma l'attenzione è piuttosto sulla costruzione dell'ideale, il quale potrebbe essere utilizzato nella pratica per trasformare il reale. Mentre la ricerca di intervento punta a colmare la distanza tra il reale e l'ideale dalla prospettiva del reale, la ricerca di progetto la colma dalla prospettiva dell'ideale verso il reale. La ricerca di intervento può essere strutturata in base al ciclo dell'intervento: si parte dall'analisi del problema, poi si diagnosticano il contesto e le cause del problema, se ne definiscono le condizioni per risolverlo, si formulano gli indicatori (le condizioni) per l'ideale, si effettua un piano di intervento, si monitora e si valuta l'intervento e, infine, si riflette su ciò che si è appreso durante l'intervento. La ricerca di intervento potrebbe coprire l'intero ciclo dell'intervento stesso oppure si potrebbe focalizzare su di un solo elemento del ciclo, e in tal caso essa verrebbe denominata in base alle varie fasi del ciclo dell'intervento: ricerca di origine del problema (o ricerca dei bisogni), ricerca di diagnosi, ricerca di pianificazione, ricerca degli effetti (o di intervento) e ricerca di valutazione.

La ricerca di progetto si concentra da un lato sullo sviluppo di un modello materiale che aiuti a creare la situazione desiderata, come ad esempio un protocollo di consulenza e guida spirituale a breve termine per non credenti oppure un prototipo di un impossibile atto di perdono in una situazione traumatica all'interno di un conflitto etnico, evento che normalmente rende impossibile per le comunità coinvolte costruire un nuovo futuro comune. Dall'altro lato, l'esito di una ricerca di progetto può anche essere un modello immateriale che comprenda le condizioni, le caratteristiche specifiche e/o i principi della situazione desiderata, come ad esempio le comunità ecclesiali liquide tipiche della tarda modernità. Un modello immateriale non è un esempio realizzato della situazione desiderata, ma piuttosto un suo «schema sulla lavagna» oppure l'insieme dei principi che devono essere soddisfatti per sviluppare in futuro nuove pratiche ecclesiali.

Il metodo di ricerca orientato alla pratica non equivale a quello della «ricerca azione», ma non è nemmeno qualcosa di completamente diverso da esso. Il metodo orientato alla pratica, così come sviluppato negli ultimi decenni, incorpora una dimensione conoscitiva che mira allo sviluppo della teoria e una dimensione di pratica volta al cambiamento.<sup>52</sup> La dimensione conoscitiva intende generare una conoscenza

---

<sup>51</sup> Questa è la situazione della spiritualità e/o della religione nella tarda modernità.

<sup>52</sup> Cf. D.G. ANDRIESEN, «Designing and Testing an OD Intervention: Reporting Intellectual Capital to Develop Organization», in *The Journal of Applied Behavioral Science* 43(2007), 89-107.

trasmissibile, mentre la dimensione pratica punta a trasformare una situazione dallo stato reale attuale a quello desiderato.

Senza la dimensione conoscitiva non si dà una ricerca accademica. Questa è essenzialmente la maggiore critica verso la «ricerca azione» sviluppata a partire dalla metà del XX secolo, come ad esempio in pedagogia. La motivazione principale della «ricerca azione» è che qualcosa vada comunque fatto, ma nel tempo è stata trascurata la necessità di comprendere precisamente cosa abbia influenzato il processo di cambiamento.<sup>53</sup> Il metodo di ricerca orientato alla pratica non solo trasforma la pratica stessa, ma si propone anche di costruire una conoscenza teorica delle azioni. D'altro canto, la dimensione conoscitiva senza la dimensione pratica sarebbe soltanto una ricerca teorica «di vecchio tipo». Nella ricerca orientata alla pratica la dimensione conoscitiva e la dimensione pratica dovrebbero sempre andare di pari passo. Ma quanto è trasferibile la conoscenza così sviluppata?

Concludo la mia tesi proponendo due modi per costruire questo tipo di conoscenza. Il primo prevede l'utilizzo di un metodo di studio a casi multipli.<sup>54</sup> Laddove la casistica permetta una differenziazione a livello individuale, essi possono essere comparati per costruire una teoria trasferibile al di là dei singoli casi. Un metodo di studio basato su casi multipli permette una interscambiabilità tra la dimensione pratica volta alla trasformazione e la dimensione conoscitiva atta allo sviluppo della teoria. Il secondo modo presume invece che nell'elaborare la teoria si dovrebbe cercare di comprendere i meccanismi che generano il cambiamento in un contesto specifico. Bisogna cioè andare al di là del tipo di logica che viene espressa dalla formula «se A, allora B». Questa potrebbe essere definita «logica IR»: un determinato «intervento» (I) conduce a un determinato «risultato» (R).<sup>55</sup> Tale logica è del tutto decontestualizzata e non chiarisce il meccanismo che genera la trasformazione. La logica orientata alla pratica necessita invece di creare la cosiddetta «logica CIMR» che implica la combinazione del contesto (C) problematico, per il quale la proposta del progetto di ricerca suggerisce un certo tipo

---

<sup>53</sup> Cf. H.L. HODGKINSON, «Action Research. A Critique», in *Journal of Educational Sociology* 31(1957), 137-153.

<sup>54</sup> Cf. D. ANDRIESEN, «Kennisstroom en praktijkstroom [Knowledge Stream and Practice Stream]», in J. VAN AKEN – D. ANDRIESEN (a cura di), *Handboek ontwerpgericht wetenschappelijk onderzoek [Handbook Design-Oriented Scientific Research]*, Boom Lemma, Den Haag 2011, 90-91.

<sup>55</sup> Cf. D. DENYER – D.J. TRANFIELD – J. VAN AKEN, «Developing Design Propositions through Research Synthesis», in *Organization Studies* 29(2008), 396.

di intervento (I), al fine di produrre, attraverso specifici meccanismi (M) generativi, il risultato (R) desiderato.<sup>56</sup>

Il metodo di ricerca orientato alla pratica è pensato per generare all'interno di un contesto problematico una conoscenza trasferibile delle azioni verso una situazione desiderata (ovvero che in termini teologici comprenda le azioni umane verso il possibile o «ciò che può essere»). Tale metodo è attualmente in fase di sviluppo (come metodo di ricerca empirico) negli studi di infermieristica, nel campo dell'istruzione, nell'ambito delle scienze gestionali, nelle scienze mediche e in altri campi disciplinari che sviluppano la teoria delle azioni in situazioni di tipo decisionale. Non si tratta di inventare la ruota! Ritengo che sia ormai tempo per la teologia pratica di seguire questa tendenza e di studiare quindi il vissuto spirituale e/o religioso nella tarda modernità. È tempo di trasformare la teologia pratica in teologia orientata alla pratica!



*L'articolo sostiene la necessità di un cambiamento nella teologia pratica in tre direzioni. In primo luogo, non è più possibile includere ogni individuo nella nostra categoria di religione basata sulle concezioni normative della nostra religione (cristiana). Abbiamo bisogno di criteri per distinguere tra le esperienze normali, le esperienze spirituali e le esperienze religiose. In secondo luogo, il processo di allargamento dell'oggetto materiale della teologia pratica ha messo in secondo piano l'onnisciente studioso di teologia che costruisce teorie basandosi sul vissuto spirituale e/o religioso. In terzo luogo, abbiamo bisogno di sviluppare una nuova forma di metodologia per costruire una teoria sul ragionamento pratico, vale a dire la metodologia orientata alla pratica.*



*The article claims that PT needs to change as a discipline in three directions. First, we cannot longer lump every person in our category of religion based on the normative conceptions of our own (Christian) religion. We need criteria to distinguish between normal experiences, spiritual experience and religious experience. Secondly, the process of opening up the material object of PT has decentred the (all-knowing) theological scholar who builds theory on lived spirituality and/or religion. Thirdly, we need to develop a new form of methodology to build theory on practical reasoning, namely practice-oriented methodology.*

**TEOLOGIA PRATICA – EPISTEMOLOGIA – METODOLOGIA – RICERCA –  
AZIONE – PASTORALE**

---

<sup>56</sup> *Ib.*