

www.mysterion.it

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 10 NUMERO 2 (2017)

Sommario

141 *Presentazione*

143 RAFFAELE DI MURO, *Cronaca del VI Forum dei docenti di teologia spirituale: la spiritualità lungo il ciclo della vita*

145 CLAUDIO STERCAL, *Gli "itinerari spirituali": senso ed evoluzione di un tema tradizionale*

156 ANTONIO BERTAZZO, *La crescita spirituale nella scuola francescana*

171 CHRISTOF BETSCHART, O.C.D., *La crescita spirituale nella scuola carmelitana*

184 JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ, *La crescita umano-spirituale dei giovani nella tradizione salesiana*

200 LAURENT TOUZE, *Come la ricerca contemporanea presenta la crescita spirituale*

220 EMMA CAROLEO, *L'esperienza spirituale del Venerabile Don Francesco Mottola (1901 – 1969). Un percorso fenomenologico-cognitivo*

237 DIEGO PANCALDO, *La preghiera cristiana: la dimensione religiosa*

245 YOSHIKAZU TSUMURAYA, *La spiritualità dell'unità e le religioni non cristiane: una lettura teologico-spirituale sull'esperienza di comunione tra Chiara Lubich e i fedeli di altre religioni*

264 DANIEL CUESTA GÓMEZ SJ, *Arte y liturgia en la época de la Reforma*

281 MARINA GUERRISI, *Giovani in ricerca. Narrare la giovinezza spirituale*

309 *Indice*



La crescita spirituale nella scuola carmelitana

di Christof Betschart, o.c.d.*

Introduzione

Per il mio contributo è stato proposto il titolo “La crescita spirituale nella scuola carmelitana”.¹ Cerco di fornire alcuni elementi introduttivi sul titolo. Si parla di crescita spirituale utilizzando una metafora che ha certi vantaggi riguardo al discorso sulla perfezione. Penso in particolare al fatto che il linguaggio della crescita possa consentire un dialogo assai fecondo con la psicologia che si interessa, da un altro punto di vista, alla crescita e maturità umane. Ma tutte le metafore hanno i loro limiti e così anche la metafora della crescita, come si vedrà. Nel titolo si fa riferimento, poi, alla “scuola carmelitana”. Questa espressione in realtà era utilizzata una volta, oggi molto meno.² Il vantaggio è certamente quello di insistere su un lavoro comune e anche sulla missione di far conoscere, con uno sforzo condiviso, l’insegnamento degli autori carmelitani. Lo svantaggio però potrebbe essere quello di sistematizzare in modo eccessivo ciò che ha bisogno del respiro più ampio dei fondatori. Così si cerca di rinnovare la lettura dei santi carmelitani e in particolare dei tre Dottori della Chiesa – Teresa di Gesù, Giovanni della Croce e Teresa di Gesù Bambino – insieme ad altre figure come Elisabetta della Trinità ed Edith Stein (Teresa Benedetta della Croce). Il contatto diretto con i testi resiste, così mi sembra, alla sistematizzazione esagerata che rischia di restringere più che illuminare la crescita delle persone.

Propongo un percorso in tre parti. In primo luogo il dinamismo di crescita spirituale viene considerato a partire dal suo scopo, cioè, nella dicitura carmelitana, l’unione con Dio. Vorrei soffermarmi poi in un secondo tempo sul punto di partenza, cioè l’unicità della persona umana. Si considererà, infine, il cammino di crescita nel senso di una vocazione. L’espressione “cammino di crescita” è utilizzata per significare la necessaria complementarità tra la metafora della crescita e quella del cammino.

* Professore aggiunto alla Pontificia Facoltà Teologica «Teresianum».

¹ Si tratta di una relazione proposta in occasione del VI Forum dei docenti di Teologia Spirituale al *Seraphicum* a Roma (14-16 settembre 2017) sul tema generale “La spiritualità lungo il ciclo della vita: itinerari”.

² Come esempio mi riferisco al primo numero della rivista *Ephemerides Carmeliticæ* (*Teresianum* a partire del 1982). Il primo articolo di GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, «Le problème de la contemplation unitive (I)», *Ephemerides Carmeliticæ* 1 (1947/1) 5-53 fa riferimento varie volte alla «école carmélitaine» (6-9. 53). Già l’articolo continuativo «Le problème de la contemplation unitive (II). Interprétation théologique de la contemplation unitive», *Ephemerides Carmeliticæ* 1 (1947/2) 245-277 non utilizza più la stessa espressione, ma piuttosto «école thérésienne» (246. 251. 257s. 260. 263. 273).



1. La crescita a partire dal suo scopo relazionale

Non si può parlare di crescita senza avere in mente uno scopo. In effetti, l'esperienza soggiacente alla crescita è quella biologica: un seme cresce poco a poco e diventa fiore. Il seme porta già in sé il principio, cioè in termini classici la causa finale o diversamente secondo l'espressione di Monod la teleonomia³, della crescita e dunque anche in qualche modo – geneticamente per esempio – lo scopo. In modo analogo, la crescita spirituale è orientata sin dall'inizio. Secondo Giovanni della Croce, lo scopo della crescita non è nient'altro che l'unione con Dio:

Tutta la dottrina che io esporrò in questa *Salita del Monte Carmelo* è contenuta nelle strofe che seguono in cui viene spiegato il modo di raggiungere la cima del monte, cioè l'alto stato di perfezione, che in questo libro io chiamo unione dell'anima con Dio.⁴

Ci sono moltissimi altri passi nei quali Giovanni si riferisce all'unione di amore con Dio come condizione di possibilità del mettersi in cammino. In questo passo programmatico però scopriamo uno spostamento particolarmente importante. La perfezione cristiana che Giovanni intende insegnare non può essere colta semplicemente in riferimento alla persona umana al singolare, ma la perfezione è unione, cioè comporta una dimensione essenzialmente relazionale. Lo sguardo si sposta dal perfezionamento personale attivo e passivo ad una prospettiva comunionale. Certamente, la relazione di unione con Dio concerne la persona umana direttamente: si mette in cammino verso Dio e viene assimilata a Dio per amore. Di conseguenza non si tratta di opporre da un lato la prospettiva della perfezione egocentrata e dall'altro lato la prospettiva della comunione. È necessario piuttosto articolare le due prospettive. Questo punto merita attenzione anche perché il riferimento biologico della crescita non ne rende abbastanza conto. Certamente, la crescita del seme dipende dalle circostanze (terra, sole, pioggia, ecc.), ma l'aspetto comunionale non è presente e di conseguenza rischia di essere tendenzialmente dimenticato anche rispetto alla crescita umana e spirituale.

L'articolazione della prospettiva personale e comunionale è anche uno dei temi prioritari dell'antropologia teologica odierna. A proposito, Luis Ladaria scrive in altra terminologia:

Non si tratta di opporre al «dialogale» l'«ontologico», ma di vedere le due dimensioni nella loro mutua relazione, nella quale alla prima spetta, secondo il mio modo di vedere, una certa priorità: il fatto che Dio ci vuole fare per lui⁵.

³ Cf. MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris 1970, 22.

⁴ GIOVANNI DELLA CROCE, «Salita del Monte Carmelo», in: *Opere*, traduzione di Ferdinando di Santa Maria, Edizioni OCD, Roma 2012, 5 (argomento); originale spagnolo: «Toda la doctrina que entiendo tratar en esta Subida del Monte Carmelo està incluida en las siguientes canciones, y en ellas se contiene el modo de sbir hasta la cumbre del monte, que es el alto estado de la perfección, que aquí llamamos unión del alma con Dios.» (JUAN DE LA CRUZ, «Subida del Monte Carmelo», in: *Obras completas*, a cura di José Vicente Rodríguez e Federico Ruiz Salvador, EdE, Madrid 2009⁶, 174 argomento)

⁵ LADARIA Luis F., *Antropologia teologica*, GBP, Roma 2011 (1986), 141.



Il fine del dialogo e della comunione giustifica la priorità del dialogale sull'ontologico ossia della prospettiva comunione su quella individuale. Ciò che Ladaria scrive nel contesto di una teologia della creazione si trova anche in Giovanni della Croce che nel *Cantico spirituale* collega il punto di partenza a quello di arrivo: «siamo stati creati proprio per questo [amore]» (CB 29,3⁶; cf. 39,7). Dal punto di vista della finalità, la relazione precede la trasformazione della persona, visto che questa trasformazione viene intesa come partecipazione alla natura divina (cf. 2 Pt 1,4). L'insistenza è spesso sull'unione con la volontà di Dio. Per Teresa, questo punto è particolarmente importante nelle *Quinte mansioni*. L'orazione di unione è il cammino diretto verso l'unione delle volontà, ma l'impegno costante – *gratia adiuvante* – di fare la volontà di Dio conduce allo stesso scopo.

L'unione con Dio dal punto di vista della sua volontà previene anche una possibile critica. Considerare la crescita spirituale soltanto dal punto di vista della relazione tra Dio e uomo rischia di sottovalutare la dimensione comunitaria della crescita. Proprio la volontà di Dio quale volontà salvifica (cf. 1 Tm 2,4) richiede l'allargamento della prospettiva. La preoccupazione per la propria salvezza ha segnato un lungo tempo della vita religiosa di Teresa, ma la fondazione del Carmelo di San José nel 1562 richiede una prospettiva universale, come testimonia il *Cammino di perfezione*: «Il mondo è in fiamme; [...] non è il momento di trattare con Dio d'interessi di poca importanza.»⁷ Anche Giovanni della Croce è convinto della fecondità ecclesiale dell'amore puro nell'unione con Dio (cf. CB 29,2). Più recentemente Teresa di Gesù Bambino sviluppava la stessa intuizione commentando il *Cantico dei cantici*: Gesù «[m]i ha fatto capire questa parola dei Cantici: "Attirami, noi correremo all'effluvio dei tuoi profumi". O Gesù, dunque non è nemmeno necessario dire: Attirando me, attira le anime che amo. Questa semplice parola: "Attirami" basta. [...] Signore, tu lo sai, io non ho altri tesori se non le anime che ti è piaciuto unire alla mia»⁸. Elisabetta continua nella stessa direzione e parla della sua missione postuma in termini di interiorità e di trasformazione: «Mi sembra che in cielo la mia missione sarà quella di attirare le anime aiutandole a uscire da se stesse per aderire a Dio con un moto tutto semplice e innamorato e di conservarle in questo grande silenzio interiore che permette a Dio di imprimersi in esse, di trasformarle in lui stesso.»⁹

⁶ «[P]ara este fin de amor fuimos criados» (CB 29,3, in: *Obras completas*, 719).

⁷ TERESA D'AVILA, «Cammino di perfezione (manoscritto di Valladolid)», in: *Opere complete*, traduzione di Letizia Falzone, Figlie di San Paolo, Milano 2008³ (1998), 676 (CV 1,5); originale spagnolo: «Estase ardiendo el mundo [...] No, hermanas mías, no es tiempo de tratar con Dios negocios de poca importancia.» (TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, ed. Tomás Álvarez, Monte Carmelo, Burgos 2014¹⁷, 455)

⁸ TERESA DI GESÙ BAMBINO, «Manoscritto autobiografico C», in: *Opere complete. Scritti e ultime parole*, LEV – Edizioni OCD, Città del Vaticano – Roma 2009² (1997), 275 (folio 33v^o-34r^o); originale francese: «Il m'a fait comprendre cette parole des Cantiques: "Attirez-moi, nous courrons à l'odeur de vos parfums." O Jésus, il n'est donc même pas nécessaire de dire: En m'attirant, attirez les âmes que j'aime. Cette simple parole: "Attirez-moi" suffit. [...] Seigneur, vous le savez, je n'ai point d'autres trésors quel es âmes qu'il vous a plu d'unir à la mienne» (in: THÉRÈSE DE LISIEUX, *Œuvres complètes*, Cerf – DDB, Paris 1992, 281).

⁹ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, traduzione di Maria Rosaria Del Genio, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 563s. (Lettera 335 del 28 ottobre 1906 a Suor Marie-Odile); originale francese: ELISABETH DE LA TRINITÉ, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf 1991, 792: «Il me semble qu'au Ciel, ma mission sera d'attirer les âmes en les aidant à sortir d'elles pour adhérent à Dieu par un mouvement tout simple et tout amoureux, et de les garder en ce grand silence du dedans qui permet à Dieu de s'imprimer en elles, de les transformer en Lui-même.»



Certamente, la dimensione apostolica prende forme assai diverse nella vita di monache come Teresa, Thérèse ed Elisabetta. Cionostante anche i frati e i laici nell'Ordine carmelitano condividono la stessa convinzione che la fecondità apostolica dipenda dall'unione con Dio. Ma si tratta veramente di relazioni fraterne reciproche? Visto che il nostro scopo è uguale a quello degli altri, cioè l'unione con Dio, si deve anche concludere che questa unione implichi la comunione tra tutte le persone unite a Dio. Questa comunione tra gli uomini in Dio può parere molto astratta, anche se – credo – la vita spirituale sensibilizza alle connessioni invisibili, aldilà del tempo e dello spazio. Contro il pericolo di una carità astratta, conviene sottolineare la dimensione fraterna della vita cristiana e carmelitana. È vero che qualche passo teresiano potrebbe dare l'impressione che le ricreazioni in comunità fossero semplicemente una concessione alla debolezza umana. Secondo Teresa, per esempio, la ricreazione dà «un po' di svago per sopportare meglio il rigore della *Regola*».¹⁰ Ma tanti altri passi fanno pensare che abbia capito la crescita vicendevole di amore di Dio e amore del prossimo. Così l'amore fraterno non è da considerare un mezzo nel cammino verso Dio, ma un fine inseparabile dall'unione con Dio.

2. La crescita in corrispondenza dell'unicità della persona

Dopo aver considerato lo scopo e prima di interessarci al cammino di trasformazione, vorrei insistere sul punto di partenza. Mi colpisce il fatto che gli autori carmelitani sono molto attenti alla persona umana nella sua unicità. Questa non viene intesa soltanto come risultato di una storia, ma come irriducibile condizione per il divenire della persona. L'unicità è da intendere in senso qualitativo e dà un'impronta decisiva per il cammino della persona. Teresa ripete varie volte nel suo *Castello interiore* che soltanto il Signore conosce il cammino che ci conviene. In alcuni passi questa convinzione viene esplicitamente ricondotta alla conoscenza che Dio ha di noi: «[È] una gran temerità volersi scegliere da se stessi la strada, non sapendo quale sia quella che più conviene al nostro caso, invece di lasciare al Signore, che ci conosce, la cura di condurci per il cammino adatto»¹¹. La conoscenza che il Signore ha di noi non concerne soltanto il nostro cammino, ma anche la nostra personalità unica.

Giovanni della Croce, nella *Fiamma viva d'amore*, si indirizza agli accompagnatori e chiede di non dimenticare le differenze personali: «Dio conduce ciascuna anima per una via diversa, talché difficilmente si troverà uno spirito che nel modo di procedere convenga solo a metà con il modo di procedere di un altro.»¹² Il cammino diverso è

¹⁰ TERESA D'AVILA, *Fondazioni* 13,5, in: *Opere complete*, 1152; originale spagnolo: «tomar un poco de alivio para llevar el rigor de la Regla.»

¹¹ TERESA D'AVILA, 6 *Mansioni* 9,15 (= 6M 9,15), in: *Opere complete*, 1020s.; originale spagnolo: «es muy gran atrevimiento que quiera yo escoger camino no sabiendo el que me conviene más, sino dejar al Señor, que me conoce, que me lleve por el que conviene» (in: *Obras completas*, 943; cf. anche 2M 8; 3M 2,11; 4M 2,9; 4M 3,5; 6M 6,9; 6M 8,9).

¹² GIOVANNI DELLA CROCE, «Fiamma viva d'amore B», in: *Opere*, 808 (strofa 3,59); originale spagnolo: «[P]orque a cada una lleva Dios por diferentes caminos, que apenas se ballará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro.» (in: *Obras completas*, 852)



relativo alla diversità qualitativa tra le persone: uno spirito non rassomiglia ad un altro. La stessa intuizione si trova anche in Teresa di Gesù Bambino che, nel suo *Manoscritto autobiografico C* (indirizzato a Madre Maria di Gonzague), riconosce nel suo lavoro presso le novizie insieme le loro somiglianze e differenze: «Ho visto in primo luogo che tutte le anime hanno più o meno le stesse lotte, ma che sono così diverse da un altro lato che non ho nessuna pena di capire ciò che diceva il Padre Pichon: “C’è molto più differenza tra le anime che tra i volti.” Per questo è impossibile agire con tutte nello stesso modo»¹³. Già all’inizio del suo *Manoscritto autobiografico A*, Thérèse utilizza una metafora che riflette il senso di questa diversità tra le persone:

[H]o capito che tutti i fiori che ha creato sono belli, che lo splendore della rosa e il candore del giglio non tolgono il profumo alla piccola violetta o la semplicità incantevole alla pratolina. Ho capito che, se tutti i piccoli fiori volessero essere rose, la natura perderebbe il suo manto primaverile, i campi non sarebbero più smaltati di fiorellini. Così avviene nel mondo delle anime che è il giardino di Gesù.¹⁴

Paragonare le persone a diverse specie di fiori può suscitare perplessità perché sembra mettere in questione l’uguaglianza tra le persone e la loro dignità. Da un lato, il paragone sembra suggerire una gerarchia tra le vocazioni personali (divenire “rosa” sarebbe superiore a divenire “pratolina”), ma dall’altro lato l’accento di Thérèse è sulla complementarità tra le persone e i loro cammini. Da questo punto di vista, non ha senso parlare di superiorità di certi fiori rispetto ad altri: tutti i fiori sono importanti perché il prato sia bello. La bellezza del prato richiede la diversità dei fiori.

Nel Carmelo, soprattutto Edith Stein ha riflettuto continuamente sull’unicità o individualità qualitativa delle persone umane: è un leitmotiv dei suoi scritti filosofici e spirituali dalla tesi sull’empatia fino alla *Scientia Crucis*. A partire da alcune esperienze religiose prima del battesimo scopre non soltanto un’individualità *ex parte materiae* o risultato degli influssi esterni, ma un’individualità qualitativa essenziale della persona. Non è facile conoscerla, perché molto spesso rimane nascosta. Invece è molto più spontaneo valutare gli influssi culturali, sociali, familiari e religiosi, ecc. in quanto incidono sull’individualità concreta della persona. Ciò che, a partire da Edith Stein, possiamo chiamare individualità qualitativa precede ogni influsso esterno. Soltanto nell’intensificarsi della vita spirituale, l’individualità si manifesta di più: «L’impronta individuale

¹³ TERESA DI GESÙ BAMBINO, «Manoscritto autobiografico C», in: *Opere complete*, 261 (folio 23v°); originale francese: «J’ai vu d’abord que toutes les âmes ont à [peu] près les mêmes combats, mais qu’elles sont si différentes d’un autre côté que je n’ai pas de peine à comprendre ce que disait le Père Pichon: “Il y a bien plus de différence entre les âmes qu’il n’y en a entre les visages.” Aussi est-il impossible d’agir avec toutes de la même manière» (in: *Œuvres complètes*, 266).

¹⁴ TERESA DI GESÙ BAMBINO, «Manoscritto autobiografico A», in: *Opere complete*, 80 (folio 2v°); originale francese: «[J]’ai compris que toutes les fleurs qu’Il [le Seigneur] a créées sont belles, que l’éclat de la rose et la blancheur du Lys n’enlèvent pas le parfum de la petite violette ou la simplicité ravissante de la pâquerette... J’ai compris que si toutes les petites fleurs voulaient être des roses, la nature perdrait sa parure printanière, les champs ne seraient plus émaillés de fleurettes... Ainsi en est-il dans le monde des âmes qui est le jardin de Jésus.» (in: *Œuvres complètes*, 72)



della persona – dell'intero organismo psico-corporeo, della vita attuale e di tutti i suoi effetti – s'accresce con l'intensità del suo essere spirituale.»¹⁵

L'insistenza sull'individualità della persona potrebbe dare l'impressione che si sottovaluti la comune natura umana. Non è il caso¹⁶ della prospettiva steiniana e si vede bene nelle metafore che utilizza per parlarne: l'individualità non modifica la persona, ma la segna come un sigillo o ne colora le attività. Ciononostante l'attenzione all'individualità si riflette anche sull'atteggiamento riguardo agli schemi per descrivere la crescita spirituale. Edith Stein, seguendo Teresa di Gesù e Giovanni della Croce, non si focalizza su un unico cammino di santità e per questo non pensa che la contemplazione infusa faccia necessariamente parte della vita cristiana intensa. La diversità del punto di partenza ha per conseguenza la diversità dei cammini verso lo stesso scopo. La complementarità di questi cammini si comprende bene nella giustificazione teologica che ne dà Edith Stein: ogni qualità personale si può paragonare a un raggio della pienezza dell'umanità di Gesù Cristo. In altre parole, la complementarità di tutti gli uomini e di tutte le donne di tutti i tempi e luoghi è fondata in ultima analisi nell'Incarnazione che viene considerata come voluta da Dio anche prima del riferimento al peccato. Ciò che a prima vista potrebbe parere individualismo o rifiuto di un riferimento comune, si svela come comunione nella distinzione e come riferimento a Gesù Cristo.

Questi brevi accenni alla persona umana nella sua individualità come condizione del cammino di crescita ha delle conseguenze che meriterebbero di essere dispiegate ulteriormente. Si pensi particolarmente ai rapporti fraterni e alla rinnovata presa di coscienza degli altri e di noi stessi come realtà personale che si svela progressivamente e mai completamente nel mistero del "sigillo" personale. Il riconoscimento della diversità richiede di porre la domanda dell'individualità personale come contributo insostituibile per la vita delle comunità, della Chiesa e del mondo e non come motivo di isolamento.

3. Il cammino di crescita

Il senso della crescita non può essere colto senza riferirsi al punto di partenza e allo scopo da raggiungere. Effettivamente la persona nella sua unicità è una realtà dinamica, tesa verso la pienezza in comunione con Dio e con gli altri. Il paragone con la crescita biologica aiuta a capire che il divenire della persona è insieme dispiegamento dal di dentro e allo stesso tempo dipendente dalle condizioni esterne. L'individualità, della quale abbiamo parlato, è da intendere come una vocazione personale e, di conseguenza, i cammini sono diversi. Rispetto a questa diversità, un atteggiamento possibile sarebbe

¹⁵ Trad. mod. di STEIN Edith, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, trad. it. di Anselmo Caputo, Città Nuova, Roma 2003, 375; ed. originale STEIN Edith, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, a cura di Hans Rainer Sepp, ESGA 10, Herder, Friburgo i.Br. – Basilea – Vienna 2005, 260: «Die individuelle Prägung der Person – des ganzen leiblich-seelischen Organismus, des aktuellen Lebens und aller seiner Auswirkungen – steigert sich mit der Intensität ihres geistigen Seins.»

¹⁶ La natura umana generale non viene modificata, ma determinata progressivamente dal punto di vista specifico (uomo e donna), tipico (mentalità) e individuale.



quello di rifiutare tutti gli schemi in quanto insufficienti per rendere conto della diversità *in via*. In realtà gli autori del Carmelo non scelgono questa strada radicale che in ultima analisi favorirebbe una visione monadica della vita spirituale. Ci sono delle sfide simili per persone diverse e molto spesso accade che l'esperienza di altre persone illumini la propria. Per questo i santi del Carmelo sono consapevoli di aver ricevuto un compito mistagogico per le sorelle e i fratelli delle proprie comunità, ma anche per tante altre persone desiderose di prendere sul serio la vita spirituale. Il loro procedere potrebbe lasciare un gusto amaro di elitismo. Teresa di Gesù e Giovanni della Croce non ripetono ciò che hanno trovato nelle pubblicazioni contemporanee sui primi passi della vita spirituale. Mettono più energia nel parlare delle vette. Però questo, nella loro prospettiva, non implica disprezzo per lo sforzo umano, per la meditazione e ancora meno per le persone che non sono gratificate da grazie mistiche. Sono convinti che ci serva già all'inizio del cammino conoscere qualcosa della pienezza e non limitare l'opera di Dio alle nostre aspettative. Teresa di Gesù, all'inizio del *Castello interiore*, dice con insistenza: «Dio ama molto che non si pongano limiti alle sue opere»¹⁷. E più avanti riprende l'affermazione in forma imperativa: «a Dio non si devono porre limiti»¹⁸.

La prospettiva mistagogica degli autori carmelitani aiuta a cogliere il senso degli schemi o delle metafore per parlare della vita spirituale. Le persone non sono a servizio degli schemi, cosicché la loro esperienza sia canalizzata secondo certi canoni spirituali, ma, al contrario, gli schemi sono a servizio delle persone, cioè vogliono illuminare il cammino delle persone secondo un criterio di analogia e non di univocità. In altri termini, si deve evitare un'interpretazione rigida degli schemi che non sarebbe in grado di prendere sul serio la diversità dei cammini. Di più, la lettura rigida comporta una performatività perché determina l'aspettativa della persona fino a limitare la vita spirituale a ciò che è prestabilito in qualche testo. In questo caso diventa più difficile parlare di un dispiegamento dal di dentro, perché ci si orienta verso un mimetismo idealizzato. Gli autori carmelitani erano consapevoli di questo pericolo, noi, loro successori, meno. Con questa messa in guardia vorrei introdurre adesso alla ricchezza di metafore che hanno segnato la spiritualità della famiglia carmelitana prima di procedere alla valutazione. Non si tratta di presentare in modo approfondito tutte le metafore del divenire spirituale, ma soltanto di riprendere le più importanti, utilizzate dagli autori carmelitani più conosciuti.

3.1. *L'Istituzione dei primi monaci*

Non può mancare almeno un riferimento al libro dell'*Istituzione dei primi monaci*. Il carmelitano Filippo Ribot commenta nel 14° secolo un passo del primo libro dei Rei dove il Signore rivolge la parola al profeta Elia: «Vattene di qui, dirigiti verso oriente; nasconditi presso il torrente Cherit, che è a oriente del Giordano. Ivi berrai al torrente e

¹⁷ 1M 1,4, in: *Opere complete*, 860; originale spagnolo: «[Dios] es muy amigo de que no pongan tasa a sus obras» (in: *Obras completas*, 792).

¹⁸ 6M 11,1, in: *Opere complete*, 1026s.; originale spagnolo: «[A] Dios no hay que poner término» (in: *Obras completas*, 949).



i corvi per mio comando ti porteranno il tuo cibo.» (1 Re 17,3s.) Il commentario di Ribot scopre in questo passo un duplice fine ascetico-mistico della vita profetica eremitica:

Uno è quello che conseguiamo con l'aiuto della grazia divina attraverso l'esercizio faticoso e la pratica delle virtù; questo fine, che consiste nell'offrire a Dio un cuore santo e puro da ogni macchia attuale di peccato, lo conseguiamo quando siamo perfetti e nascosti «*in Cherit*» [...]. L'altro fine di questa vita, che ci viene assegnato per esclusivo dono di Dio, consiste nel gustare in qualche modo nel proprio cuore e nello sperimentare nella propria mente, non solo dopo la morte, ma anche in questa vita mortale, la potenza della presenza divina e la dolcezza della gloria celeste. Proprio questo significa *dissetarsi del torrente* dell'amore di Dio. E questo fine Dio promise ad Elia, dicendogli: «*Ivi berrai al torrente*».¹⁹

A partire da questo passo si coglie bene una tensione: da un lato Elia è inviato presso il torrente Cherit *per bere e mangiare*, cioè la grazia mistica (bere e mangiare) è in piena continuità con lo sforzo umano (camminare verso il torrente). Però, da un altro lato, questa seconda finalità viene considerata un "esclusivo dono di Dio", cioè presuppone una gratuità che supera l'idea della ricompensa per la disposizione umana. In modo diverso Teresa di Gesù e Giovanni della Croce hanno ripreso la questione parlando del passaggio dalla meditazione alla contemplazione. Tutti e due propongono degli atteggiamenti favorevoli alla contemplazione: Teresa insiste particolarmente sull'umiltà (tanta amata da Dio che ad essa non resiste nell'elargire i suoi doni con abbondanza) e Giovanni della Croce sulla semplificazione nell'orazione che introduce nella contemplazione. Di quale contemplazione si tratta? Gli autori carmelitani successivi hanno sviluppato la dottrina che distingue tra la contemplazione acquisita e infusa, come fece in modo esemplare nei suoi contributi, Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, nel *Dictionnaire de spiritualité*.²⁰ Anche se oggi si ragiona raramente con questa terminologia, la questione del rapporto tra libertà divina e libertà umana rimane fondamentale e suscita continuamente oscillazioni tra l'accentuazione della gratuità divina e il prendere sul serio la disposizione umana.

Negli autori carmelitani successivi troviamo non solo lo schema asceti-mistica, ma anche altri schemi classici: principianti, progredienti e perfetti o via purgativa, illuminativa ed unitiva. Indirizzandoci adesso alle figure del Carmelo teresiano, non vorrei considerare questi schemi, ma piuttosto le metafore che vengono proposte.

3.2. Teresa di Gesù e Giovanni della Croce

Tante sono le metafore di Teresa ed alcune di esse concernono l'intera vita spirituale. In primo luogo la metafora del cammino di perfezione che consente a Teresa di tematiz-

¹⁹ RIBOT Filippo, *Istituzione e gesta dei primi monaci*, ed. it. a cura di Edmondo COCCIA, Collana di Vita Consacrata 7, LEV, Città del Vaticano 2002, 35s.

²⁰ GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, art. «Carmes (Spiritualité de l'Ordre des). II. École mystique thérésienne (Carmes déchaussés)», *DS 2* (1953) 171-209, in particolare 179-192. Cf. anche art. «Contemplation. Deuxième partie: enquête doctrinale. I. La contemplation dans l'école du Carmel thérésien», *DS 2* (1953) 2058-2067.



zare l'importanza di certe virtù.²¹ Insieme all'amore fraterno e al distacco dalle creature, insiste in particolare sull'umiltà come necessario atteggiamento di fronte alla gratuità della relazione personale con Dio. L'idea del cammino viene poi connessa alla metafora sicuramente più conosciuta del castello con sette mansioni principali.²² Il cammino dentro al castello ha un significato soprattutto relazionale: in particolare la relazione con Dio Trinità presente nel centro del Castello. Le diverse mansioni consentono a Teresa di esporre diverse prove, atteggiamenti ed esperienze di orazione a partire dalla sua vita. Nel libro sul castello integra altre due metafore: la prima è il baco da seta che simbolizza il processo spirituale in chiave cristologica o pasquale: il baco da seta deve morire per "risuscitare" come farfalla.²³ L'altra metafora del matrimonio spirituale presenta la vita e la trasformazione della persona in chiave relazionale.²⁴

Teresa è consapevole di una sistematizzazione esagerata nella metafora del castello. Se prendiamo le sette mansioni di Teresa e vogliamo applicare queste "caselle" alla vita dei santi o alla nostra, rischiamo di non vedere la ricchezza della nostra relazione con Dio. Chiedere quando Teresa di Gesù Bambino è stata nelle sette mansioni e quando è arrivata alle settimane lascia un'impressione di tappe artificiali. Lei non parla di grazie (visione intellettuale e immaginaria) come Teresa in occasione del matrimonio. La Madre però, riguardo alla visione dell'umanità di Gesù, dice semplicemente: «Ad altre persone forse si mostrerà in una forma diversa»²⁵. O forse, potremmo aggiungere, anche senza visione immaginaria.

La stessa realtà spirituale viene espressa da Giovanni della Croce con metafore diverse rispetto a Teresa. Invece del cammino, Giovanni parla della salita del Monte Carmelo. La salita si fa nella notte, divisa in tre momenti (crepuscolo, mezzanotte ed aurora). Questa metafora della notte consente di descrivere la difficoltà fondamentale nella relazione con Dio, cioè il fatto della trascendenza di Dio e della nostra inadeguatezza (anche a causa del peccato) nel conoscerlo ed amarlo. La notte purificatrice simbolizza l'adattamento dell'uomo a Dio o la sua trasformazione in Dio per partecipazione.²⁶

²¹ Cf. a proposito IGIRUKWAYO A.M. Zacharie, «Crescita nella virtù e unione a Dio in santa Teresa alla luce del libro *Concetti dell'amore di Dio*», in: *Teresa di Gesù e il Teresianum: Percorsi, persistenze, sintomie*, a cura di Silvano Giordano, Edizioni OCD, Roma 2015, 53-91. L'articolo sintetizza il libretto *Concetti dell'amore di Dio* nella seconda parte (71-90). Nel contesto del *Cammino di perfezione*, si veda in particolare 62-65.

²² Troviamo già prima l'immagine del giardino e dei quattro modi di annaffiarlo (V 11-22) per descrivere vari tipi di orazione: la meditazione, l'orazione di quiete, il sonno delle potenze e l'orazione di unione.

²³ Cf. 5M 2,2-7, in: *Opere complete*, 931-934 e in: *Obras completas*, 860-863.

²⁴ Questa metafora struttura le ultime mansioni (5-7M, in: *Opere complete*, 923-1063 e in: *Obras completas*, 852-985).

²⁵ 7M 2,1, in: *Opere complete*, 1040; originale spagnolo: «A otras personas será por otra forma» (in: *Obras completas*, 961).

²⁶ Cf. il contributo di WAAIJMAN Kees, «Transformation. A Key Word in Spirituality», *Studies in Spirituality* 8 (1998) 5-37. L'autore, pur situandosi in una prospettiva più generale, si rifà soprattutto a Giovanni della Croce. Analizza il concetto chiave di trasformazione nei discorsi sistematici di teologia spirituale e distingue cinque aspetti o tappe: 1. la trasformazione dal non essere all'essere (creazione); 2. la trasformazione dalla *deformatio* alla *reformatio* (seconda creazione); 3. la trasformazione nella conformazione a Cristo; 4. la trasformazione nell'amore; 5. la trasformazione nella gloria.



La sua realizzazione parte dall'opera divina e suscita la cooperazione umana per rinnovare la persona a partire della sua *sustancia*.²⁷ La priorità va sempre all'opera divina, ma la cooperazione umana è altrettanto necessaria. L'accento sulla purificazione spirituale riguarda le virtù teologali e la trasformazione che operano nelle facoltà spirituali (intelligenza, memoria e volontà).²⁸

Sempre in vista dell'esprimere in linguaggio simbolico la trasformazione della persona, Giovanni utilizza, nella prima strofa della *Fiamma viva d'amore*, la metafora del legno che viene bruciato e a poco a poco si trasforma in fuoco.²⁹ Insieme a Teresa, Giovanni riprende il simbolismo nuziale, particolarmente nel *Cantico spirituale* in costante relazione al *Cantico dei cantici* e anche nella *Fiamma viva d'amore*.

3.3. Valutazione

Altre figure carmelitane più recenti potrebbero (e dovrebbero) essere approfondite. In primo luogo Teresa di Gesù Bambino che utilizza varie metafore reinterpretando Giovanni della Croce: il cammino di salita è anche – in allusione al Vangelo di Zaccheo (Lc 19,1-10) – un cammino di discesa nell'umiltà e nel distacco di se stessi.³⁰ Di più, l'esperienza del tunnel alla fine della sua vita, all'interno della prova della fede, dice bene ciò che Giovanni scrive della notte.³¹ Non continuo la semplice enumerazione di metafore per passare alla valutazione.

Un primo punto da sottolineare riguarda la predilezione per le metafore, più che per le categorie come principianti, progredienti e perfetti. In effetti il linguaggio metaforico consente un ampliamento ermeneutico. Parlare di un cammino, di un fuoco, ecc. fa riferimento all'immaginazione e lascia spazio per una connessione personalizzata alla propria esperienza.

Un secondo punto concerne la diversità tra le metafore. Che la metafora della crescita insista sul divenire della persona ossia sul processo di trasformazione, abbiamo potuto constatarlo in diversi modi anche negli autori del Carmelo. Però in essi si è aggiunta

²⁷ Questa idea è stata sviluppata particolarmente nel libro di HUOT DE LONGCHAMP Max, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, Coll. Théologie historique 62, Beauchesne, Paris 1981. In particolare la prima parte sulla «structure évolutive de l'anthropologie de saint Jean de la Croix» (37-81) propone non solo il cammino dal senso, allo spirito e alla *sustancia* dell'anima, ma anche in senso inverso a partire dalla *sustancia* l'integrazione dello spirito e del senso.

²⁸ Si potrebbe sviluppare questo accenno con ciò che Giovanni della Croce dice del passaggio dalla meditazione alla contemplazione infusa. I due passi complementari si trovano nella *Salita del Monte Carmelo* (2 S 13-14, in: *Opere*, 115-126 e in: *Obras completas*, 255-263) e nella *Notte oscura* (1 NO 9, in: *Opere*, 374-379 e in: *Obras completas*, 471-475).

²⁹ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, «Fiamma viva d'amore B», strofa 1, in: *Opere*, 732-755 e in: *Obras completas*, 789-807.

³⁰ Cf. TERESA DI GESÙ BAMBINO, «Lettera 137 del 19 ottobre 1892 a Celina», in: *Opere complete*, 440 e in: *Œuvres complètes*, 452; cf. anche «Lettera 262 del 3 agosto 1897 a suor Genoveffa», in: *Opere complete*, 604 e in: *Œuvres complètes*, 621.

³¹ Cf. TERESA DI GESÙ BAMBINO, «Manoscritto autobiografico C», in: *Opere complete*, 239 (folio 5 v°) e in: *Œuvres complètes*, 241.



anche un'altra metafora complementare: quella del cammino della persona. Ecco come Federico Ruiz si esprime a proposito di Giovanni della Croce:

Processo e cammino sono due immagini che si completano. Il processo spirituale mette in risalto la trasformazione interiore: si sta creando o rigenerando l'essere. Quando parliamo di cammino, caliamo il processo nel tempo e nella storia.³²

La complementarità delle metafore o immagini ci rende sensibili al fatto che da sole non possono rendere conto della vocazione personale. La sola metafora della crescita o del processo di trasformazione rischia di focalizzarsi unilateralmente sulla persona. Ci si chiede quali siano le condizioni favorevoli alla crescita umana e spirituale della persona. Questa domanda rischia di concepire il mondo della vita, le altre persone umane e perfino Dio come mezzi della propria crescita. Qui vedo anche il luogo di un dialogo critico con un approccio psicologico che tendenzialmente concepisce le relazioni interpersonali in funzione della propria crescita e non all'inverso, cosicché tutto viene riferito alla persona umana. La prospettiva cristiana e carmelitana è diversa: la crescita della persona non è fine, ma mezzo per la comunione. Ci si chiede chi dobbiamo diventare perché la comunione con Dio e gli uni con gli altri diventi possibile. La crescita viene concepita in funzione della comunione e non viceversa. Questo approccio comunionale, però, si esprime difficilmente solo con l'idea di crescita.

La metafora del cammino è complementare, perché insiste sulla persona in quanto non bastate a se stessa. Deve camminare e non fermarsi per non rimanere limitata al proprio mondo con la sua sicurezza e il suo conforto. Nella prospettiva carmelitana la metafora del cammino indica scoperta ed esperienza che si accresce. Il cammino ha un senso relazionale: si cammina per incontrare qualcuno e si cammina in compagnia. Abbiamo già rievocato lo scopo relazionale del cammino, ma lo stesso cammino è relazionale: Gesù nella forza del suo Spirito ci guida e ci accompagna sul cammino verso il Padre. Da questo punto di vista non è un caso che il *Cammino di perfezione* si concluda con il commento del Padre Nostro. Non è un caso che Teresa insista sul fatto che mai, nel cammino di orazione, si debba abbandonare Cristo nella sua «sacratissima umanità».³³ Allo stesso tempo, il cammino non indica soltanto un movimento spaziale, ma produce una trasformazione della persona: camminare consente un ampliamento dell'esperienza e questo è insostituibile per la formazione della persona. Edith Stein parla a proposito dell'*Aufbau* della persona umana. Il termine tedesco *Aufbau* ha il doppio significato di struttura e costruzione della persona. L'esperienza costruisce o forma la persona ed è, come già accennato, una costruzione che può essere più o meno un dispiegamento dal di dentro.

Che cosa è richiesto per il dispiegamento dal di dentro? Un contesto ideale? La risposta richiede delle sfumature. Certamente il quadro di vita è importante: i santi

³² RUIZ Federico, «Processo e Cammino», *San Giovanni della Croce. Mistico e Maestro*, EDB, Bologna 1989, 99-111, qui 100; originale spagnolo: «Vida en camino: Proceso», in: *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid 2006, 131-146.

³³ Si vedano a proposito i due famosi capitoli di Teresa nella *Vita* (cap. 22, in: *Opere complete*, 251-264 e in: *Obras completas*, 213-226) e – con maggiore insistenza – nel *Castello interiore* (6M 7, in: *Opere complete*, 998-1107 e in: *Obras completas*, 923-931).



carmelitani hanno messo tanta energia in cercare uno stile favorevole alla vita spirituale. Ma allo stesso tempo il dispiegamento spirituale riguarda soprattutto la capacità di conoscere e di amare, cosa che è possibile anche in condizioni difficili. Di più, l'amore, come ripetono, trasforma la persona e l'assimila all'amato. Si tratta dunque in ultima analisi di un dispiegamento dell'amore nella vita spirituale.³⁴

In primo luogo, questo dispiegamento consente di tornare all'idea della diversità dei cammini. L'amore è ciò che c'è di più personale e insostituibile, in particolare nella sua massima realizzazione, il dono di sé. Se la crescita in realtà è una storia d'amore si capisce anche che queste storie non si ripetano. Da qui proviene la consapevolezza negli autori carmelitani della limitatezza degli schemi e metafore per dire la crescita e allo stesso tempo e di conseguenza l'attenzione mistagogica alle singole persone nel loro cammino.

Il dispiegamento dell'amore, in secondo luogo, è riferito a Cristo e in particolare al suo mistero pasquale. Il cammino soggettivo supera ciò che potrebbe parere isolamento in rapporto alla vicenda di Cristo. In questa prospettiva, Edith Stein ha reinterpretato la notte sanjuanista in chiave stauologica: l'amore di Cristo per noi si manifesta particolarmente nel dono di sé sulla croce. Il dispiegamento simile dell'amore oblativo nella vita umana mette in crisi un'interpretazione ingenua della crescita, pensata come se potesse essere perfettamente armoniosa e continua: si cresce forse di più nei tempi di crisi, nella misura in cui questi liberano un amore gratuito. L'incentrarsi sull'amore fa concepire la crescita spirituale in prospettiva relazionale e questa può non coincidere con la massima realizzazione delle proprie possibilità, dei talenti e desideri. Questo messaggio può liberare dall'ossessione dell'autorealizzazione e aprire l'orizzonte alla prospettiva comunione, in particolare all'unione con Dio e con gli altri.

Conclusione

Riprendo il percorso in tre punti. In primo luogo, ho scelto in questo contributo di far precedere il discorso sul cammino di crescita da due parti consacrate alla finalità relazionale e al punto di partenza individuale. Questo modo di procedere non aiuta solo a contestualizzare la crescita. È necessario per poter tematizzare la crescita in modo adeguato e per superare due possibili limiti della metafora della crescita: da un lato, la crescita è congruente all'unicità della persona riferita alla vicenda di Cristo e, da un altro lato, la crescita riguarda la persona in funzione della sua finalità relazionale.

In secondo luogo, la prospettiva relazionale è molto affine all'antropologia teologica contemporanea nella quale la vita umana viene compresa nella storia della salvezza in quanto tesa tra la *chiamata*³⁵ alla comunione teandrica e la sua *realizzazione*. Come valu-

³⁴ Cf. LECUIT Jean-Baptiste, *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence*, Cogitatio Fidei 303, Cerf, Paris 2017. In un contesto diverso, l'autore insiste nel quarto capitolo (99-137) sul fatto che le difficoltà psichiche di solito limitino la manifestazione visibile dell'amore, ma non necessariamente l'amore unitivo in quanto tale.

³⁵ Cf. per esempio l'affermazione seguente di Guardini: «Le cose sorgono dal comando di Dio; la persona dalla sua chiamata [*Anruf*]. Ma questa significa che Dio la chiama [*beruft*] ad essere il suo "tu"»



tare questo approccio relazionale? Nella prospettiva carmelitana la relazionalità non si sostituisce all'approccio ontologico. Si cerca piuttosto di mostrarne la reciprocità nel senso che, da un lato, la relazione con Dio e con gli altri trasforma la persona, ma, da un altro lato, l'essere della persona è condizione di ogni possibile trasformazione. Per esprimerlo altrimenti: qualcosa non diventa qualcuno.³⁶ Dobbiamo già essere persone per diventare persone.

In terzo luogo, vorrei tornare alla questione della spiritualità elitistica. Certo, lo sguardo viene orientato verso le vette che possono sembrare lontane e troppo alte. Però, allo stesso tempo, si scopre l'attenzione ai cammini delle singole persone ed alle diverse forme di realizzazione dell'unione con Dio. Una metafora privilegiata per questa realtà è quella della mano che il Signore ci tende: per innalzarci quando siamo caduti e per condurci sulle vie delle quali sappiamo soltanto che sono per il nostro bene in senso integrale. La mistagogia rievocata diventa *cheiragogia* personalizzata. L'impegno è che la nostra vita sia dispiegamento dell'amore di Dio e del prossimo. Allora si può dire con Paolo: «tutto concorre al bene di coloro che amano Dio» (Rm 8,28).

– più esattamente, che Egli destina se stesso ad essere “tu” per l'uomo.» (GUARDINI Romano, *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2000, 174 trad. mod. [ed. ted. 1952, 145]). Anche l'antropologia teologica di Emmanuel DURAND (*L'être humain, divin appel. Anthropologie et création*, Cogitatio fidei 301, Cerf, Paris 2016) mette la categoria della chiamata al centro dell'articolazione tra creazione e salvezza proponendo una «connexion théologique entre l'appel de Jésus et l'appel créateur» (123).

³⁶ Cf. a proposito SPAEMANN Robert, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, traduzione di Leonardo Allodi, Laterza, Bari 2007 (2005); originale tedesco: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”*, Cotta, Stuttgart 1998 (1996).

