

Spiritualità della comunione fraterna in comunità. Il contributo dei tre dottori carmelitani

ANTOINE MARIE ZACHARIE IGIRUKWAYO, OCD

Prima di affrontare il tema del contributo di Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e Teresa di Lisieux all'imprescindibile spiritualità di comunione fraterna in comunità, sfruttando le definizioni di alcuni autori contemporanei, cercheremo di mostrare in quale senso impostiamo la ricerca, giacché la questione dei metodi in teologia spirituale rimane un cantiere aperto. Avvertiamo fin qui che a questi tre autori verranno associate due altre note figure del Carmelo: Elisabetta della Trinità ed Edith Stein. Il discorso è indirizzato a lettori contemporanei che dispongono già di un deposito di riflessioni provenienti da autori vari. Ciò giustifica la scelta del metodo di lettura che coniuga l'ermeneutica e la pragmatica cognitiva: il lettore partecipa all'inferenza di significato che fa interagire elementi attivati tra quelli di cui disponeva in precedenza ed elementi ritenuti opportuni tra quelli comunicatigli a partire dalla tradizione carmelitana. I temi proposti saranno affrontati in modo trasversale negli scritti degli autori considerati. Tre saranno le questioni su cui rifletteremo: la comunità in quanto dimora che Dio costruisce per gli uomini; la prospettiva di una comunità evangelicamente impostata; la didattica mistagogica.

1. Problematica di metodo in Teologia spirituale

1.1 Rivalorizzazione dell'esperienza

«L'esperienza è ormai in modo consolidato il riferimento principale per chiunque voglia accostarsi al fenomeno "spiritualità"»¹. Basta

¹ G. COMO, «Spiritualità per il Nuovo Millennio», *Sc Catt* 135 (2007) p. 107. Si veda anche attraverso 11 definizioni riportate da J. M. GARCÍA, *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD Roma 24-29 aprile 2000*, Ed. Teresianum – Ed. OCD, Roma-Roma Morena, 2001, p. 208- 210 e quelle citate da Salvador Ros nello stesso volume (p. 303-317). Jesús Manuel García è tornato sul tema dello statuto epistemologico della TS: cf. J. M. GARCÍA, «La questione epistemologica della Teologia spirituale», in: IDEM (a cura di), *Teologia e spiritualità oggi. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma 9-10 dicembre 2011)*, LAS, Roma, 2012, p. 25-75.

percorrere la rassegna delle definizioni della spiritualità nei manuali e studi monografici recenti per accorgersene². Il mettere l'esperienza al centro dello studio della spiritualità manifesta un approccio che ha preso atto dell'"estenuazione" novecentesca della ragione moderna con pretesa di totalità omnicomprensiva e imposta decisamente la spiritualità nella sua realtà di "avvenimento". Rivalorizzare l'esperienza nel pensiero e nella ricerca implica disposizioni della mente³, tra cui queste che accenniamo in seguito.

- "Ascoltare" il grido della realtà che si sta dischiudendo e rinunciare alla pretesa di conoscere tutto con la pretesa di afferrare lo spirito universale.
- Riflettere sull'uomo vivo e gli affetti che incidono su di lui, cioè l'impressione che il mondo ha fatto e sta facendo su di lui invece di fissarsi sull'uomo e il mondo in modo nominalistico, come se non ci fosse correlazione alcuna tra loro.
- Contemplare il meta-etico come "miracolo del mondo fenomenico" che fa avvenire la novità al di là del cerchio dell'etica.
- Tenere il pensiero aperto alla meta-logica, l'unica che dischiudere l'avvenimento della verità nel mondo senza che essa sia rinchiusa in una logica comprovata⁴. Ed è proprio in questa ottica che la verità della relazione con il Divino si lascia cogliere dall'intelletto.
- Tenersi di fronte al Dio non rinchiudibile in un sistema (un Tutto), considerandolo piuttosto il Vivente totalmente libero, che gode di una natura propria, indipendente da ogni natura a lui esterna⁵.

1.2 Proposte di prospettive

Da questo orientamento di pensiero, ricercatori in Spiritualità, informati delle pubblicazioni di teologia spirituale, hanno indicato in quali prospettive le riflessioni di teologia spirituale dovrebbero essere impostate. Dopo la propria definizione di teologia spirituale e quelle da lui riportate,

² Jesús Manuel García amplia la lista delle definizioni ritenute nel 2000 per giungere alla stessa conclusione: «La vita vissuta [...] sarà considerata oggetto di studio della teologia spirituale e il concetto di esperienza spirituale diventerà punto cardine per organizzare i contenuti, in vista del suo insegnamento»: J. M. GARCÍA, «La questione epistemologica della Teologia spirituale», p. 58.

³ Cf. L. SANDONÀ, *Fidarsi dell'Esperienza. L'opera di Franz Rosenzweig come Evento della Rivelazione*, Marcianum, Venezia, 2010.

⁴ «Il pensiero, che in sé è unità della propria molteplicità interna, fonda pure l'unità dell'essere e non lo fa in quanto è unità, bensì in quanto è molteplicità»: F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano, 2005, p. 12.

⁵ «Così il meta-etico, come in precedenza il meta-logico, stacca il meta-fisico da sé, e proprio così facendo lo rende visibile come "personalità" divina, come unità, e non in quanto "uno" come la personalità umana»: F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, p. 19. In questo modo il pensiero è aperto alla luce che proviene dalla rivelazione. Ed è proprio essa a portare all'uomo il volto del Dio uno nella Trinità delle persone e l'amicizia coltivata nell'esperienza di vivere in reciprocità di amore e conoscenza con Dio.

Federico Ruiz afferma che tutte quelle definizioni convergono in tre aspetti: il carattere teologico, il valore dell'esperienza e la dinamica della crescita⁶.

Dal canto suo, Kees Waaijman è in convergenza con altri autori che hanno posto in rilievo l'esperienza per definire l'oggetto della teologia spirituale, anche se la sua impostazione va oltre la teologia spirituale per abbracciare una spiritualità in interdisciplinarietà aperta⁷. Inoltre egli ricupera il senso della persona umana, *partner* di Dio così come emerge dalla Rivelazione e mette in rilievo il criterio relazionale già sottolineato da Jean Mouroux a suo tempo, come caratteristica determinante dell'esperienza⁸. Senso della persona umana dunque, vale a dire, non soltanto senso di un soggetto (*suppositum*) dinamico di attività (personalità) che si realizza nella ricerca di un significato complessivo dell'esistenza con libertà e responsabilità al di là del quale non si potrebbe più risalire⁹, bensì di un'individualità (uno indiviso nella sua singolarità, irripetibile, con proprietà definite) considerata nella totalità dei suoi elementi strutturali e dei principi dinamici¹⁰, colta dall'interno della complessa rete di relazioni con tutte le realtà illuminate e irrobustite dal processo relazionale divino-umano¹¹. Questa concentrazione dell'esperienza spirituale sulla relazione interpersonale dell'uomo con Dio non solo raccoglie quanto c'è di meglio nella comprensione della spiritualità nel suo fondamento e nel suo dinamismo, ma recupera anche la tradizione giudeocristiana del Dio che cerca l'uomo, del Dio dell'alleanza, perché Dio della *Shekinah* nella storia dell'umanità¹², rivelatosi Dio-con-noi (*Emmanuele*) in Cristo. Con ciò viene sotto-

⁶ Cf. F. RUIZ, *Le vie dello spirito*, p. 27.

⁷ Cf. K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, fondamenti, metodi*, Queriniana, Brescia, 2007, p. 446-495. [orig. neerlandese: 2000]

⁸ «C'è l'esperienza quando la persona si coglie in relazione col mondo, con se stessa, con Dio. Più precisamente ancora, l'esperienza è l'atto con cui la persona si coglie in relazione col mondo, se stessa o Dio»: J. MOURoux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Morcellina, Brescia 1956, p. 20. Il corsivo è dell'autore stesso secondo il testo originale [orig. francese: 1954].

⁹ «Per soggetto logico, etico, estetico, Kant intende qualcosa di ultimo, che regge il mondo spirituale. A monte di esso non si può più risalire, dato che ogni tentativo verso un "oltre" può essere compiuto solo con le categorie della medesima soggettività. Il "soggetto" rappresenta l'espressione logica della "personalità"»: R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia, 2000, p. 30 [orig. tedesco: 1995].

¹⁰ Jean Mouroux aveva già sottolineato questo livello dell'esperienza in questi termini: «Quello [piano] *esperienziale*, cioè un'esperienza presa nella sua totalità personale, con tutti gli elementi strutturali e tutti i suoi principi di movimento; un'esperienza costruita e colta nella lucidità di una coscienza che si possiede e nella generosità di un amore che si dona; insomma, un'esperienza *pienamente personale* nel senso stretto della parola. In questo senso – ed è così che noi ci esprimeremo – ogni esperienza spirituale autentica è di tipo *esperienziale*». J. MOURoux, *L'esperienza cristiana*, p. 23-24.

¹¹ Cf. K. WAAIJMAN, *La spiritualità*, p. 507-560.

¹² «La discesa della Gloria o della *Shekinah* è una fra le questioni di capitale importanza. Rabbi Shim'on bar Johaj dice: "Quando il Santo – benedetto sia – creò il mondo, desiderò che vi fosse per lui un'abitazione nelle realtà inferiori così come ne possiede una nelle realtà superiori". Senonché, a causa del male commesso dagli uomini, la *Shekinah* si ritirò dal mondo. La sventura è dunque questa, che nel mondo creato dal Santo – benedetto sia – non abiti la *Shekinah*. Il pensiero

lineata non solo la consistenza individuale poliedrica e irripetibile, e l'intenzionalità multi-direzionale della persona umana, ma anche la sua condizione estatica. Per condizione estatica s'intende il riposare nell'altro (andare verso l'altro, essere con l'altro, dare la propria vita per l'altro), la cui attrazione risiede nell'Altro venuto incontro all'uomo. La relazione così stabilita è portata a compimento in Cristo in cui Dio si dà corporalmente¹³, e l'umanità entra in contemplazione e unione¹⁴. In quest'orizzonte la Rivelazione stessa appare come l'avvio della spiritualità, perché è un Dio, desideroso di fare gli uomini suoi amici, che si comunica (DV 2); ciò, a ben pensare, unisce l'ascolto della parola e la contemplazione¹⁵. Le grandi dinamiche spirituali come la preghiera¹⁶, la santità, la dimensione ecclesiale della spiritualità, l'ascesi cristiana radicata nell'esperienza pasquale di Cristo in cui tutti i battezzati sono avvolti, trovano in questa base il loro principio, ossia ne sono attuazioni. Anche le mosse morali del cristiano vi trovano il loro fondamento¹⁷.

escatologico si spiega alla luce di questa concezione. La riparazione del mondo significa il ritorno in questo mondo della Shekinah. Lo svelamento della Shekinah e il dono della Torah sono i due aspetti che l'evento del Sinai contiene»: A. J. HESCHEL, *La discesa della Shekinah*, Ed. Qiqajon, Magnano (BI), 2003, p. 105 [orig. ebraico].

¹³ «Gesù è la Presenza reale di Dio, il centro della rivelazione, il "luogo" teologico della manifestazione di Dio, proprio per la sua realtà di vero uomo, venuto nella carne»: J. D'ANNA, «L'umanità di Dio», in *Rivista di Asceutica e mistica* 4 (2008), p. 833.

¹⁴ Hans Urs von Balthasar lo dice in una riflessione complessa in questo modo: «La nostra contemplazione è ora quella di accostarci brancolando al mistero dell'unione ipostatica: delle due nature fattesi una nella persona del Figlio divino. E questo non solo nella volontà di creare comunione in un essere accanto a un altro, ma espressamente come un rivelarsi, esprimersi, interpretarsi, rappresentarsi dell'essere eterno per gli esseri nel tempo. Dobbiamo, sentendo, vedendo e toccando una forma di questo mondo poter vivere un rapporto con l'eterna "Parola della vita" che è presso Dio e che è Dio»: H.U. VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano, 1990², p. 105, [orig. tedesco: 1955].

¹⁵ «L'ascolto della parola o contemplazione cristiana rivela ora il suo presupposto indivisibilmente oggettivo-soggettivo: l'apertura della divina verità per l'uomo e l'apertura dello spirito e del cuore umano per essa». H.U. VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, p. 34.

¹⁶ L'opera di Maximiliano Herraiz sull'orazione come storia di amicizia pensata a partire dalla definizione dell'orazione in santa Teresa d'Avila e dalla nozione di essa come grammatica dell'intero percorso spirituale è interamente impostata su questo registro. Cf. M. HERRAIZ GARCÍA, *La oración historia de una amistad*, EDE, Madrid, 1995⁵.

¹⁷ Mostra inequivoca di quest'impostazione della ricerca in teologia morale sono le pubblicazioni del prof. Réal Tremblay dell'Accademia Alfonsiana di Roma sin dagli anni '80 del secolo scorso fino ad oggi, includendo anche opere collettive del Gruppo Hyposis da lui fondato e coordinato e gli approcci di Josef Ratzinger - Benedetto XVI in questa prospettiva. Si veda tra l'altro: R. TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Ed. Paulines-Médiaspaul, Montréal-Paris, 1993; R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, EDB, Bologna, 1997; R. TREMBLAY, *L'«innalzamento» del Figlio, fulcro della vita morale*, PUL-MURSIA, Roma, 2001; R. TREMBLAY - St. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna, 2008; R. TREMBLAY, «Prendete il mio giogo» *Scritti di teologia morale fondamentale*, LUP, Città del Vaticano, 2011; R. TREMBLAY - St. ZAMBONI, *Ritrovarsi donandosi. Alcune idee chiave della teologia di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*, LUP, Città del Vaticano, 2012. Come presentazioni sintetiche del pensiero tuttora in evoluzione, si veda E. PALVIDOU, «Per una morale cristologicamente fondata. Presentazione e valutazione del pensiero teologico-morale di Réal Tremblay», in *Ricerche Teologiche* 5 (1994), p. 265-303; A.M.Z. IGIRUKWAYO,

A sua volta, nella recensione dei recenti manuali di Teologia spirituale, Giuseppe Como ritiene fondamentali tre prospettive in cui il tema dell'esperienza è trattato nel periodo postconciliare: la prospettiva della coscienza umana fortemente segnata dalla visuale antropologica e specificamente psicologica (es.: V. Truhlar); la prospettiva sistematica che punta sull'esistenza cristiana in quanto esistenza in Cristo in cui «verità di Dio, verità dell'uomo e verità della relazione si danno insieme» come esperienza (es.: H.U. von Balthasar); e la prospettiva socio-culturale (es.: Michel de Certeau e diverse riviste di spiritualità tra cui *Geist und Leben*, *La Vie spirituelle*, *Speling*)¹⁸. Sullo statuto teologico dell'esperienza sono state sviluppate riflessioni varie sin dagli anni '50 del secolo scorso con pensatori come Jean Mouroux¹⁹, Hans Urs von Balthasar²⁰, Karl Rahner²¹ e Giovanni Moioli fino ad oggi²².

1.3 Questioni metodologiche: un cantiere aperto

Dopo quanto appena detto sembra inopportuno considerare ancora aperto il cantiere della determinazione della via d'accesso intellettuale all'esperienza spirituale personale. Eppure questa determinazione dell'approccio teologico dell'esperienza cristiana è la condizione per parlarne in

«L'«Innalzamento» del Figlio, fulcro della vita morale. Fondazione cristologica della morale in prospettiva estetica nel pensiero di Réal Tremblay», in *Teresianum* 54 (2003) 475-491; L. SANTARELLI, «Le radici cristologiche della morale cristiana nel pensiero di Réal Tremblay», *Rivista di Ascetica e Mistica* 4 (2008) 803-825.

¹⁸ Cf. G. COMO, «Spiritualità per il Nuovo Millennio», p. 62-63. L'autore segue lo studio presentato da Kees Waaijman al simposio organizzato dall'Università Gregoriana di Roma sulla spiritualità come teologia nel 1991.

¹⁹ Cf. J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana: introduzione a una teologia*, Morcelliana, Brescia, 1956 [orig. francese: 1954].

²⁰ Cf. G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Ed. PUG, Roma, 1998.

²¹ K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito Nuovi saggi IV*, Ed. Paoline, Roma, 1978 [orig. tedesco: 1975].

²² Cf. J. M. GARCÍA, «La teologia spirituale oggi. Verso una descrizione del suo statuto epistemologico», in: *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD Roma, 24-29 aprile 2000*, Ed. Teresianum – Ed. OCD, Roma-Morena, 2001, p. 205-238 e bibliografia ivi riportata; Rosano Zs Friz de Col studia il rapporto tra la mistica e la spiritualità nelle produzioni recenti. Tra di esse sono esaminate quelle che distinguono l'esperienza cristiana e l'esperienza mistica (Jean Mouroux, Giovanni Moioli, Charles-André Bernard); soluzioni varie che partono dall'esperienza trascendentale di cui esponente più insigne è Karl Rahner fino all'esperienza del Risorto che prende il paradigma dell'esperienza dei discepoli di Emmaus (Elmar Salmann) passando per l'approccio fenomenologico di Juan Martín Velasco e l'approccio storico di Bernard McGinn (*Storia della mistica cristiana in Occidente*); il contributo della filosofia della mente e delle neuroscienze rappresentate dal filosofo australiano David Chalmers. La sintesi segue gli studi sulla mistica di Giovanni della Croce in cui confluiscono tre livelli: l'esperienza mistica (livello fenomenico), la poesia (livello fenomenologico e ermeneutico) e la riflessione biblico-teologica (livello critico). R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2010, p. 69-102.

modo preciso, giacché il termine stesso di esperienza, quando è usato senza ulteriori precisazioni, può generare confusione e malintesi²³. Quest'affermazione sembra dissonante, se consideriamo di situarci a mezzo secolo dopo il Concilio Vaticano II, che ha rimesso in valore l'esperienza spirituale cristiana²⁴. Nella storia del pensiero la svolta esistenzialista ha introdotto la storicità come ormai imprescindibile nella percezione dell'essere. Dal punto di vista del metodo, la fenomenologia ha schiarito davanti all'attività conoscitiva l'approccio di un "intus-legere" (leggere all'interno delle cose) liberato dai "paraocchi" dei pregiudizi, delle costruzioni aprioristiche e delle proposizioni precostituite ereditate dall'idealismo con cui ci si rivolgeva deduttivamente ai vissuti dell'altro da sé. Il volto che si manifesta nella sua irriducibilità ha rimpiazzato il tutto assorbente delle particolarità, imponendosi quale principio solido di interiorità. L'ermeneutica ha proposto l'approccio della verità attraverso una comprensione per la distanza e nella distanza nella misura in cui l'evento, attraverso il testo, si autotrascende nel suo significato offertosi al lettore come "mondo del testo"²⁵ e questi se ne appropria nella propria situazione, cercando di estraniarsi dal suo "io" per coglierne la verità oggettiva. È

²³ «La riflessione teologica degli anni dopo il Concilio ha elaborato tale acquisizione, prospettando la teologia spirituale come una *lettura teologica dell'esperienza cristiana*. È ovvio che tale prospettiva dovrà fare i conti con una corretta nozione di esperienza (si tratta di una parola piuttosto equivoca!) e nello stesso tempo con una concezione criticamente avvertita di teologia, che ne precisi il metodo e i compiti: si tratta comunque di una disciplina teologica, e della teologia dovrà condividere lo statuto epistemologico e il metodo». C. VAIANI, «La teologia spirituale del '900: temi e problemi», in: G. ANGELINI - M. VERGOTTINI (a cura di), *Invito alla Teologia. II Teologia morale e spirituale*, Glossa, Milano, 1999, p. 144. Più recentemente ancora: «Il termine "esperienza" è molto popolare e così tanto usato da rischiare l'inflazione e soprattutto la genericità di significato. Così, si va dalla definizione singolare e ironica del solito Oscar Wilde, secondo il quale "l'esperienza è il nome che diamo ai nostri errori", all'interpretazione seria di chi nell'esperienza particolare riconosce il momento decisivo o di svolta della propria vita». A. CENCINI, *La verità della vita. Formazione continua della mente credente*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2007, p. 339.

²⁴ «Con il Concilio la teologia spirituale opera un'inversione di tendenza, mutando l'approccio tradizionale teologico-deduttivo con il quale si trattavano gli argomenti relativi alla vita spirituale. Al suo posto si adotta un metodo induttivo che parte dall'esperienza spirituale vissuta, diversamente da quello deduttivo che inizia la sua riflessione a partire dai principi teologici. Il cambiamento produce una svolta epocale, il giro antropologico (dal basso verso l'alto e non più dall'alto verso il basso), e rispecchia in realtà anche la svolta del rapporto della Chiesa con il mondo: dalla riserva al dialogo». R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana*, p. 40.

²⁵ «Ce qui est à interpréter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus proches. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à ce texte unique». P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 128. Il compito dell'ermeneutica è quindi di lasciare dispiegarsi il mondo del testo come totalità di significati; e una volta colto il referente dei significati ch'è la verità del reale comune al locutore e l'interlocutore, il lettore si appropria il testo nella propria situazione attraverso un'oggettivazione che esime l'interpretazione da possibili intromissioni di fattori psicologici. Cf. *Ibidem*, p. 125-131. Dal canto suo, Bernard Lonergan ha mostrato la complessità dell'indagine del significato di un testo nella misura in cui la comprensione si coglie a partire dall'intreccio di significati che dipendono da una parte dalla trama tessuta da contesti verbali e situazionali di una proposizione, dall'altra dall'originalità di ogni intelligenza umana che non si limita mai a ripetere, ma trasmette il significato marcata dalla propria creatività. Cf. B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia, 1985², p. 224-225 (orig. inglese: 1971).

grazie al contributo delle scienze dell'interpretazione, per esempio, che ci accorgiamo che semplici descrizioni e narrazioni agiografiche, che corrispondevano all'immaginario barocco, non bastano a rendere pertinente per l'oggi la santità in esse avvolta; un tipo di pensiero sviluppatosi in un mondo di senso razionalistico ha bisogno di un'accurata interpretazione per incidere su un mondo di senso vitalistico. Occorre sempre tenere conto di due "mondi", quello del testo e quello del lettore, perché sia solo la verità comune ad essere colta²⁶.

Pur essendo disponibili tanti strumenti metodologici, svolgendosi nell'interiorità e riguardando la sfera affettiva della persona umana con i suoi aspetti difficili da afferrare con precisione²⁷ anche se la psicologia offre un aiuto inestimabile a questo riguardo, l'esperienza è di per sé complessa e richiede un'attenzione acuta su tutte le sue componenti intrecciate: la dimensione psico-fisica, le mutevoli qualità psichiche, la coscienza come «correlato del mondo oggettivo»²⁸. Marisa Scherini, che ha studiato il saggio *Causalità psichica* di Edith Stein (1922), ha riassunto il parere dell'autrice in questi termini:

La domanda che si pone la Stein all'inizio del saggio è se l'indagine dell'interiorità sia predominio esclusivo della psicologia, oppure se sia oggetto in primo luogo dell'analisi fenomenologica. Naturalmente è la seconda opzione quella che l'autrice vuole sostenere. Infatti il metodo fenomenologico consente di cogliere l'essenza delle cose, non solo mettendo tra parentesi ciò che è dubbio, ma anche ciò che è consolidato in una conoscenza scientifica, oppure accettato semplicemente sulla base dell'esperienza naturale. Ora, tra le "cose" non ci sono solo quelle del mondo esterno, ma anche quelle che appartengono al nostro mondo interno, vale a dire gli atti, i sentimenti vitali, gli stati che possono essere messi in luce attraverso un atteggiamento di autoriflessione che si realizza attraverso la coscienza, la quale consente di esaminare sia la dimensione dell'anima che quella del corpo²⁹.

²⁶ È in questo senso che possono comprendersi proposte come quella di Jean-Baptiste Metz sul contributo della *memoria passionis* nel pensiero contemporaneo che corre il rischio dell'apatia e quella di Fernando Susaeta Montoya del *cogito* della sopravvivenza come chiave ermeneutica del pensiero africano. Cf. J.B. METZ – J. REIKERSTORFER, *Memoria passionis. Un souvenir provocant dans une société pluraliste* (trad. di Jean-Pierre Bagot), Cerf, Paris, 2009 [orig. tedesco: 2006]; F. SUSAETA MONTOYA, *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia*, Ed. Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2010.

²⁷ «Si tende a parlare di "sentimento" per riferirsi ad un fenomeno psichico di tipo stabile e regolare, mentre si parla di "emozione" per indicare uno stato complesso della persona, che implica profonde modificazioni psichiche e fisiologiche. D'altra parte, il termine "passione" viene di solito impiegato per denotare la passività, a livello sensibile, nei confronti di uno stimolo di grande intensità; mentre l'espressione "affetto" sta a indicare un fenomeno analogo, ma a livello spirituale. Oggi, poi, spesso si allude indistintamente all'intera sfera affettiva con il termine *cuore*»: J.A. LOMBO - F. RUSSO, *Antropologia filosofica. Una introduzione*, Edusc, Roma, 2007, p. 130.

²⁸ E. Stein citata da M. SCHERINI, *Le determinazioni del finito in Edith Stein. La natura, il vivente, l'uomo*, Ed. OCD, Roma-Morena, 2008, p. 85.

²⁹ M. SCHERINI, *Le determinazioni del finito in Edith Stein*, p. 200.

Occorre situare il pensiero della Stein nel suo contesto per non travisarne il significato per oggi. Edith Stein si colloca sulla scia del maestro Edmund Husserl che, deluso dal metodo psicologico intriso da tanti condizionamenti davanti a chiunque cerca una verità apodittica, disegnò i contorni del metodo fenomenologico con l'enfasi sul momento della riduzione fenomenologica. Dall'inizio del '900 i metodi della psicologia sono molto evoluti. Le scienze umane che la teologia spirituale utilizza come sussidiarie nella sua ricerca fanno incessantemente grandi progressi: la sociologia della religione, la psicoterapia, le neuroscienze, la neuropsicologia della comunicazione, la pragmatica tanto cognitiva quanto integrata, ecc.³⁰.

Tuttavia la questione dei metodi in teologia spirituale rimane di grande attualità. L'evidenza apodittica della verità della relazione dell'uomo con Dio racchiusa nell'esperienza spirituale cristiana rimane una realtà complessa difficile da afferrare. La realtà spirituale che sottende i fenomeni osservabili consiste in un'immediatezza della relazione della persona umana con le Persone divine. Inoltre, l'esperienza spirituale, essendo un vissuto di relazioni, non è mai una realtà ravvisabile in modo isolato nella persona individuale, bensì una vicenda che rispecchia l'interiorità sempre in interazione "empatica" con altre realtà personali³¹. Oltre a ciò, l'immediatezza della relazione è mediata dalla coscienza. Orbene, con l'analisi dell'inconscio, la psicanalisi avverte della possibilità che la coscienza possa essere abitata da qualcos'altro senza neanche esserne consapevole. Inoltre, l'esperienza spirituale non appare allo stato puro nel mondo dei fenomeni; è colta attraverso una rete di mediazioni linguistiche, artistiche, simboliche, liturgiche... Oltretutto, nell'esperienza spirituale si dà sempre la posta in gioco dell'incrocio tra pesantezza e grazia³², l'inseparabilità del Dio impegnato nella storia delle singole persone e delle col-

³⁰ Si veda tra l'altro *Intenzionalità ed empatia. Fenomenologia, psicologia e neuroscienze*, (Quaderni dell'Associazione Italiana Edith Stein 3), Ed. OCD, Roma, 2008; M. BALCONI, *Neuropsicologia della comunicazione*, Springer, Milano, 2008; M. BRACOPS, *Introduction à la pragmatique. Les théories fondatrices: actes de langage, pragmatique cognitive, pragmatique comparée*, Ed. Duculot, 2010.

³¹ L'aggettivo "empatica" è usato nel senso che le riflessioni di Edith Stein dettero al sostantivo *empatia* come un modo di conoscenza proprio alle persone, basata non nell'atto conoscitivo giudicativo, ma nell'esperienza vitale (psicofisica e spirituale) della coscienza estranea. Per un'introduzione al significato dell'empatia in Edith Stein e essa considerata come atto fondamentale della vita spirituale, si veda tra l'altro R. KÖRNER, «L'"Empatia" nel senso di Edith Stein. Un atto fondamentale della persona nel processo cristiano della fede», in: *Edith Stein. Testimone di oggi, profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale. Roma-Terestianum, 7-9 ottobre 1998* (a cura di J. Sleiman e L. Borriello), LEV, Città del Vaticano 1999, p. 159-180.

³² Uso appositamente i termini di Simone Weil per indicare ciò che si chiama bassezza e rammenta il bisogno che l'uomo prova di energia esterna per rimettersi. Cf. S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Plon, 1999². È la dinamica complessa del binomio *natura-grazia* come è stata ripresa, tra l'altro, da Domenico Sorrentino. Cf. D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Cittadella, Assisi, 2007, p. 118-119, 575-644. Federico Ruiz riprende il tema con una terminologia più biblica e aggiornata: *Uomo nuovo, Mondo di Dio e dell'uomo*. Cf. F. RUIZ, *Le vie dello spirito*, p. 143-203.

lettività e la storia dell'uomo nelle sue condizioni reali; alleanza la cui grammatica e la cui cifra d'interpretazione è la persona di Cristo.

L'oggetto in esame, cioè l'esperienza spirituale cristiana, è dunque complesso. Cogliere i fenomeni, rintracciare le narrazioni delle esperienze non è altro che accogliere i "segni" dell'apparire dell'immediatezza mediata. Eppure la problematicità del metodo non si pone a livello del momento fenomenico, quello di «vedere, [...] lasciare manifestare la realtà»³³. Il fatto è che il processo conoscitivo dell'esperienza spirituale rimane irriducibile a una recensione di fenomeni (dal greco *phainómenon* [φαινόμενον], "ciò che appare alla vista") e alla loro organizzazione articolata. E questo problema metodologico che la teologia spirituale continua a porre è comune a ogni conoscenza di tipo intenzionale³⁴. Dietro le quinte della convergenza sul punto di partenza del fenomeno "spirituale" manifestatosi si nasconde la difficoltà di poter disegnare il modo in cui l'impegno conoscitivo afferra un'immediatezza sempre mediata. Sebbene si possa dire senza dubbio che il momento fenomenico è un punto di partenza dello studioso della spiritualità, questi lo abbraccia con la sobrietà e la riserva che preserva ogni metodo dal dogmatismo. Nella storia del pensiero, i presunti punti di partenza metodologici assoluti sono stati sempre superati con altri che subentrano con forme successive di pensiero. Ciò avverte del rigore e dell'umiltà richiesti nel momento di scegliere un metodo piuttosto che un altro. Non dimentichiamo che la verità alla quale il processo conoscitivo va incontro è la verità della relazione viva e trasformante della persona umana con le Persone divine. La fenomenologia non è epigono della metafisica. Appartiene alla consapevolezza dello studioso che ciò che sta indagando non sta solo al punto d'arrivo, ma che si trova anche al punto di partenza, in modo che partire dal basso non significherà che esista un "basso" chimicamente puro, ma un'incarnazione della verità della relazione divino-umana nelle condizioni ordinarie di esistenza storica. Dunque, il momento fenomenico richiede un momento successivo che penetra i fenomeni con lo sforzo dell'intelletto al fine di ricavarne quella verità che costituisce il fondamento ultimo del significato spirituale dell'esperienza. È quello che Husserl chiamò "riduzione fenomenologica"; lo studioso sarà chiamato a definirne i contorni.

L'evidenza spirituale cristiana, al procedere dal mistero di Dio sperimentato, che si palesa anche come luce per l'intelletto, secondo la sintesi di Giuseppe Como quando emette un giudizio critico su impostazioni che diluiscono l'esperienza cristiana in un'agorà aperta e frammentata, fa sempre riferimento al carattere teologico del percorso.

³³ M. SCHERINI, *Le determinazioni del finito in Edith Stein*, p. 33. È un approccio ormai acquisito. È condiviso il rifiuto di Heidegger a porre i punti di partenza che rischierebbero di "cosificare" l'uomo riducendo l'approccio al confronto con le nozioni preconcrete: «La démarche qu'il prône est exactement inverse: partir de la description phénoménologique des manières d'être pour élucider l'être même du Dasein». J. GREISCH, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme (novembre 2006)*, Ed. Peeters, Louvain, 2009, p. 59.

³⁴ Cf. J.A. LOMBO - F. RUSSO, *Antropologia filosofica*, p. 72-74.

Ci pare che una teologia debba continuare ad occuparsi dell'esperienza cristiana e non debba rinunciare al suo carattere teologico, che non si identifica con un'operazione intellettualistica di astrazione dal reale o di imposizione forzata di uno schema teorico ad un vissuto che per natura è allergico a gabbie concettuali troppo rigide. L'indole teologica della spiritualità cristiana consiste nell'utilizzo del "dato della fede", cioè del principio cristologico, come criterio ultimo di interpretazione e di giudizio del vissuto di fede³⁵.

Perciò il processo conoscitivo della teologia spirituale non può esimersi dalla luce della teologia a motivo della natura della verità ricercata, una verità relazionale³⁶. Ciò traduce il riconoscere nella luce divina, l'originaria verità che dischiude la mente alla luce della verità dell'esperienza della relazione dell'uomo con Dio³⁷. Potremmo estrapolare sul piano dell'intelligenza della spiritualità la struttura ternaria individuata da Cristiana Dobner nel suo studio sulla metafora della luce in Edith Stein. Partendo da una citazione di *Essere finito ed Essere eterno* riguardo alla luce divina che illumina lo sguardo sulla creazione, si potrebbe affermare che, anche nella cognizione dell'esperienza spirituale cristiana, il dato originario risiede nei fenomeni che si manifestano, mentre ciò che si dà a conoscere nell'esperienza spirituale cristiana è la verità relazionale dell'uomo con il mistero di Dio e la luce che ne illumina lo splendore è il mistero di Dio stesso sperimentato nella relazione interpersonale.

2. Destinatari e metodo

2.1 Popolo di Dio chiamato a vivere in comunione

I destinatari di questa riflessione non sono soltanto i religiosi che vivono in comunità per costituzione canonica (CIC 607 §2), ma sono anche i membri del clero diocesano e i laici, perché la dimensione comunitaria è intrinseca alla Chiesa e ciascuna forma di vita cristiana ha le proprie comunità di riferimento.

Nessuna delle forme di vita cristiana (religiosa, secolare, matrimoniale, di ministero ordinato) esiste per se stessa, sussiste da se stessa o consiste

³⁵ G. COMO, «Spiritualità per il Nuovo Millennio», p. 112.

³⁶ Cf. J.D. GAITÁN, «Sentido y realidad del "otro" en la vida cristiana», in: *Teología espiritual: reflexión cristiana sobre la praxis*. EDE, Madrid, 2012, p. 262-265.

³⁷ Cf. C. DOBNER, «La luce. Un tema del pensiero di Edith Stein», in: *Edith Stein donna di ascolto e di dialogo*, (Forum Edith Stein 1), Ed. OCD, Roma, 2005, p. 137. Per il nostro tema, è interessante anche la citazione fatta dalla Dobner alla pagina successiva e l'illustrazione attraverso la lettura fenomenologica della cognizione scaturita dalla luce divina fatta dalla Stein quando commenta il *Castello interiore* di Santa Teresa d'Avila (p. 152-154).

in se stessa. Ognuna di queste forme dimostra di essere un modo particolare che assume la vita e, in quanto modo, indica che il fenomeno vitale è estremamente più vasto e che si può vivere solamente quando ci si trova di fronte a questa ampiezza di vita, senza rinchiudersi nella propria modalità. I fenomeni comunitari parziali, particolari, i raggruppamenti, le correlazioni, le interrelazioni, non sono altro che i momenti, le coagulazioni di questo dinamismo impareggiabile. Il grande obiettivo finale di tutti i fenomeni vitali è la grande comunione dei viventi, che nella nostra fede denominiamo «communio sanctorum»³⁸.

La vocazione alla vita fraterna è iscritta nella struttura (natura) umana che rimanda alla socialità fondamentale e dinamica. La relazione, la comunione e la comunità sono legate all'emergere della vita umana: «Non c'è vita senza comunione e senza relazione. [...] La vita richiede interazione, interrelazione, contrapposizione e superamento delle contrapposizioni»³⁹.

Storicamente, il cristianesimo si è sviluppato in forma di piccole comunità. Il modello ideale di riferimento è rispecchiato nel libro degli Atti degli Apostoli (cf. At 2,42-48). San Paolo stesso fondava le comunità e continuava ad animarle. La vita cristiana ebbe un carattere essenzialmente comunitario fino all'epoca costantiniana, quando essa ha cominciato a massificarsi trascinando con sé l'individualizzazione e la privatizzazione della fede. La comunità religiosa emerse in quel contesto come segno profetico per tutta la Chiesa. La *devotio moderna*, spiritualità che ha contribuito molto alla formazione dei credenti fino a tempi recenti, accentuò l'ideale della santificazione personale.

Ci vorrà il Concilio Vaticano II per il recupero significativo della dimensione comunitaria della spiritualità. Oltre la comprensione della Chiesa come popolo di Dio, il Concilio si esprime chiaramente: «Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità» (LG 9). Lo stesso Concilio enuncia le caratteristiche della mistica comunitaria del popolo cristiano.

1. L'esperienza pasquale: il Cristo risorto, glorificato e vivente è il centro della Comunità cristiana: «Questo popolo messianico ha per capo Cristo "dato a morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione" (Rm 4,25), e che ora, dopo essersi acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, regna glorioso in cielo».
2. Chi aderisce a Cristo diventa membro di una nuova comunità formata da quanti sono rinati nell'acqua e nello Spirito (Gv 3, 3-7): «[Questo popolo] ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio». Questa

³⁸ J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teologia della vita religiosa*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2004, p. 263.

³⁹ J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teologia della vita religiosa*, p. 263.

condizione è il fondamento dell'uguaglianza fondamentale e del servizio gli uni per gli altri (cf. *LG* 32).

3. Il nucleo degli esercizi comunitari è l'amore vicendevole: «Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cf. *Gv* 13,34)». L'amore non è un semplice comandamento, è lo stile di vita basato sulla gratuità e la comunione. Solo l'amore e la comunione danno senso e giustifica altri elementi di tipo istituzionale e organizzativo.
4. L'obiettivo della comunità cristiana è di rendere presente l'avvio del regno di Dio che cammina dilatandosi fino al compimento nella ricapitolazione di tutto in Cristo e la liberazione definitiva dei figli di Dio.

Tutto deve essere pensato in vista della costruzione della comunità, ove le persone sono unite al Padre e tra di loro. La prospettiva del regno fa sì che la dimensione comunitaria riposi su due dimensioni fondamentali: la filiazione e la fraternità.

2.2 *Ambiti comunitari di riferimento*

Gli ambiti di riferimento comunitario per i laici sono: la dimensione ecclesiale, che comincia con l'integrazione nella vita della comunità parrocchiale, la famiglia nucleare, la società.

Riguardo ai vincoli con la comunità parrocchiale, nel decreto *Apostolicam Actuositatem* del Concilio Vaticano II, al n. 10 si legge:

La parrocchia offre un luminoso esempio di apostolato comunitario, fondendo insieme tutte le diversità umane che vi si trovano e inserendole nell'universalità della Chiesa [...] Coltivino costantemente il senso della diocesi, di cui la parrocchia è come la cellula, pronti sempre, all'invito del loro pastore, ad unire le proprie forze alle iniziative diocesane⁴⁰.

Successivamente, il Concilio abbozza alcuni aspetti della spiritualità familiare intesa come spiritualità di comunione e d'irradiazione della gratuità all'interno della famiglia, cellula di base della società.

La famiglia ha ricevuto da Dio la missione di essere la cellula prima e vitale della società. Essa adempirà tale missione se, mediante il mutuo affetto dei membri e la preghiera elevata a Dio in comune, si mostrerà come il santuario domestico della Chiesa; se tutta la famiglia si inserirà nel culto liturgico della Chiesa; se infine praticherà una fattiva ospitalità e se promuoverà la giustizia e le buone opere a servizio di tutti i fratelli che si trovano in necessità⁴¹.

⁴⁰ CONCILIO VATICANO II. Decreto *Apostolicam Actuositatem* sull'apostolato dei laici (AA), n. 10. Si veda anche *L'esortazione post-sinodale Familiaris Consortio di Giovanni Paolo II circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi* (FC), n. 49.

⁴¹ AA 11.

A partire dalla famiglia, i laici partecipano attivamente all'edificazione della comunità politica ove manifestano l'apertura del cuore ai bisogni dei fratelli e superano l'etica individualistica mediante l'impegno nella vita sociale⁴².

Il compito sociale della famiglia non può certo fermarsi all'opera procreativa ed educativa, anche se trova in essa la sua prima ed insostituibile forma di espressione. Le famiglie, sia singole che associate, possono e devono pertanto dedicarsi a molteplici opere di servizio sociale, specialmente a vantaggio dei poveri, e comunque di tutte quelle persone e situazioni che l'organizzazione previdenziale ed assistenziale delle pubbliche autorità non riesce a raggiungere⁴³.

L'esortazione *Familiaris Consortio* situa la partecipazione attiva della famiglia cristiana alla vita politica nella prospettiva dell'esercizio del *munus regale*.

Il compito sociale e politico rientra in quella missione regale o di servizio, alla quale gli sposi cristiani partecipano in forza del sacramento del matrimonio, ricevendo ad un tempo un comandamento al quale non possono sottrarsi ed una grazia che li sostiene e li stimola. In tal modo la famiglia cristiana è chiamata ad offrire a tutti la testimonianza di una dedizione generosa e disinteressata ai problemi sociali, mediante la «scelta preferenziale» dei poveri e degli emarginati⁴⁴.

I cristiani ovunque siano, anche se non si trovano sullo stesso tetto (aspetto istituzionale), sono chiamati a promuovere la dimensione comunitaria della loro spiritualità e ad esercitare la solidarietà in un costante impegno apostolico.

In quanto al clero diocesano, tre ambienti di riferimento della vita comunitaria sono chiaramente disegnati: l'unione presbiterale nella carità e la fraternità⁴⁵, la comunione del clero con l'ordine dei vescovi⁴⁶ e la formazione di comunità ecclesiali (*communitatis ministerium*) con un'enfasi particolare sulla spiritualità di servizio e il sostegno reciproco⁴⁷.

2.3 Metodo

In ciò che riguarda i contenuti che cercheremo di conoscere, l'approccio sarà trasversale. Cercheremo di scrutare i testi dei tre autori del

⁴² Cf. FC 44.

⁴³ FC 44.

⁴⁴ FC 47.

⁴⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decreto Presbyterorum Ordinis sul ministero e la vita sacerdotale* (PO), n.8. Si veda anche CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero della vita dei presbiteri* (1994) [DMVP], n. 25.

⁴⁶ Cf. PO 7; DMVP 24.

⁴⁷ Cf. PO 6; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Istruzione Il Presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale* [PGCP], n. 16.

Carmelo teresiano nella loro sinfonia e complementarità sui contenuti mirati. Sebbene il punto di partenza dei contenuti sia l'alveo del Carmelo, il messaggio sarà presentando in modo da farne percepire l'universalità e l'attualità a qualsiasi comunità cui il lettore appartenga, purché sia adoperata una buona ermeneutica.

Perciò adotteremo un'ermeneutica della partecipazione del lettore all'inferenza del senso, affinché il significato pertinente per ciascun lettore scaturisca dall'incontro tra il senso offerto dai testi e la collaborazione del lettore stesso. Con ciò riteniamo imprescindibile la dimensione esistenziale dell'ermeneutica dell'esperienza e dei testi degli autori classici.

Si ha quella caratteristica dei classici enunciata da Friedrich Schlegel: «Uno scritto classico non deve mai poter essere capito del tutto. Ma coloro che sono istruiti e si istruiscono, devono voler sempre imparare da esso». Da questa dimensione esistenziale segue un'altra componente fondamentale nel lavoro dell'ermeneutica. I classici fondano una tradizione. Essi creano l'ambiente in cui vengono studiati e interpretati; attraverso la tradizione culturale generano nel lettore la mentalità, il *Vorverständnis*, a partire dal quale essi saranno letti, studiati, interpretati. Ora tale tradizione può essere genuina, autentica, un lungo accumularsi di atti di intelligenza, di rettifica, di reinterpretazione i quali ripetono sempre di nuovo il messaggio originario per ciascuna epoca⁴⁸.

Vale a dire che nella recezione di un testo degli autori classici fatta a distanza di secoli, il lettore ha sempre delle attese specifiche in parte definite, emanate dalla cultura e mentalità forgiata lungo la loro frequentazione e dispone poi di una grande quantità di dati provenienti da fonti diverse. Una lettura nuova ne attiva alcuni elementi in vista di una riappropriazione sintetica e creativa. La partecipazione del lettore all'inferenza del senso fa sì che i testi conservino l'attualità sempre aggiornata di significato e di incidenza su esistenze reali.

Troviamo riassunto questo metodo nella riflessione di Werner Gunter Adolph Jeanrond che combina l'ermeneutica di Paul Ricoeur con la pragmatica cognitiva di origine linguistica.

Io [...] comprendo la finalità della nostra interpretazione come scoperta del senso di un testo attraverso il processo di lettura. Si potrebbe dire che il potenziale di senso del testo è attualizzato dall'atto di lettura. Nella mia concezione, nel «senso» è già compresa questa attualizzazione (attraverso la lettura) del potere referenziale combinato dei segni all'interno del testo. Un testo si forma precisamente attraverso questa combinazione di atti referenziali all'interno di un «testo». La cosa migliore sembra dunque definire il «senso» come una qualità dei testi, e il «significato» come una qualità di quegli atti linguistici individuali i quali sono in grado di formare, congiuntamente, una rete di riferimenti che produce un

⁴⁸ B. J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, p. 178.

«testo». Poiché nella comprensione del testo ogni lettore viene informato e guidato dalla sua prospettiva di lettura, che successivamente viene sottoposta a controllo attraverso le varie mosse esplicative, il senso del testo che emerge in questo modo sarà sempre plasmato dalla competenza e dall'esecuzione dei singoli lettori. Esso farà riferimento alla loro comprensione dell'universo; bisognerà dunque dire che il senso del testo è il suo riferimento, cioè il suo riferimento, cioè il suo riferimento al mondo del lettore (che il testo può anche trasformare)⁴⁹.

Giacché non siamo nel genere della comunicazione orale, non importa il fatto che il lettore di oggi non sia l'interlocutore diretto del messaggio di Teresa d'Avila, Giovanni della Croce o Teresa di Lisieux. Di per sé la scrittura rappresenta un atto di distanziamento: «Una volta che questi [un autore] l'abbia [il testo] reso pubblico, tale testo è in grado di dispiegare la propria vita dinamica al di fuori della situazione della sua produzione»⁵⁰. Una volta definito il metodo, possiamo affrontare tre tra i temi della proposta dei tre autori come annunciato nell'introduzione.

3. «Io ti edificherò una casa» (2Sam 7,27)

Con questa citazione di 2Sam 7,27 entriamo in una visione fondamentale della comunità attorno alla quale gravitano tutti i membri, perché il Signore che la fonda e vi abita è l'origine dell'unità e della comunione che tessono i rapporti dei membri. Sappiamo che questo titolo proviene dalla preghiera del re Davide dopo che il Signore lo aveva dissuaso dai suoi desideri di costruirgli una casa, invertendo i ruoli e trasformando il senso della casa da edificio materiale a lignaggio benedetto da cui nascerà l'humus in cui il Dio invisibile è diventato il "Dio-con-noi" (Is 7,14; Mt 1,23), manifestando così il volto di quella Sapienza creatrice che afferma di sé di essere stata sempre con il Dio creatore, essendo la sua delizia e dilettandosi dinnanzi a lui nello stesso tempo in cui si dilettava sul globo terrestre ponendo le sue delizie tra i figli degli uomini (cf. Pr 8,30-31); un testo molto apprezzato dalla Santa di Avila. In quest'orizzonte biblico entriamo nel percorso comunitario teresiano dove il punto d'ancoraggio, attorno al quale gravitano tutti gli altri, è la Comunità costruita sulla presenza del Dio Trinità dalle persone del Padre, Figlio e Spirito Santo. Tale presenza è comunione, giacché Dio è comunione delle Persone

⁴⁹ W. G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, Queriniana, Brescia, p. 130-131 (orig. in inglese: 1991). In altra sede ho menzionato l'importanza pragmatica dell'approccio cognitivo della letteratura spirituale, atto che mette in gioco l'interazione tra la comunicazione intenzionale dell'autore e la cooperazione attiva del lettore a fin di ottenere un significato esistenziale pertinente. Cf. A.M.Z. IGHURUKWAYO, «Pour une lecture existentielle des œuvres spirituelles classiques centrées sur l'expérience de Dieu. Cas de sainte Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux», *Itineraria Spiritualia* 3 (2010), p. 189-191.

⁵⁰ W. G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica*, p. 139.

nel suo mistero, e comunione irradiante, giacché abita e costruisce la comunione delle persone nella comunità. Tra i tre dottori carmelitani, solo Teresa è fondatrice e formatrice di Comunità e i suoi spunti costituiscono un insigne punto di partenza. In questo primo punto, Teresa ci mette davanti a Dio che costruisce la Comunità perché vi “abita” e ne fa uno “spazio teologale”. Partiremo da un testo di Teresa quando parla del primo monastero da lei fondato, san Giuseppe di Avila, vedremo che la teologia implicita sottintesa nella metafora evangelica usata per suggerirne la spiritualità raggiunge quella dell’inabitazione della Trinità nell’anima del giusto, prospettiva corrispondente all’interpretazione del più alto grado d’unione d’amore tra Dio e l’uomo. E così si stabilisce una corrispondenza tra l’inabitazione di Dio nell’anima del giusto e la sua dimora in mezzo alla “casa” comunitaria fondata su di lui nella comunione e nell’amore, come ha ben capito Chiara Lubich nella sua intuizione del “Castello esteriore”.

3.1 Principio teologale della comunità

Or ecco che un giorno, dopo la comunione, il Signore mi ordinò decisamente di far di tutto per attuare quel disegno, assicurandomi che il monastero si sarebbe fondato e che Egli vi avrebbe trovato le sue delizie. Dovevo dedicarlo a san Giuseppe, il quale avrebbe vegliato una porta, nostra Signora l’altra, mentre Egli sarebbe stato con noi (*Que Cristo andaria con nosotras*): così il monastero avrebbe brillato come stella di vivissimo splendore (V 32, 11).

In questa citazione, come *in nuce*, si trova la sintesi del principio dell’ancoraggio della persona umana in Comunità. Il testo narra l’esperienza mistica che fu alla base della fondazione della prima comunità di santa Teresa d’Avila, il monastero di San Giuseppe di Avila (24.08.1562). L’idea di fondare un monastero sul modello delle francescane scalze era maturata nel gruppetto di amiche di Teresa, la quale, però, non si decideva a procedere per il progetto concreto di fondazione: «lo poi non mi sapevo risolvere, perché ero contenta dove stavo, il monastero mi piaceva e avevo una cella di mio gusto» (V 32, 10). La proposta fu raccomandata al Signore nella preghiera ed Egli si mise all’opera facendo agire Teresa.

Non solo Dio fa agire Teresa, ma appare, nel linguaggio di Teresa, come il protagonista dell’edificazione della Comunità. La prima cosa che fece il Signore fu quella di “ordinare” (*il Signore mi ordinò*), cioè “richiedere”. Vale a dire dischiudere le possibilità, far sì che le condizioni necessarie per l’opera fossero unificate. A Teresa è concesso tutto quanto sarebbe stato necessario per discernere e prendere la decisione (tutte le risorse di deliberazione e decisione). Ciò significa che è stato il Signore a portare Teresa a impegnarsi. Non soltanto il Signore richiede l’impegno di Teresa, ma le dà anche la certezza che l’iniziativa si iscrive nella realizzazione della sua volontà.

Intravvidi subito qualche cosa di ciò che l'impresa mi avrebbe costato, senza poi dire che mi trovavo assai bene nel mio monastero. Sebbene di questo affare mi fossi occupata altre volte, tuttavia non era mai stato con vera risoluzione, meno poi con certezza di riuscita. Ora invece mi vedevo costretta, e non sapevo cosa fare per le grandi difficoltà e fatiche che vi intravedevo. Ma il Signore venne a parlarmi con tanta frequenza, ponendomi innanzi tante e così evidenti ragioni che, infine, persuasa che la cosa era di sua precisa volontà, mi determinai a parlarne al mio confessore (V 32, 12).

Questa certezza dell'adempimento della volontà del Signore sarà la chiave di comprensione del dono di forza che le fece vincere tutte le proprie forze inibenti e le contrarietà esterne:

Appena in città si cominciò a subodorare la cosa, scrosciò su di noi una persecuzione così violenta che sarebbe lungo narrare. Chiacchiere e risate da per tutto: il nostro disegno una pazzia, io che stessi nel mio convento e sulla mia compagna tante persecuzioni d'andarne desolata. Non sapevo più cosa fare perché mi pareva che in parte avessero ragione. Mentre ero così afflitta e mi raccomandavo al Signore, Sua Maestà cominciò a consolarmi e a farmi coraggio. [...] Quello che mi stupì fu che dopo queste sue parole rimanemmo talmente consolati e così pieni di coraggio che avremmo affrontato tutto il mondo (V 32, 14).

Non esiste una comunità umana che possa spiegare tutti i contorni della sua esistenza. C'è sempre una precedenza del "donato" sul "costruito". Qualsiasi comunità parte da questa gratuità iniziale, dove essa sembra essere più un dono che il risultato di un ingegno personale. Questa è la chiave per entrare nel mistero spirituale dell'avvio e la stabilità di qualsiasi tipo di comunità in qualsiasi forma di vita cristiana.

3.2 Dio principio di comunione in comunità

L'auto-comprensione della comunione nella comunità cristiana è la teologalità. È Dio che vuol "abitare" in mezzo a coloro che sono riuniti per la sua causa. Secondo il metodo dell'ermeneutica pragmatica, dove il significato attuale è colto a partire dal senso dell'autore e del significato inferito dal lettore che collabora alla produzione del significato pertinente per oggi, capiamo che ogni comunità, secondo il proprio stato di vita, è riunita per la causa del Signore sia nella prima cellula della società che è la famiglia, sia nel ministero pastorale sia nella vita religiosa. Nel caso della Comunità fondata da Teresa, è proprio il Signore che le garantisce la sua presenza. Teresa interpreta l'esperienza con questi termini: «il Signore mi ordinò decisamente di far di tutto per attuare quel disegno, assicurandomi che il monastero si sarebbe fondato e che *Egli vi avrebbe trovato le sue delizie*». Questi termini fanno eco all'espressione biblica della Sapienza personificata che, nel libro dei Proverbi, si esprime così:

Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera... io ero con lui come architetto ed ero la sua delizia ogni giorno, dilettrandomi davanti a lui in ogni istante; dilettrandomi sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo (Pr 8,22, 30-31).

Notiamo che Teresa usa qui l'espressione «ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo» in un contesto comunitario. Ciò non deve passare inosservato perché l'espressione qui usata tornerà anche quando si tratterà di parlare dell'interiorità del giusto come “castello interiore” abitato da Dio. Sin dal primo paragrafo del primo capitolo delle prime mansioni, Teresa entra nella comprensione del mistero dell'uomo con le chiavi del mistero di Dio che cerca una comunione con l'uomo giusto o, meglio, si comunica all'uomo giusto, poiché la comunione di Dio riposa sulla sua comunicazione, anzi auto-comunicazione.

Nel caso dell'inabitazione di Dio nel “castello interiore che è l'interiorità della persona umana”, l'argomentazione di Teresa è fondata su tre brani della Sacra Scrittura:

- Gv 14,2: *Nella casa del Padre mio vi sono molti posti. Se no, ve l'avrei detto. Io vado a prepararvi un posto.*
- Pr 8,31: *...dilettrandomi sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo.*
- Gn 1,26: *Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza»*

Quindi, lo stesso testo usato per fondare la presenza di Dio nella comunità teresiana è ribadito per tradurre la presenza viva e attiva di Dio nell'anima:

Possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un sol diamante o di un tersissimo cristallo, nel quale vi siano molte mansioni, come molte ve ne sono in cielo. Del resto, sorelle, se ci pensiamo bene, che cos'è l'anima del giusto se non un paradiso, dove il Signore dice di prendere le sue delizie? (ID 1, 1).

Quasi alla stessa epoca, a partire dall'esperienza personale, Teresa precisa che si tratta dell'inabitazione trinitaria e la comprensione delle sue possibilità è riferita alla creazione dell'uomo a immagine di Dio:

Una volta ero raccolta con la compagnia che porto sempre nell'anima. Dio mi sembrava così presente che mi ricordai di ciò che disse S. Pietro: *Tu sei il Cristo, figlio di Dio vivo*, perché mi stava vivo nell'anima. Questa presenza non è come nelle altre visioni; essa fortifica la fede in tal modo di non potere affatto dubitare che la Santissima Trinità sia nelle anime nostre per presenza, per potenza e per essenza: verità di grandissimo vantaggio a chi l'intende. Siccome ero tutta confusa nel vedere sì eccelsa Maestà in una creatura tanto vile come l'anima mia, intesi dirmi così: *Non è vile, figliuola, perché è fatta a mia immagine e somiglianza*⁵¹.

⁵¹ Relazione 54, del 1575.

3.3 *Lo Spirito Santo fautore della comunione*

Alla voce di Teresa d'Avila è associata quella di Giovanni della Croce nel riconoscere il radicamento nella creazione dell'essere come persona unica e irripetibile, che deve "diventare sempre più relazione", crescere in un processo relazionale, dandosi e ricevendosi nella comunione d'amore reciproco per essere se stessi e "abitare" il nucleo trinitario della comunità⁵². Sappiamo che per Teresa, così come per Giovanni della Croce, la santità o la vetta dell'esperienza di comunione (esperienza mistica) è la massima relazione (unione) con le tre Persone divine. Giovanni della Croce arriva perfino ad affermare che l'esperienza trinitaria, per il fatto di essere comunicazione a livello delle persone e in particolare una comunicazione nello Spirito Santo, fa elevare l'uomo alle relazioni trinitarie che sono sussistenti nella Trinità immanente, esprimendo tra l'altro la *spirazione* d'amore.

Non sarebbe questa vera e totale trasformazione se l'anima non si trasformasse nelle Tre Persone della Santissima Trinità in un grado chiaro e manifesto. Tale spirar dello Spirito Santo, per mezzo del quale Dio la trasforma in sé, procura all'anima un diletto tanto sublime, delicato e profondo che non può essere appreso, neppure in parte, dall'intelletto umano in quanto tale. Non si può riferire nemmeno quello che nella trasformazione temporale avviene nell'anima circa tale comunicazione perché ella, trasformata in Dio e unita con Lui, spira a Dio in Dio la stessa *spirazione* che il Signore compie in Lei divinamente trasformata. Nella trasformazione a cui l'anima giunge in terra, questo spirar passa da Dio a lei e da lei a Dio con molta frequenza, con altissimo diletto di amore in lei, anche se non è in grado svelato e manifesto, come nell'altra vita⁵³.

Ciò che Giovanni della Croce insegna qui con audacia, nella misura in cui attribuisce – come risultato della trasformazione dovuta all'unione con le Persone divine – una relazione appropriata allo Spirito Santo nella vita trinitaria (la *spiratio*), dimostra che il "porre le delizie tra i figli dell'uomo" non è una comunione superficiale che Dio offrirebbe all'umanità; è piuttosto una relazione che trasforma i soggetti e l'ambiente loro in un ambito animato dallo Spirito. È una comunicazione divina in cui lo "spirare" dell'amore dello Spirito Santo imprime la sua propria relazione all'uomo impegnato nell'edificare il "noi" della comunione d'amore in comunità. Tale "noi" è lontano dall'ipotetico "noi" mitico o totalitario che ridurrebbe l'altro al medesimo o assimilerebbe lo spirito soggettivo in una specie di Spirito assoluto di stampo hegeliano⁵⁴, è invece

⁵² Per questa questione, bisogna riflettere sulla densità dell'intero commento della strofa 39 del *Cantico Spirituale* B.

⁵³ CS 39, 3-4.

⁵⁴ Cf. G. MAZZOTTA, *Stupore della ragione*, Ed. Ligecia, Lamezia Terme, 1986, p. 352-360; B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1995, p. 14.

un “noi” personalizzante e dinamico perché è uno *spirar d’amore* che consolida:

- (1) Il “per sé” dell’uno di fronte all’altro (unicità e irripetibilità). Che uno sia persona disegnata è la condizione di possibilità della comunione: «Solo l’ego (*Selbst*) può essere non-egoista, disinteressato (*Selbstlos*). Anzi è una legge fondamentale dell’esistenza umana e deve essere spiegato approfonditamente il fatto che proprio nel disinteresse, nella mancanza di egoismo, l’io attinga non solo la pienezza, ma l’autenticità del suo essere se stesso»⁵⁵. Lo Spirito fa sì che l’individuo abbia un profilo ordinato che lo costituisce come ente unitario (forma), con un’unificazione interiore degli organi di attività e sensi (individualità)⁵⁶, e anche nel suo modo di rapportarsi al mondo che contribuisce a configurare i tratti caratterizzanti della sua personalità quali l’«edificare il mondo, che è all’esterno nello spazio del sapere come verità compresa», il volere o «organo della valutazione è toccato dal carattere di valore inerente all’oggetto e dalla esigenza di senso che parte dalla situazione», diventando così il punto di partenza della creatività⁵⁷.
- (2) Il “dall’altro” nella misura in cui si riconosce beneficiario della presenza dell’altro per cogliersi e costruirsi a partire da contesti di realtà e di senso propriamente umano. E ciò avviene quando il rapporto cessa di essere quello del soggetto-oggetto ma diventa quello dell’“io-tu” mediante il linguaggio attraverso cui il mistero si rivela nella parola e fa scattare i registri dell’intendersi reciproco (dialogo – partecipazione – condivisione nella verità).
- (3) Il “per gli altri” che si esprime nella gratuità che tesse la comunione. In tal modo gli atti più elevati d’amore dell’uomo «sono percorsi dal suo alito».

Lo Spirito spalanca le porte del nostro cuore dall’interno per dilatare infinitamente l’opera dell’amore in tutte le relazioni offertegli di vivere⁵⁸. In questo modo, Giovanni della Croce dice, in un’ottima sintesi,

⁵⁵ R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia, 2000, p. 158 [orig. tedesco: 1939].

⁵⁶ «L’autocostruzione dell’organismo scaturisce da un’interiorità che è diversa dal mondo esterno, nel quale si trovano le sostanze nutritive, in modo simile alla diversità del mondo della sensazione da quello dell’oggetto che esercita lo stimolo. Tra i due ambiti si stende un limite che nel processo della crescita dev’essere continuamente oltrepassato e che distingue il secondo rispetto alla semplice sovrapposizione. Questo ambito interno fonda l’individuo vivente in se stesso»: R. GUARDINI, *Mondo e persona*, p. 140.

⁵⁷ Cf. R. GUARDINI, *Mondo e persona*, p.140-147.

⁵⁸ Cito la frase intera di von Balthasar: «Lo Spirito impedisce che rinchiudiamo il Verbo, serrando a tale intento il nostro cuore. Ma come potrebbe compiere ciò altrimenti che annidandosi entro la chiusura peccaminosa e l’ottusa e cupa finitudine del nostro spirito, per spalancare le porte dall’interno? La presenza e assistenza dello Spirito eterno e infinito e santo nell’intimo dello spirito temporale e finito e alieno dalla santità è così inconcepibile, che si rende definitivamente ignoto lo Spirito divino appunto nel momento in cui Egli entra nel contatto e nella fusione più stretta con noi: fino all’indistinguibilità. I nostri atti di fede, d’amore e di speranza, le nostre disposizioni d’animo e i sentimenti, le nostre risoluzioni più personali e libere: tutte queste realtà inconfondibili, non scam-

ciò che sarà sviluppato lungamente nella sua opera più pneumatologica e più mistica: *Fiamma viva d'amore*. In quest'opera, anche se non è indicata la costruzione della comunità, gli atti imbevuti dalla fiamma d'amore, fino a diventare un fiammeggiare, non possono non avere un'irradiazione che rinsalda la comunione in qualsiasi comunità alla quale l'uomo appartenga. Ecco le parole di Giovanni della Croce:

Questa *fiamma d'amor* è lo Spirito del suo Sposo, cioè lo Spirito Santo, che l'anima sente già in sé non solo come fuoco da cui è consumata e trasformata in soave amore, ma anche come fuoco che arde in lei e getta fiamme, le quali alla loro volta irrorano l'anima di gloria e la temprano di vita divina. Tale è l'azione dello Spirito Santo nell'anima trasformata in amore che gli atti interiori compiuti da lei sono un fiammeggiare, sono cioè vampe di amore, e la volontà dell'anima unita con quelle fiamme, con le quali diventa una stessa cosa, ama in modo sublime⁵⁹.

Giovanni della Croce è ancora più esplicito quando dice che «quel fiammeggiare dello Spirito Santo [...] produce in lei l'effetto di farla vivere spiritualmente in Dio e di farle sentire la vita di Dio nel modo indicato da Dio» (FB 1, 6). Ecco la modalità pneumatologica che configura quella «casa-comunità» in «casa-dimora» teologica che fa desiderare l'avvento del Regno⁶⁰. Suor Elisabetta della Santissima Trinità esprimerà la consapevolezza di questo ruolo specifico dello Spirito Santo entro un'azione trinitaria comune delle persone divine come in ogni operazione *ad extra*. Nella nota preghiera *O mio Dio, Trinità che adoro*, composta nel novembre 1904 e trovata nelle carte della Carmelitana di Digione dopo la sua morte, leggiamo: «O Fuoco che consuma, Spirito d'amore, "sopraggiunge in me", affinché nella mia anima si compia una specie d'incarnazione del Verbo: fa' che sia per lui un'umanità in più nella quale possa rinnovare tutto il suo mistero»⁶¹. Conrad de Meester fa notare che Elisabetta include nella propria invocazione e mette tra virgolette il testo di Lc 1,35: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo». Nel commento a questo brano due elementi sono particolarmente sottolineati. Il primo è l'analogia tra ciò che si compì in Maria per opera dello Spirito Santo nell'incarnazione del Verbo e che venne attivato dalle esortazioni del predicatore degli esercizi spirituali della Comunità che si conclusero il 21 novembre:

Se aspirate a un cambiamento di vita, formulate la vostra richiesta: Spirito di Dio, scendi in me come sei sceso sul caos del mondo, come sei

biabili, che noi siamo, sono percorse in tal modo dal suo alito, che l'ultimo soggetto – nel fondo della nostra soggettività – è Lui»: H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator. Saggi teologici III*, Morcelliana, Brescia, 1972, p. 99 [orig. tedesco: 1967].

⁵⁹ Cf. FB 1, 3 [*Fiamma Viva d'Amore* B, commento alla strofa 1, n. 3].

⁶⁰ Cf. FB, 1, 28.

⁶¹ C. DE MEESTER, *Elisabetta della Trinità*, Paoline, Milano, 2010, p. 781, [orig. francese: 2006].

sceso sulla Vergine Maria. [...] Volete che il Verbo viva in voi e che l'incarnazione porti in voi il suo frutto? Non ci sono due strade. Lo Spirito Santo ha fatto nascere il Figlio di Dio nel seno della Vergine e sarà sempre lui che lo farà vivere e crescere in voi⁶².

L'analogia qui evocata indica che il ruolo dello Spirito Santo è sempre quello di fare dispiegare spiritualmente il Figlio di Dio negli uomini dopo averlo fatto sorgere dal seno della Vergine Maria. Il secondo aspetto è il ruolo attivo dello Spirito Santo nell'adeguazione degli uomini alla loro identità filiale, mediante una purificazione continua di tutto quanto offuscherebbe questa nobiltà filiale che rende possibile un culto dell'esistenza cristiana a lode di Dio Padre:

«Fuoco che consuma, Spirito d'amore» del Cristo e del Padre; Fuoco che non dice mai «basta»; Fuoco che non uccide, ma che vuole liberare la nostra identità profonda, identità in Dio, identità voluta quando Dio «ci ha scelti in Cristo» affinché siamo «figli adottivi attraverso Gesù Cristo», «per la lode della sua gloria», come dice per *ogni* cristiano, la Lettera agli Efesini (*Ef* 4,6)⁶³.

È dunque lo Spirito che compie il più alto grado di umanizzazione, che consiste nella somiglianza al Verbo incarnato, cioè il Figlio unico del Padre. Ecco perché il dinamismo della relazione con il mistero della Santissima Trinità è il fondamento teologale ultimo della costruzione della vita comunitaria: è una relazione da persona a persona e non un pio sentimento o un vago desiderio; una relazione originaria e finale che fissa le relazioni ulteriori nel loro significato ultimo, nella misura in cui sono relazioni con il Padre, origine e fine di tutti (“il tutto in tutti” di *ICor* 15,28); attraverso il Figlio (“via, verità e vita”), che introduce gli uomini in modo filiale nella vita divina; nella potenza dello Spirito Santo, che vivifica l'unione umano-divina e fa produrre frutti della più alta personalizzazione dell'uomo (umanità aggiunta in cui il Verbo rinnova il suo mistero).

Ritorniamo alla narrazione teresiana dell'esperienza per trarne una conclusione.

«Anche noi abbiamo un'anima, fatta a immagine e a somiglianza di Dio, ma non sappiamo apprezzarla come si merita, per cui non conosciamo i grandi segreti che sono in essa. Piaccia a Dio – se ciò gli è di gloria – di muovere la mia penna e d'insegnarmi il modo di farvi intendere qualche cosa del molto che vi è ancora da dire. [...] Una volta introdotta in questa mansione, le si scoprono, in visione intellettuale, le tre Persone della Santissima Trinità, come in una rappresentazione della verità, in mezzo a un incendio, simile a una nube risplendentissima che viene al suo spirito. Le tre Persone si vedono distintamente, e l'anima, per una nozione ammirabile di cui viene favorita, conosce con certezza assoluta che tutte

⁶² C. DE MEESTER, *Elisabetta della Trinità*, p. 788.

⁶³ C. DE MEESTER, *Elisabetta della Trinità*, p. 788.

e tre sono una sola sostanza, una sola potenza, una sola sapienza, un solo Dio. Ciò che crediamo per fede, ella lo conosce quasi per vista, benché non con gli occhi del corpo né con quelli dell'anima, non essendo visione immaginaria. Qui le tre Persone si comunicano con lei, le parlano e le fanno intendere le parole con cui il Signore disse nel Vangelo che Egli col Padre e con lo Spirito Santo scende ad abitare nell'anima che lo ama ed osserva i suoi comandamenti (7D 1, 1-7).

Dio si comunica con il singolo così come si comunica nell'ambiente comunitario. Dunque, rammentare il passaggio biblico in ambedue i contesti vuol ben sottolineare che il Signore vuole prendere le sue delizie tanto nell'interiorità dei soggetti giusti quanto nell'ambito comunitario. La comunità è un luogo teologale, ossia "luogo" fondato sull'esperienza di vita trinitaria che i membri intrattengono con le tre Persone divine, così come succede nel rapporto del singolo. Nel vangelo di Giovanni, la Trinità abita nella storia della persona umana quando essa accetta di amare Cristo e vivere nell'ascolto e nel compimento della sua parola: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23). Nello stesso modo, il Signore prende le sue delizie in una comunità dove è amato e servito.

3.4 *Riscoperta contemporanea del centralismo trinitario della comunità in prospettiva teresiana*

Oggi giorno la dimensione trinitaria della comunione in comunità è rivalorizzata nelle riflessioni sulla vita consacrata sia a partire dall'esortazione post-sinodale *Vita Consecrata*⁶⁴ sia nelle riflessioni di teologia della vita consacrata, mostrando che la forza del Dio uno e trino infonde la logica della comunione e la ricerca incessante dell'unità⁶⁵. Nella riscoperta di questo aspetto sottolineiamo specialmente la recezione teresiana di Chiara Lubich che, sin dall'8 novembre 1950, ha coniato l'espressione "castello esteriore", per esprimere l'esperienza della «"spiritualità dell'unità", una spiritualità vissuta insieme, come un riflesso della vita trinitaria»⁶⁶. A livello di contenuto, la nozione del "castello esteriore" era già presente implicitamente in santa Teresa d'Avila a partire da quella comprensione di Dio che prende le sue delizie tanto nell'interiorità dell'uomo giusto quanto nell'ambiente della comunità. Ma Chiara Lubich la rende più esplicita e la verifica nell'esperienza vissuta di comunione e unità.

⁶⁴ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, «La vita consacrata: radice cristologico-trinitaria, tratti costitutivi e missione», in: C.E.I., *La vita consacrata alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale*. Atti del Convegno celebratosi a Roma, Domus Mariae dal 14 al 17 aprile 1997, Centro Studi USMI, Roma, 1997, 37-68.

⁶⁵ Cf. J. C.R. GARCÍA PAREDES, *Teologia della Vita religiosa*, p. 272-276.

⁶⁶ J. CASTELLANO CERVERA, *Il castello esteriore: il "nuovo" nella spiritualità di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma, 2011, p. 59.

Ecco come un conoscitore del Movimento interpreta teologicamente il centralismo trinitario di quest'esperienza collettiva:

Come esiste la spiritualità centrata sull'inabitazione trinitaria a livello individuale, il Movimento propone una spiritualità trinitaria ecclesiale a livello collettivo. Infatti possiamo dire: se la Trinità è in me e in te, allora la Trinità è fra noi, siamo in una relazione trinitaria; allora la Trinità che è in me ama la Trinità che è in te e negli altri e così il nostro rapporto è a modo della Trinità, anzi è la Trinità che vive in noi questo rapporto. Possiamo dire che si può passare da una mistica del "castello interiore" a una mistica del "castello esteriore", la presenza della Trinità tra noi e la sua irradiazione nella società⁶⁷.

Teresa aveva costruito lo sviluppo di quest'esperienza nei singoli; Chiara Lubich la recupera in un raggio collettivo esteso del suo Movimento integrato da persone laiche consacrate, sposi, famiglie, sacerdoti, religiosi, religiose, giovani e bambini (l'Opera di Maria). Così possiamo dire che Lei ha dispiegato il contenuto di quell'intuizione teresiana, mettendo in luce la dimensione comunitaria e collettiva dell'esperienza trinitaria.

È una trasposizione storica del «Dio tutto in tutti» (1Cor 15,28)⁶⁸ come interpretazione esperienziale della testimonianza del Regno presente in noi: punto in cui convergono santa Teresa d'Avila, quando parla di un po' di cielo di cui possiamo godere fin d'ora (5D 1, 2), e Chiara Lubich, che esprime una comprensione evangelica soprattutto di Lc 17,20 (*il regno di Dio è in mezzo a voi*) e Mt 18,20 (*dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro*), e ne desume una spiritualità tradotta con la metafora della dimora di Dio nella collettività.

Si tratta del regno di Dio – scrive Jesús Castellano – una terminologia evangelica che esprime la rivelazione e la donazione che Gesù fa a noi della stessa vita divina che egli vive nel seno del Padre. Egli porta con sé il Regno di Dio, la vita stessa di Dio e l'adempimento della volontà. Questo Regno ha una dimensione insieme personale e comunitaria⁶⁹.

3.5 Dimensione ecclesiale della comunità "dimora di Dio"

Oltre alla dimensione regale del centralismo trinitario della comunità e della collettività, è da mettere in risalto anche la dimensione ecclesiale di questa prospettiva. Chiara Lubich lo dice in questi termini:

Un castello interiore, perciò, come santa Teresa chiamava la realtà dell'anima abitata da Sua Maestà, da scoprire e illuminare, sta bene. È il

⁶⁷ J. CASTELLANO CERVERA, *Il castello esteriore*, p. 46.

⁶⁸ «Quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti».

⁶⁹ J. CASTELLANO CERVERA, *Il castello esteriore*, p. 59.

culmine di santità in una vita individuale. Ora è venuto forse il momento di scoprire, illuminare, edificare per Dio anche il suo *castello esteriore*, per così dire, con Lui in mezzo agli uomini. Esso – se ben osserviamo – non è che la Chiesa, là dove viviamo, che, anche per questa spiritualità, può diventare sempre più se stessa, più bella, più splendida, come mistica sposa di Cristo, anticipazione della Gerusalemme celeste, di cui è scritto: “Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra loro, ed essi saranno il suo popolo ed egli sarà il Dio con loro” (Ap 21,3)⁷⁰.

Infatti, superata la visione della Chiesa sulla base degli aspetti visibili (riduzione clericale) ed istituzionali (ecclesiocentrismo), la Chiesa manifesta la Trinità⁷¹, ed è attraverso l'amore che essa è resa visibile perché Dio è amore (cf. *IGv* 4,8)⁷², una Chiesa “ex Trinitate” come viene espresso nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo⁷³. La Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* è avviata sulla nozione della Chiesa intesa a partire dal mistero della Santissima Trinità ed espresso con l'immagine della Chiesa dimora di Dio⁷⁴.

Bruno Forte riassume l'ecclesiologia trinitaria del Concilio Vaticano II in questi termini:

La Chiesa, quale è presentata nel capitolo I della *Lumen Gentium*, viene dalla Trinità, è strutturata a immagine della Trinità e va verso il compimento trinitario della storia. Venendo dall'alto, «oriens ex alto» come il suo Signore (Lc 1,78), plasmata dall'alto e in cammino verso l'alto, in quanto è il «Regnum Dei praesens in mysterio», la Chiesa è nella storia, del visibile e del disponibile. Questa intuizione fondamentale, attinta dalla testimonianza della Scrittura (si pensi alla teologia paolina del «mistero» e all'economia delle missioni divine) e dalla riflessione dei Padri, è sviluppata in tutta la Costituzione *De Ecclesia*. L'unità della Chiesa viene così approfondita in una triplice direzione: in rapporto all'origine dalla Trinità, in rapporto alla comunione, che fa della Chiesa l'icona vivente della Trinità, ed in rapporto alla Patria trinitaria, che è il compimento delle promesse di Dio e perciò il raggiungimento dell'universo assunto e ricapitolato nell'adorabile mistero trinitario. La Trinità è l'origine, la forma e la forma dell'unità ecclesiale, la sorgente da cui questa nasce, l'icona cui essa si ispira e la meta verso cui essa va nel cammino del tempo⁷⁵.

⁷⁰ Citata da J. CASTELLANO CERVERA, *Il castello esteriore*, p. 63-64.

⁷¹ «La Chiesa infatti ha il compito di rendere presenti e quasi visibili Dio Padre e il Figlio suo incarnato, rinnovando se stessa e purificandosi senza posa sotto la guida dello Spirito Santo» (*GS* 21, 5)

⁷² In questa espressione trova eco la frase di sant'Agostino: «Vides Trinitatem, si charitatem vides» (*De Trinitate*, VIII, 8, 12; PL 42, 958). Cf. S. SANZ NEREO, “La Iglesia de la Trinidad” *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981, p. 70-72.

⁷³ Cf. *GS* 40, 2.

⁷⁴ Cf. *LG* 6.

⁷⁵ B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1995, p. 67-68.

In questo modo, il contributo della dimensione trinitaria della vita comunitaria e collettiva ha posto alla ribalta l'ancoraggio teologale della vitalità di qualsiasi comunità cristiana, in modo da poter cogliere questa realtà sotto il segno dell'inabitazione: le tre Persone divine, abitando la comunicazione e la reciprocità, tessono la comunione necessaria per le comunità e le collettività, e abitano la dimora edificata dalla presenza delle persone divine in modo che lo spazio divino sia il luogo autentico delle comunità. Perciò le dinamiche esterne della costruzione delle comunità sono correlate all'interiorità. Esiste una doverosa correlazione tra il radicamento delle persone nella relazione con le tre persone divine – relazioni sussistenti – e il radicamento della comunità e delle collettività nella stessa vita divina.

Da quando il nostro Movimento è sorto, ci è stato chiaro come il cammino spirituale, che ci era indicato dall'Alto, era una via collettiva. In seguito, lungi gli anni, si è visto che con esso si andava edificando il cosiddetto castello esteriore, a fronte del castello interiore, frutto della via più personale di santa Teresa d'Avila. Ma per costruire autenticamente il castello esteriore (e cioè la nostra unità con i fratelli nella realtà del Corpo mistico di Cristo in cui tutti siamo inseriti) siamo coscienti che occorre il nostro sforzo per migliorare ogni giorno, con la grazia di Dio, anche la nostra vita interiore, personale⁷⁶.

In questo punto si trova il migliore contributo del percorso comunitario teresiano, perché nel principio trinitario si trova il suo fondamento ultimo e nell'esperienza trinitaria condivisa il suo traguardo. Un lettore contemporaneo non può non percepire in questa lettura di Teresa un concetto di vita comunitaria "*ex Trinitate*", che «porta un sigillo trinitario, che si estende alla comunione come condivisione di vita e alla missione come estroversione trinitaria»⁷⁷. Infatti, la comunità è l'"habitat" degli uomini in reciprocità di amore, ma è un "habitat" costruito dal Dio che vi abita e vi si comunica, essendo Lui il principio della massima reciprocità nel suo Mistero trinitario. È un luogo che è tanto più "habitat" umano quanto abitato dal Padre per mezzo del Figlio (*Dio-con-noi*) nella potenza dello Spirito di amore. Da ciò risulta che la comunità, "habitat abitato", attira al senso pieno della vita che sta nella comunione, detta anche felicità, verso la quale tendono le persone umane, che sono per struttura esseri di relazione e tendono verso il bene supremo della comunione. Dal momento che la comunità è considerata come "casa" dell'uomo, questi deve individuare la sua propria casa in Dio comunione delle tre Persone e abitarla progressivamente in un itinerario di partecipazione alla costruzione della relazione fondamentale con le tre Persone divine dalla quale derivano tutte

⁷⁶ Chiara Lubich citata da J. CASTELLANO CERVERA, *Il castello esteriore*, p. 65.

⁷⁷ J. CASTELLANO CERVERA, «La vita consecrata: radice cristologico-trinitaria, tratti costitutivi e missione», in: C.E.I., *La vita consecrata alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale*. Atti del Convegno celebratosi a Roma, Domus Mariae dal 14 al 17 aprile 1997, Centro Studi USMI, Roma, 1997, p. 42.

le altre: relazione con la Chiesa e con il prossimo senza frontiera, giacché chi abita la casa di Dio abita uno spazio sconfinato di rapporti di comunione. Nella comunità le persone umane non sono giustapposte le une accanto alle altre, sono unite le une con le altre.

4. Impostare evangelicamente la comunione fraterna in comunità

La roccia sulla quale si costruisce la comunità è Cristo. È la persona della Santa Trinità che è stata data agli uomini come principio di costruzione di ogni umanesimo e di ogni comunione e unità. Non è qualcosa che proviene dal nostro desiderio o ragionamento, è Lui stesso che l'ha promesso. E i dottori carmelitani, cominciando da santa Teresa, l'hanno capito e l'hanno espresso in vari modi. Perciò cerchiamo di tracciare le linee fondamentali del percorso che presentano quasi come in un coro a varie voci.

4.1 Il "Cristo con noi" espresso in linguaggio analogico

Al momento di avvicinarci all'impostazione concreta che Santa Teresa dà alla comunità, ricorriamo sempre al testo di V 32,11. Una riflessione che parte da questo brano metterà in luce un programma la cui esplicitazione spirituale e concreta si ritrova in altri testi. Nello stesso tempo, il lettore moderno che si avvicina al testo a partire dal proprio stato di vita, dalla propria condizione e dalle problematiche diverse per modo d'inferenza, coopera alla produzione del significato pertinente per lui.

"Cristo con noi" è l'intendimento che Teresa ha della Comunità. Ciò è desunto dall'analogia della comunità con la famiglia di Nazaret accennata in V 32,11: «San Giuseppe [...] avrebbe vegliato una porta, nostra Signora l'altra, mentre Egli sarebbe stato con noi (*que Cristo andaria con nosotras*): così il monastero avrebbe brillato come stella di vivissimo splendore». Questo modo di parlare non è immaginario. Per una mentalità evangelica come quella di Teresa, il senso della comunità riposa sul realismo dell'umanazione del Verbo⁷⁸: «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14).

Santa Teresa stessa dà una chiave evangelica ed esistenziale della sua nozione di comunità. Lei vede la comunità come un circolo che ha legami stretti di prossimità con Cristo a immagine del gruppo degli apostoli.

⁷⁸ Utilizzo il termine umanazione per evidenziare che in santa Teresa la dimensione corporale di Cristo spesso riferita è quella del Risorto, nella condizione di gloria: «In via generale, il Signore mi si faceva vedere da risorto, così pure quando mi appariva nella sacra Ostia. Però qualche volta, volendomi incoraggiare nelle mie tribolazioni, mi mostrava le sue piaghe, talvolta in croce, talvolta nell'orto, talora sotto il peso della Croce, raramente con la corona di spine, sempre in conformità dei miei bisogni e di quelli di altre persone. Ma anche allora la sua carne appariva glorificata» (V 29,4).

Per due volte, nel primo manoscritto del *Cammino di perfezione* (codice dell'Escorial), parla di "collegio di Cristo".

a. La prima volta si riferisce direttamente alla comunità, circa la possibilità di rimandare la professione per una postulante ancora attaccata al prestigio mondano:

A una monaca umile importa poco non essere professa. Sa che se è buona non la manderanno via e, se non lo è, perché vuole creare danno a questo collegio di Cristo? (CE 20, 1).

b. La seconda volta, Teresa usa la metafora del collegio di Cristo a proposito dell'esigenza dell'uguaglianza nell'*ethos* comunitario. Si rivolge alle sorelle della comunità esortandole a non brandire mai la nobiltà del loro lignaggio di provenienza, giacché il Signore ha loro elargito la grazia di essere figlie di Dio senza nessun merito da parte loro e senza che Egli badasse alla dissimmetria esistente tra Lui e gli uomini. Scrive:

Quella che è di più nobile famiglia abbia meno di ogni altra il nome di suo padre sulla bocca, perché tutte qui devono essere uguali. O collegio di Cristo, in cui, per volontà del Signore, aveva più autorità san Pietro, pur essendo un pescatore, che san Bartolomeo, che era figlio del re. Sua Maestà sapeva ciò che doveva accadere nel mondo, dove non si fa altro che discutere chi sia di miglior pasta, e se servirà per far mattoni o muri. Dio mio, quale cecità! Dio vi liberi, sorelle, da chiacchiere di tal genere, anche se fatte per scherzo (CE 45, 2//CV 27, 6).

Quindi, l'*ethos* comunitario dell'uguaglianza e dell'amicizia affonda le sue radici nella comunione, sigillata dalla compagnia spirituale di Cristo alla comunità.

4.2 *Vivere la "con-vocazione" a servizio del disegno di Dio*

Qualunque sia la comunità cristiana, secondo le tre forme di vita cristiana (laicato, presbiterato, religiosi), il motivo dell'esistenza della comunità è la realizzazione congiunta della vocazione personale. Nel brano citato (V 32,11), il motivo dello stare insieme è Cristo: «Egli [Cristo Signore] sarebbe stato con noi» (*Cristo andaría con nosotras*).

1. In questa specie di esegesi pratica spontanea Teresa non ha esposto le possibili somiglianze tra l'analogato (la famiglia di Nazaret) e l'analogo (la comunità di San Giuseppe di Avila); forse non si è neanche posta la domanda, tanto la somiglianza è palese. Tuttavia il lettore non può esimersi dal rendere esplicito il significato che vi è latente. Anche se Maria e Giuseppe avessero il progetto di vita di unirsi in matrimonio, esso è ridimensionato dalla nuova vocazione affidata all'uno e all'altra a servizio dell'umanazione del Verbo nel mondo e della sua missione. L'uno e l'altro sono sconvolti, ma il Signore conferma il loro progetto in dipendenza dal

nuovo motivo della venuta del Verbo eterno di Dio – in “carne umana” – nel mondo e del disegno salvifico dell’umanità che Egli porta e compie. In altri termini: Maria e Giuseppe sono ormai uniti in funzione di Gesù, in modo che la loro unione diventa una chiamata a servire Gesù di Nazaret e la sua missione: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei proviene dallo Spirito Santo» (*Mt* 1,20); «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù» (*Lc* 1,30-31). A partire dall’intervento divino, che annuncia l’incarnazione del Verbo nel mondo, la casa di Nazaret non è più una realtà ideata da Maria e Giuseppe ma è il “luogo” di risposta alla vocazione all’unione per il servizio a Gesù e alla sua missione.

Analogicamente, la comunità di san Giuseppe di Avila è una “casa” in cui i diversi membri sono stati chiamati e riuniti in una vocazione comune:

Siamo venute qui per ubbidire alla sua chiamata; le sue parole sono vere: mancheranno i cieli e la terra, ma esse non mancheranno mai. Non manchiamogli noi, e il necessario non ci farà mai difetto (*C* 2, 2).

2. Un altro elemento dell’analogia è la circolazione dell’amore di Cristo nella Comunità. La consapevolezza di essere riuniti da Lui, per la sua causa, e in Lui, in quanto rimane Lui ad essere principio di comunione, è possibile se la relazione con Lui viene integrata nella dinamica comunitaria come una cultura. Perciò Teresa parla della “norma” della relazione per costruire l’amicizia con Cristo⁷⁹.

Quando con una persona non si è tanto in relazione, succede che in sua presenza ci si senta alquanto imbarazzati: sembra che ci sia estranea, anche se della stessa famiglia, e non sappiamo cosa dirle. Infatti, quando non ci si mantiene in relazione, si perde anche quell’intimo rapporto che nasce dalla parentela e dall’amicizia (*V* 26, 9).

Uso qui la categoria della costruzione in un senso filosofico ben preciso per capire la dinamica dell’esistenza a partire dalla relazione con Cristo, invece di pretendere di costruire una visione del mondo a partire dal soggetto proprio con i suoi desideri e i suoi progetti. L’amore richiede una costruzione congiunta della visione del mondo come condizione della sua durata. E ciò perché, per estendersi nella durata, l’amore deve essere sostenuto dall’impegno di andare oltre la fugacità della fiamma che si accende in un incontro per poi svanire senza lasciar traccia alcuna, ma piuttosto qualche ferita. Deve anche superare continuamente la tentazione del narcisismo che si affaccia incessantemente in forma di ricerca del proprio

⁷⁹ «[L’amore] è una proposta esistenziale: costruire un mondo da un punto di vista decentrato in rapporto al mio mero impulso di vita o del mio interesse ben ponderato». A. BADIOU - N. TRUONG, *Éloge de l’amour*, Flammarion, Paris, 2009, p. 32.

interesse, compresi presunti interessi “spirituali”⁸⁰. Invece, “costruzione” sottintende che l’altro, in specie Cristo e a partire da Lui tutti i prossimi, irrompe nella mia vita con tutto quello che è e con tutte le sue esigenze, la “fende” affinché il futuro si costruisca a partire dalla ricomposizione nella presenza mutua. Allora l’amore fondato sulla relazione consolidata con Cristo costituisce il tessuto della comunione fraterna in comunità. Teresa considera l’amore vicendevole come uno dei pilastri che, assieme al distacco e all’umiltà, rendono la vita religiosa possibile: «Qui, dove non siamo né dobbiamo essere più di tredici, le sorelle devono amarsi tutte egualmente, essere amiche di tutte ed aiutarsi a vicenda» (C 4, 7). Amarsi tutte egualmente perché il centro sta in colui che raduna attorno a sé: le preferenze sono sempre seme di divisioni, di gelosia, ecc. Nell’amarsi a vicenda, invece, si impara a passare dall’“io” al “noi”, ad aprirsi alla condivisione in semplicità e fraternità⁸¹.

4.3 *Amarsi tutte egualmente, essere amiche di tutte ed aiutarsi a vicenda*

Non solo Teresa enuncia la norma dell’amore vicendevole – non selettivo – ma ne descrive anche le caratteristiche, perché coloro che presiedono alla configurazione e alla crescita della comunione fraterna in comunità vegolino a fomentarle.

1. Teresa parla di un amore religioso, cioè quello del tutti per tutti⁸².

Le sorelle devono amarsi tutte egualmente, essere amiche di tutte ed aiutarsi a vicenda. Per sante che siano, io le scongiuro, per amore di Dio, di guardarsi da ogni amicizia particolare, perché queste, nonché non essere vantaggiose, sono un veleno anche tra fratelli (C 4, 7).

⁸⁰ In questo senso potrebbero essere interpretate le imperfezioni di ripiegamento su di sé descritte nella tradizione spirituale sin dall’epoca di Evagrio Pontico (*Gli otto spiriti della malvagità*) e analizzate nella tradizione carmelitana da san Giovanni della Croce nel primo libro di *Notte Oscura* in forma di vizi capitali di superbia, avarizia, lussuria, ira, gola, invidia e accidia spirituale (cf. 1N, 2-7). J.-C. LARCHET, *Terapia delle malattie spirituali. Un’introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2003 [orig. francese: 1997]. Cf. E. PONTICO, *Gli otto spiriti della malvagità*, (trad., intr. e note di Francesca Moscatelli), Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2006; A. CENCINI, *La verità della vita. Formazione continua della mente credente*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2007, p. 367-372; P. IDE - L. ADRIAN, *Les 7 péchés capitaux ou ce mal qui nous tient tête*, Mamc-Edifa, Paris, 2011.

⁸¹ Questo punto è approfondito in VFC 39-42, dove l’aspetto della comunione è trattato dinanzi alle sfide contemporanee che sorgono nelle comunità: individualismo disgregante, comunitarismo livellante; proprie cose e cose di Dio; io – noi, affinità di gusto e di mentalità (omogeneità elettiva); difficoltà e trascendenza del motivo; diversità culturale e scambio di doni. (VFC = *La Vita Fraterna in Comunità*, Il documento *Congregavit nos in Unum Christi Amor* (1994) della CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA [CIVCSVA]).

⁸² Si veda tra l’altro A. CENCINI, «Com’è bello stare insieme...». *La vita fraterna nella stagione della nuova evangelizzazione*, Ed. Paoline, Milano, 1996, p. 337-338, e gli autori ivi citati come Dazio Mongillo e René Voillaume.

Teresa insiste sulla qualità dell'amore che non funziona sul criterio d'affinità: affinità di consanguineità, affinità culturale... tutte affinità che farebbero deviare i membri della comunità dal progetto globale e dall'ampiezza di orizzonte. L'amore è il moto costitutivo dell'esistenza della comunità dei convocati, giacché è Dio stesso che convoca, infondendo il proprio amore verso ogni chiamato e verso tutti i con-vocati. Pertanto l'amore di Dio è come l'*humus* al quale la comunità si abbevera. Esso è in grado di suscitare un'amicizia che ha la sua origine nell'essere amato personalmente da Dio, nel concepire la propria vocazione come un amore maggiore che fa relativizzare e perfino abbandonare tutto il resto.

Dov'è gente così barbara che non si amerebbe, trattando e vivendo sempre insieme, senza poter parlare, ricrearsi o aver relazione con altri? Quanto più voi che sapete pure come Dio ami ciascuna in particolare, e come ciascuna gli risponda in amore, giacché per amor suo avete tutto abbandonato? (C 4, 10).

2. È un amore eccellente, perché è quello raccomandato dal Signore a tutti, soprattutto ai discepoli:

Come dev'essere questo amore reciproco? Cos'è l'amore virtuoso che io vorrei vedere tra voi? Da quali segni potremmo riconoscere questa virtù sì eccellente, che con tanta premura il Signore ha raccomandato a tutti, specialmente ai suoi discepoli? Vorrei rispondervi brevemente conforme alla mia poca capacità, ma se trovate tutto e meglio spiegato in altri libri, non badate alle mie parole, perché forse non so neppure io quello che dico (C 4, 11).

Anche se Teresa non cita esplicitamente il testo, è chiaro che fa riferimento alla qualità dell'amore che prende la sua misura dall'amore di Cristo. È proprio questa qualità che è richiesta nel comandamento dell'amore reciproco che Gesù dà in seguito al gesto della lavanda dei piedi e che riassume simbolicamente la sua presenza in mezzo ai suoi come colui che serve liberamente alle esigenze della vita dei suoi fino alla morte in croce. Ecco il testo evangelico:

Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri (Gv 13,34-35).

L'amore che unisce coloro che vivono in comunità è quello che il Signore ha raccomandato ai discepoli. L'esegesi recente della parola "esempio" (*hypòdeigma*) e dell'avverbio "come" (*kathôs*) in Gv 13,35 (Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi) raggiunge l'interpretazione che Teresa fa della diretta provenienza cristiana di quest'amore. Mentre la parola "esempio" inclinerebbe a interpretare Cristo nella linea di un modello esterno da imitare, l'espressione "come io", che ha un valore di atto generativo (a partire da), suggerisce di comprendere il comandamento di Gesù nel modo seguente:

Certamente crea un paragone: il rapporto d'amore fra i discepoli deve somigliare al rapporto d'amore che unisce Gesù ai discepoli. Ma qui c'è ancor di più. È come se Gesù dicesse: «Comportandomi così, io do anche a voi di comportarvi allo stesso modo»⁸³.

Teresa di Gesù Bambino l'ha capito esattamente in questa maniera: «Quando Gesù diede ai suoi discepoli un comandamento nuovo, il suo comandamento, come Egli dice in seguito, non parla più di amare il prossimo come se stessi, ma *come Lui, Gesù, lo ha amato*, come Lui lo amerà fino alla consumazione dei secoli...» (*MsC 12v°*). Dunque Teresa di Lisieux intende che nell'amore reciproco vero, tra i membri di qualsiasi comunità radunata in suo nome e per il suo servizio, è lo stesso Gesù che dà la forza e realizza il suo amore tra i suoi che si amano.

Ah, Signore, so che tu non comandi niente di impossibile! Conosci meglio di me la mia debolezza, la mia imperfezione, sai bene che mai potrei amare le sorelle come le ami tu, se tu stesso, o mio Gesù, non le *amassi* ancora in me. È perché mi volevi concedere questa grazia che hai dato un comandamento *nuovo*. Oh, come l'amo, poiché mi dà la sicurezza che la tua volontà è di *amare in me* tutti coloro che mi comandi di amare! (*MsC 12v°*).

Un tale amore pone la sua misura nella *kénosi* del Verbo e la sua più alta visibilità nella croce: un amore per tutti; un amore che unisce (non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi: *Gv 11,52*); un amore solidale nelle cose negative (le nostre povertà e sofferenze); un amore espresso nella disposizione a rinnegare se stessi, sacrificarsi perfino morire per gli altri⁸⁴; un amore che sa di essere sempre in cammino, cioè aperto all'immensità dell'avvenimento del Regno; quindi, un amore che abbraccia le esigenze della missione e non si lascia abbattere dagli insuccessi dell'*homo viator*.

3. Un amore spirituale che si prenda cura della libertà affettiva (cf. *C 4, 13 - 5, 7*). Mettendo l'amore sotto il segno della libertà affettiva, Teresa appare un'interprete di san Paolo quando dice: «Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri» (*Gal 5,13*). L'amore vicendevole di cui parla Teresa nella dinamica comunitaria va di pari passo con il processo di liberazione da tutto ciò che potrebbe ostacolare la risposta alla vocazione cristiana e religiosa. Perciò Teresa difende un amore reciproco di una qualità tale da premunire i singoli da eventuali perturbazioni affettive che lederebbero la dimensione intellettuale e volitiva.

⁸³ X. LÉON-DUFOUR, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, Elledici, Leumann (TO), 2005, p. 235.

⁸⁴ Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teologia della vita religiosa*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2004, p. 307-322.

Voglio ora intrattenervi su quell'amore spirituale in cui la passione non ha parte. Se vi entra la passione, l'armonia dell'anima ne rimane sconcertata. Perciò nelle nostre relazioni con le persone virtuose, specialmente con i confessori, dobbiamo agire con discrezione e prudenza. Se nel confessore doveste riscontrare qualche vana tendenza, abbiate tutto per sospetto e, benché le sue conversazioni siano sante, guardatevi dal tenerne, confessatevi brevemente e spicciatevi (C 4, 13).

Teresa si attarda sulle amicizie che possono recare danno al progresso spirituale, come nel caso di intrattenersi diffusamente con un confessore poco cultore della perfezione. Dimostra qui un realismo in tutto ciò che riguarda l'espressione di una dimensione così totalizzante della persona e così delicata che è l'affettività, giacché non esistono vincoli senza affetti, compresi vincoli così profondi come i voti nella vita consacrata o il patto matrimoniale tra le persone sposate⁸⁵. Teresa conosce la fragilità dell'uomo nel campo dell'affettività. Perciò raccomanda la prevalenza degli strumenti di crescita in responsabilità morale.

- La buona coscienza resta la base per premunire l'amicizia da ogni velleità: «Come sapete anche voi, la prima pietra dev'essere una buona coscienza: perciò fatte di tutto per liberarvi anche dai peccati veniali e seguire il più perfetto» (C 5, 3).
- La conoscenza morale che permette un discernimento illuminato di ciò che si deve fare: «Il nostro bene è tutto nella piena conoscenza di ciò che occorre per osservare esattamente la legge di Dio» (C 4, 4-5).
- Consigliarsi con persone competenti (competenza pratica) per una delibera ponderata; un orientamento costante dell'atteggiamento di Teresa.

Il questi ed altri simili casi in cui il demonio ci potrebbe ingannare, quando non si sa a che consiglio appigliarsi, il più sicuro è d'interrogare qualche dotto (cosa che, avendone bisogno, non vi sarà negata), confessarvi da lui e seguire il suo parere. Sì, bisogna por rimedio, ma se si agisce senza prima consigliarsi, si possono commettere molti errori: e tanti infatti se ne commettono nel mondo quando si vuol fare di propria testa, specie in rapporto agli interessi altrui (C 4, 14).

Sono questi tre gli strumenti uniti da Teresa per indicare la via di conservare la libertà affettiva nella relazione. La comunità, qualsiasi co-

⁸⁵ «Gli affetti appaiono – nella loro valenza più larga e profonda – come le *buone relazioni stabili* tra persone, cioè *come legami affettivi*, in cui si testimonia la dipendenza essenziale da qualcosa che ci preceda e ci fonda. Non sono mai, cioè, semplici relazioni emotive, né mai semplici relazioni spirituali, ma relazioni *esistenziali*, dove la forza del desiderio di vita totalizza tutte le potenze, agendo così non in modo astratto, bensì in modo concreto, nel rapportarsi al mondo dell'alterità, anzitutto e soprattutto come alterità dell'altro essere umano. Sono, dunque, gli affetti, il luogo proprio della "consegna" di un sé, che attende *da un altro* il bene per sé; di un sé che non può in nessun modo "riprendersi", se prima non ha rinunciato all'immediatezza del desiderio che vuole tutto e subito». C. VIGNA, «La post-modernità e la deriva della frammentazione. Il rimedio educativo dei legami», in B. APRILE (a cura di), *La relazione educativa nella post-modernità. Itinerari tra scienze, culture e sapienza*, Ed. Messaggero, Padova, 2012, p. 75.

munità, deve curare la formazione morale dei suoi membri, per crescere in amicizie libere e liberanti. Proprio in nome dell'esercizio della libertà affettiva e della sua tutela, l'autorità della persona che indossa la responsabilità di dirigere la comunità deve essere preservata da qualsiasi invadenza che si potrebbe infiltrare con il pretesto dell'amicizia, fosse essa del vicario o del confessore.

Parlo per mia personale esperienza, per aver inteso ciò che succede in altri monasteri e per averne trattato con persone dotte e sante, le quali hanno studiato quello che meglio conviene per mantenere fra voi la perfezione e farla progredire. Se quaggiù vi sono pericoli dovunque, il minore è nella libertà di cui parlo. Non si permetta al vicario d'intromettersi nel governo del monastero. Essi non devono far altro che vegliare al raccoglimento e al buon nome della casa, nonché al profitto interno ed esterno delle monache (C 5, 6).

Teresa non si illude su questa questione umana che richiede molta cura e una ponderata complementarità dell'educazione spirituale con le scienze umane, per acquisire in modo migliore e sempre perfettibile l'approccio con le persone che devono amare con tutte le loro forze e mettere tutte le loro forze ad amare in verità Dio e il prossimo in Cristo.

Molti autori contemporanei approfondiscono il tema dell'affettività per aiutare la formazione verso la maturità umana integrale⁸⁶. Tra di essi, Luis Alfonso Orozco propone sei azioni nel processo d'integrazione dell'affettività per raggiungere l'equilibrio sulla via della maturità. Esse sono: la conoscenza della propria situazione, l'accettazione di sé, il dominio sui sentimenti e sulle emozioni, la decisione libera di amare Cristo con tutta la propria personalità, la stabilità di spirito o di animo, la capacità di donazione.

4. Di fronte all'amore perfetto di coloro che si amano in verità, a partire dalla linfa cristica che attraversa le loro amicizie, la possibilità di decadere per disavventure di qualche amicizia degenerata richiede prudenza per non lasciarsi invischiare in passioncelle fugaci che asserviscono senza appagare il desiderio del cuore umano⁸⁷.

Mi sembra che quando Dio concede a un'anima di conoscere chiaramente ciò che è e quanto vale il mondo, che vi è un altro mondo ben diverso dal primo, uno eterno e l'altro passeggero come un sogno; quando

⁸⁶ Si veda tra l'altro VFC 37; A. CENCINI, «Com'è bello stare insieme...», p. 89-149; A. CENCINI, *La verità della vita. Formazione continua della mente credente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), p. 106-118; L.A. OROZCO, *La formazione umana della persona consacrata*, Ed. ART, Roma, 2012, p. 51-59.

⁸⁷ «Il movimento *discendente* esprime il desiderio di Dio di svelarsi all'uomo, di manifestare il suo amore, di incontrare la creatura; tale desiderio, che ha Dio per soggetto, è all'origine di ogni desiderio umano. Il movimento *ascendente* dice infatti il corrispondente e conseguente desiderio dell'uomo di vedere il volto del Padre, di fare esperienza di Dio, di lasciarsi amare; è l'anelito che ogni essere umano porta dentro di sé, anche se non tutti e non sempre l'avvertono dentro di sé». A. CENCINI, «Com'è bello stare insieme...», p. 89-90.

le concede di conoscere cosa vuol dire amare il Creatore o la creatura, e non per una semplice cognizione intellettuale oppure per fede, ma – ciò che è assai diverso – per propria personale esperienza; quando quest'anima vede e tocca con mano ciò che è il Creatore e ciò che è la creatura, quello che si guadagna al servizio dell'uno e quello che si perde al servizio dell'altra, e tutte quelle molte altre verità che Dio insegna a chi gli si abbandona nell'orazione, o a chiunque altro Egli vuole, quest'anima, dico, ama in un modo assai più perfetto che se non fosse giunta a questo stato (C 6, 3).

Questa prudenza consiste innanzitutto nel verificare nelle amicizie l'esistenza o meno della quiete che proviene dal vissuto nella prospettiva del compimento ultramondano; vale a dire una prospettiva che situa la realtà visibile e sensibile nella visuale della sua consistenza profonda e che gli conferisce l'altezza spirituale che rimanda all'infinito.

Quelle che Dio innalza a questo stato sono anime grandi, anime generose, per le quali non vi è affatto soddisfazione nell'amare cose così fragili, come sono questi nostri corpi. Se per l'avvenenza e la grazia di cui sono adorni si compiacciono di guardarli, lungi dal fermarsi in essi, si sollevano subito al Creatore per lodarlo (C 6, 4).

La prudenza implica serenità, col rischio di essere ritenuti insensibili all'amore nel doppio senso: desiderio di essere amato e indelicatezza di fronte all'amore ricevuto.

Mi direte che queste persone non sanno amare né ricambiare l'affetto che loro si porta. Vi rispondo che non si curano di essere amate; e se talvolta per un primo moto naturale ne sentono piacere, ne riconoscono subito la vanità appena rientrano in se stesse, a meno che non si tratti di persone da cui sperano aiuto per la loro dottrina o per le loro preghiere (C 6, 5).

Alla sobrietà nell'affezione e nell'attaccamento è associata la misura in ciò che riguarda la buona educazione e la riconoscenza verso altri. Si tratta di conservare la libertà affettiva di fronte a sottili dinamismi di attaccamento che resisterebbero ad essere addomesticati. Pina del Core parla di «mantenere le “distanze” ottimali nelle relazioni (amicizia, mediazioni educative, autorità, ecc.) e nelle situazioni»⁸⁸. Ciò si traduce in alcuni comportamenti come: non compiacersi delle cose fragili e la cultura dello sguardo contemplativo che sviluppa l'elevare a Dio ciò che si rende visibile nei fenomeni quotidiani. I primi movimenti non sono certo cancellati, sono da canalizzare – per mezzo della ragione – verso un traguardo elevato: «Un primo moto di sensibilità si prova anche qui; ma la ragione esamina subito se le prove di quell'anima sono ordinate alla sua perfe-

⁸⁸ P. DEL CORE, «La responsabilità personale. Elemento costitutivo della formazione iniziale», in: *Crescere liberi e responsabili. La formazione: un cantiere aperto*, Ed. Paoline, Milano, 2007, p. 128.

zione» (C 7, 3). La breccia aperta da Teresa è informata dagli approcci contemporanei alla dimensione affettiva e la sua integrazione si trova inserita nel processo spirituale e nel percorso formativo e autoformativo. Si tratta qui,

- da una parte della nozione di educazione, secondo la quale il maestro aiuta a portare all'atto ciò che esisteva in forma di potenza nel soggetto umano⁸⁹, per portarlo a sviluppare gli aspetti che sono positivi – in specie le predisposizioni all'amore come dono di sé – e sfrondare quelli che sono negativi;
- dall'altra una discesa nella profondità del desiderio dove l'uomo "abita", con responsabilità, tutto quello che egli è, nella sua ascesa al riscontro del "desiderio di Dio" che lo cerca⁹⁰.

5. Un amore in verità (C 7). L'amore perfetto significa volere bene e fare del bene all'altro in vari modi e desiderare che l'altro progredisca continuamente.

È bello osservare quanto quest'amore sia ardente, quante lacrime faccia versare, quante penitenze, quante preghiere, quante sollecitudini faccia prendere per raccomandare la persona amata a tutti quelli che si credono accetti innanzi a Dio. L'anima che ne è presa desidera che l'amica progredisca e inconsolabile è il suo dolore quando non la vede avanzare (C 7, 1).

L'amore in verità significa prima di tutto benevolenza, qui espressa con una serie di atti: versare lacrime, fare penitenze e preghiere, provare sollecitudine, ecc. Questi atti costituiscono la traduzione concreta della benevolenza, giacché su di essa riposa l'impegno del "prendersi cura" dell'altro⁹¹. Perciò nella comprensione che Teresa ha dell'amore vero, la benevolenza implica l'avvertenza (C 7, 4)⁹², la compassione (C 7,

⁸⁹ «Il maestro non causa nel discepolo né la luce intellettuale né, direttamente, le specie intelligibili, ma col suo insegnamento eccita il discepolo a formare, mediante la luce del proprio intelletto, quei concetti che corrispondono ai segni da lui presentati esternamente»: S.T., Ia, q.117, a.1.

⁹⁰ «[Il consacrato] non solo non ignora le debolezze e le contraddizioni di quell'umanità che gli appartiene – e che a volte lo tormenta –, ma sa per esperienza personale che proprio la sua umanità è stata misterioso tramite del suo incontro con Dio, che proprio i suoi umanissimi desideri, riconosciuti e accettati, purificati e combattuti, resi trasparenti e luminosi, hanno finito per rivelargli i desideri di Dio sulla sua via»: A. CENCINI, «Com'è bello stare insieme...», p. 119. Si vedano anche le pagine nelle quali Amedeo Cencini analizza il mondo misterioso dell'affettività-sessualità nel quadro delle aree del dubbio di fronte alla verità della vita accanto ad aree come il binomio autoidentità e autorealizzazione, esperienza di Dio e della sua volontà, conoscenza di sé e tensione di santità: A. CENCINI, *La verità della vita. Formazione continua della mente credente*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2007, p. 106-118.

⁹¹ «Questa benevolenza sottende gli atti concreti del prendersi cura e ogni atto che potrebbe apparire come un "prendersi cura" non sarebbe amore se non scaturisce dalla benevolenza interiore». T. DUNNE, *Spiritualità e metodo. Un'introduzione a Bernard Lonergan*, Ed. Messaggero, Padova 2003, p. 156.

⁹² Meritano di essere citate *in extenso* le parole di Teresa, perché in loro risuona il messaggio di Gesù in Mt 18,15-17 circa la correzione fraterna: «Il loro cuore non è capace di doppiezza: se vedono che l'amica devia alquanto dal cammino e commette qualche mancanza, subito l'avvertono, né possono tacere. E insistono senza dissimulazione o lusinghe fino a che non si corregga: o essa si emenda, oppure non potendole sopportare, tronca l'amicizia».

6), la sollecitudine, la sofferenza per le imperfezioni dell'altro e l'afflizione successiva, la preghiera e la ricerca di emulazione della virtù più che per le parole (C 7, 7).

Attraverso i singoli atti, la benevolenza mira all'integralità dell'esistenza dell'altro. «In questo amore si teme sempre che quella persona ci muoia» scrive Teresa (C 7, 2). Autori contemporanei approfondiscono ancora il legame tra amore e vita, introducendovi anche la nozione dell'eternità, il "sempre presente" che permea la relazione tra gli uomini, arginandone la fugacità. Il filosofo francese Alain Badiou parla dell'esigenza intrinseca dell'amore di iscrivere l'eternità nel tempo e nella misura in cui la decisione di amare in modo ostinato, impegnato, fedele di fronte a punti interrogativi, a prove, a tentazioni, a imprevisti, ecc. fa sì che l'amore nato in un incontro come per caso si evolva verso orizzonti infiniti per mezzo della costruzione costante della durata sconfinata, grazie a rinnovate scelte di amore, accada quel che accada⁹³. Nello stesso senso scrive Amedeo Cencini, noto specialista della formazione cristiana e religiosa:

C'è [...] un rapporto tra amore, quello vero, e l'eternità, ovvero anche l'amore sa di eterno, per cui dire in tutta sincerità ad una persona: «Ti voglio bene», equivale a dirle: «*Tu non morrai mai*», e al tempo stesso, come dice ancora Miguel de Unamuno, «amare un altro è volersi eternare in lui», perché l'amore, quello vero, è qualcosa che resta per sempre, come la verità, perché raggiunge e scopre l'amabilità radicale dell'altro, qualcosa che per natura sua resta per sempre⁹⁴.

Dal canto suo Josef Pieper, che ha studiato non soltanto la connessione tra *eros* e *agàpe*, ma ha anche analizzato i dinamismi dell'amore, fa notare che l'assenso della volontà all'esistenza dell'altro – tradotto nella *philia*, che non è altro che la designazione del "voglio che tu ci sia" – è difatti una forma di cooperazione all'opera della creazione di Dio, che è l'unico che vuole facendo sì che l'altro ci sia (Dio). Quindi la benevolenza è la presa di posizione in favore dell'esistenza dell'altro nella realtà effettiva del mondo in tanto in quanto ciò dipende da me, cioè nell'intenzione⁹⁵.

Ne consegue che l'amore è disinteressato: «Oh, santo e perfetto amore quello di una religiosa che, pur di giovare alle altre, preferisce i loro interessi» (C 7, 8). Perciò il vero amore non cerca di fondere l'altro in se stesso né di impossessarsi dell'altro, né connivenza con l'altro nella fuga dalle esigenze dell'amore.

6. Una dinamica di condivisione in amicizia. Chi cammina nella comunione con Dio fa comunità con coloro che condividono lo stesso percorso per disingannarsi a vicenda, correggendosi e spingendosi ad amare meglio il Signore:

⁹³ Cf. A. BADIOU - N. TRUONG, *Éloge de l'amour*, Ed. Flammarion, Barcelone, 2009, p. 47-57.

⁹⁴ A. CENCINI, *La verità della vita*, p. 144.

⁹⁵ Cf. J. PIEPER, *De l'amour*, Ad Solem, Paris, 2010, p. 55-65 [orig. tedesco: 1972].

Tra noi cinque che ora in Cristo ci amiamo vorrei che si formasse come una specie di accordo, affinché, come altri oggi si uniscono in segreto contro la Maestà di Dio per ordire scellerataggini ed eresie, così noi ci unissimo per disingannarci a vicenda, correggerci dei nostri difetti e spingerci a servire meglio il Signore con carità e con desiderio di vicendevole profitto, dato che nessuno meglio ci conosce di chi tratta con noi (V 16, 7).

In questa relazione di Teresa emergono tra l'altro due aspetti. Il primo è il principio unificante: «noi cinque che ora in Cristo ci amiamo». In Lui, i cinque fondano la loro relazione di amicizia. I cinque che si amano non sono membri della stessa comunità e neanche monache di clausura, a parte Teresa⁹⁶. Sono due domenicani: García de Toledo⁹⁷ e Pietro Ibáñez⁹⁸; un laico diventato sacerdote dopo essere rimasto vedovo, il signor Francesco de Salcedo⁹⁹; il cappellano di san Giuseppe, Giuliano di Ávila¹⁰⁰. È dunque Cristo che si costituisce in progetto di vita che li unisce: «servire meglio il Signore con carità e con desiderio di vicendevole profitto». Possiamo dire che in quella breve espressione – “ci amiamo in Cristo” – viene segnalato il radicamento dell'amore reciproco nell'amore progettuale, in un progetto cristico da accogliere e al quale aderire. Non è quindi un'amicizia centrata sugli uni e sugli altri, ma piuttosto la traduzione di un fine strutturante dell'esistenza. Si potrebbe dire che l'“in Cristo” è l'unità progettuale a monte dei successivi progetti particolareggiati.

I dinamismi della condivisione sono enumerati come:

- un disingannarsi a vicenda per crescere nella verità ed evitare la trappola dell'illusione, che minaccia sempre chiunque si fida di se stesso e cammina da solo sulla via della santità;
- un correggersi i difetti, giacché le persone che si conoscono e condividono tutto spontaneamente scoprono le carenze rispettive e si correg-

⁹⁶ Cf. T. ÁLVAREZ (dir.), *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e Historia*, Monte Carmelo, Burgos, 2002, p. 742-743, 955-956, 1173-1174, 1141-1142.

⁹⁷ Teresa ha conosciuto il domenicano García di Toledo durante la sua permanenza dalla signora Luisa de la Cerda a Toledo nel primo semestre del 1562. Successivamente divenne amico spirituale di Teresa, primo destinatario del libro della Vita (V, prol. 2), primo ad avere esaminato la prima cesura del Cammino di perfezione, colui che propose a santa Teresa di scrivere il libro delle Fondazioni (F, prol. 2).

⁹⁸ Nel 1562 santa Teresa, constatato il rumore crescente nella città di Ávila contro il progetto di fondazione di San Giuseppe, si consigliò (cf. V 32, 16, 17) con il domenicano Pietro Ibáñez (†1565), che riteneva di essere molto spirituale e teologo (R 3, 13). Fu il destinatario delle prime relazioni delle esperienze mistiche di santa Teresa (1560-1563) e toccò a lui anche formulare il primo giudizio critico sui suoi fenomeni mistici.

⁹⁹ Francesco de Salcedo era laico quando incominciò a collaborare con santa Teresa (cf. V 23, 6; 32, 18). A lui fu destinata la prima relazione spirituale di Teresa (cf. V 23, 14). Caldeggiò la fondazione del carmelo di San Giuseppe di Ávila (cf. V 36, 21). Dopo di essere rimasto vedovo nel 1570 fu ordinato sacerdote. È uno tra quelli che risposero alla richiesta di spiegazione delle parole sentite da Teresa nel 1576: Cercati in me. Sul piano economico aiutò notevolmente il monastero di San Giuseppe di Ávila, al quale, quando morì nel 1580, lasciò in eredità il poco che gli rimaneva.

¹⁰⁰ Giuliano de Ávila, sacerdote, aiutò santa Teresa nella fondazione del monastero di San Giuseppe di Ávila, del quale fu cappellano fino a poco prima della sua morte, avvenuta nel febbraio

- gono reciprocamente senza che nessuno si senta offeso;
- un incoraggiarsi nel servizio del Signore, perché quelli che condividono il cammino spirituale si sostengano a vicenda a motivo della loro relazione qualitativamente significativa.

Tutto parte dall'amarsi in Cristo, cioè da un amore credente che si verifica quando la verità creduta (Gesù è il Cristo) si traduce in relazione tanto verticale (Cristo e ogni singolo) quanto orizzontale (da Cristo alla circolazione del suo amore tra coloro che sono radunati da Lui). La fede cristiana è una storia di relazioni. La condivisione reciproca parte da una narrazione della propria storia di fede; storia la cui visibilità si ha nel monastero san Giuseppe d'Avila, che rappresenta una storia sacra congiuntamente scritta da Cristo e dai suoi amici. Teresa narra la sua fede e la sua missione e così scatta la molteplice relazione che implica la condivisione degli obiettivi, del pensiero e del linguaggio.

5. Didattica mistagogica

5.1 *Didattica mistagogica alla luce della proposta di Teresa d'Avila*

Se l'aggettivo *mistagogica* che qualifica il sostantivo *didattica* si riferisce ai metodi di insegnamento, per *didattica mistagogica* intendiamo proporre il modo di insegnare che consiste nel segnalare ai lettori e agli ascoltatori il mistero vissuto, perché possano esserne affascinati e percorrano la propria strada per viverne l'esperienza. Teresa d'Avila allude al genere mistagogico quando scrive:

Credo che Iddio non mancherà d'aiutarmi, perché, come Egli sa, io non ho altra intenzione, dopo il compimento dell'obbedienza, che di allettare le anime a questo bene così grande. Né dirò cosa che non abbia io stessa provata per esperienza. Vero è che quando mi sono messa a scrivere di quest'ultima acqua mi pareva impossibile di dirne solo qualcosa: mi sembrava difficile quanto parlare in greco. Allora ne ho abbandonata l'idea e sono andata a comunicarmi. Oh, virtù dell'obbedienza che tutto puoi! Benedetto il Signore che così favorisce gli ignoranti! Egli illuminò la mia mente, mi mise innanzi quello che dovevo dire e me ne suggerì le parole. Anche qui, come nell'orazione precedente, è Lui che parla, per dire quello che io non posso, né so (V 18, 8)¹⁰¹.

¹⁰¹ Il corsivo è mio e vuole sottolineare il significato del verbo *engolosinar* (ingolosire = stuzzicare irresistibilmente l'appetito) usato in spagnolo. Per il modo con cui ne parla, Teresa vuol stuzzicare il desiderio ardente dei lettori per un'esperienza simile alla sua. «Mas creo esto del Señor (que sabe su Majestad que, después de obedecer, es mi intención *engolosinar* las almas de un bien tan alto) que me ha en ello de ayudar. No diré cosa que no la haya experimentado mucho. No diré cosa que no la haya experimentado mucho. Y es así que cuando comencé esta postrera agua a escribir,

La Santa di Avila formula questa dichiarazione quando sta per tratteggiare le caratteristiche del quarto grado di orazione in cui descrive l'esperienza della piena unione con Dio, un processo difficile di raccontare. Quando ne parla, Teresa non si appoggia su un'eventuale *performance* del linguaggio, bensì su due pilastri:

- l'obbedire;
- l'allettare (ingolosire) i lettori con un bene così alto di cui lei parla perché ne ha vissuto l'esperienza.

In questo secondo pilastro si trova il suggerimento della didattica mistagogica. L'obbedienza, infatti, non è un processo che mira a insegnare. È una fedeltà pratica della fede in tutte le circostanze della vita, attraverso l'ascolto impegnato della mediazione della Parola (cf. *Rm* 10,17). L'obbedienza è un atto consistente nel tenersi aperto alla presenza afferrante di Dio nella relazione che dà senso e pienezza all'uomo.

Nella fede c'è anche ubbidienza: un punto in cui Paolo, Agostino, Tommaso e Calvino sono d'accordo. Ma «l'ubbidienza della fede» non è la sottomissione eteronoma a un'autorità divino-umana. È l'atto di mantenerci aperti alla Presenza spirituale che ci ha afferrati ed aperti; è ubbidienza mediante partecipazione, come nelle relazioni d'amore, e non nella sottomissione¹⁰².

Quando Teresa scrive, compie un atto di obbedienza perché le è stato chiesto da altri, in particolare da García di Toledo. Ma chiunque sia la persona che gliel'ha chiesto, l'obbedienza è rivolta a Dio in relazione con il quale Teresa vive la sua esperienza. Infine, l'obbedienza riguarda il rapporto interpersonale tra Dio e Teresa, ma non coinvolge necessariamente la comunicazione ai lettori. Ovviamente, quando l'obbedienza riguarda la redazione di una testimonianza di vita (*Libro della Vita*) o il metodo di orazione (*Cammino di perfezione*), l'intenzione di portare i lettori all'esperienza del rapporto vitale con il mistero di Dio è implicita. Tuttavia, nel proposito di Teresa l'intenzione mistagogica è esplicita ed è espressa con l'atto di allettare le anime a un bene percepito come grandissimo, che è intenzionalmente didattico: «Non ho altra intenzione, dopo il compimento dell'obbedienza, che di allettare le anime a questo bene così grande». Il genere corrispondente a questo tipo di didattica non è magistrale, è testimoniale. Lo scopo della didattica non è innanzitutto quello di trasmettere le conoscenze per aumentare il bagaglio culturale del lettore, bensì di disporlo allo scatto dell'adesione del *cuore* attratto dal bene testi-

que me parecía imposible saber tratar cosa más que hablar en griego, que así es ello dificultoso. Con esto lo dejé, y fui a comulgar. ¡Bendito sea el Señor que así favorece a los ignorantes! ¡Oh virtud de obedecer. que todo lo puedes! Aclaró Dios mi entendimiento, unas veces con palabras y otras poniéndome delante cómo lo había de decir, que, como hizo en la oración pasada, su Majestad parece quiere decir lo que yo no puedo ni sé» (*V* 18, 8).

¹⁰² P. TILLICH, *Teologia sistemática. III La vita e lo Spirito* (ed. italiana a cura di Renzo Bertalot), Claudiana, Torino, 2003, p. 146 [orig. inglese: 1963].

moniato¹⁰³. Il mistagogo è colui che, per primo, ha colto l'elevatezza del mistero che presenta come un bene attraente e cerca di innamorarne gli altri. Con ciò l'«intenzione di allettare le anime a questo bene così grande» risponde alla dinamica mistagogica. E questo scopo condiziona lo stile. Teresa scrive come parla¹⁰⁴ perché la sua intenzione è di colloquiare, sollecitare l'attenzione del lettore che viene preso molto in considerazione, ecc. Lo stile è dunque pensato e configurato in modo tale da suscitare il desiderio spirituale di chi ascolta o legge, a costo di trasgredire addirittura le esigenze letterarie.

Nella didattica mistagogica la testimonianza ha un ruolo deittico, cioè di segnalare il vero protagonista dell'atto di allietare. Questi è il Signore stesso, giacché spetta a lui illuminare la mente di Teresa come se egli stesso mettesse innanzi alla scrittrice ciò che deve dire, fino a suggerirne addirittura le parole: «Egli illuminò la mia mente, mi mise innanzi quello che dovevo dire e me ne suggerì le parole». Lei sa che la relazione di unione con Dio di cui sta per parlare è un mistero denso d'incontro assai personale e difficile da comunicare: «È Lui che parla, per dire quello che io non posso né so». Riconosce quindi che spetta allo stesso Mistero da una parte guidare la mistagoga che lei è, capacitandola alla comunicazione migliore, ispirando il tema e suggerendone l'espressione, dall'altra dirigere il lettore, il cui intendimento risulta risvegliato, ma soprattutto il desiderio ardentemente stimolato. Inoltre, sa che, man mano che si percorre l'itinerario dell'unione con Dio, più essa è elevata, meno può essere descritta in modo categoriale perché, come afferma Giovanni della Croce, l'indizio di cognizione che se ne può avere è generico, confuso, anche se tutto permeato di amore e di sapienza¹⁰⁵. Teresa ha formulato la difficoltà di parlare dell'esperienza cristiana quando la densità della presenza di Dio rende la relazione con Lui tanto indicibile dall'uomo che questi dovrebbe superare tre sfide per esprimerla:

- viverla, poiché essa è una pura gratuità alla quale ci si dispone senza pretendere di aver presa su di essa;
- discernerla intellettivamente (leggere dentro, penetrare) per conoscere con certezza quale sia (possederne la forma conosciuta);
- saperla comunicare¹⁰⁶.

¹⁰³ Il cuore è usato qui come il compendio della sfera affettiva. «Si tende a parlare di "sentimento" per riferirsi ad un fenomeno psichico di tipo stabile e regolare, mentre si parla di "emozioni" per indicare uno stato complesso della persona, che implica profonde modifiche psichiche e fisiologiche. D'altra parte, il termine "passione" viene di solito impiegato per denotare la passività, a livello sensibile, nei confronti di uno stimolo di grande intensità; mentre l'espressione "affetto" sta a indicare un fenomeno analogo, ma a livello spirituale. Oggi, poi, spesso si allude indistintamente all'intera sfera affettiva con il termine *cuore*». J.A. LOMBO - F. RUSSO, *Antropologia filosofica. Una introduzione*, Edusc, Roma, 2007, p. 130.

¹⁰⁴ Cf. T. ÁLVAREZ, «"Irè hablando con ellas en lo que escribiré". Moradas, pról., n. 4», in: T. ÁLVAREZ, *Estudios teresianos III*, Monte Carmelo, Burgos, 1996, p. 569-574.

¹⁰⁵ Cf. 2S 8,6; 13,4, 7; 14,2, 6, 8, 10. (2S = Il libro di *Salita del Monte Carmelo*).

¹⁰⁶ «Una cosa è ricever da Dio la grazia, un'altra conoscere che grazia sia e un'altra ancora saper dire in che consista»: JS 17, 5.

Ciò non vuol dire che Teresa non insegni quando compie il ruolo di mistagoga. Insegna sempre ma, in quanto mistagoga, parla mentre riconosce se stessa coinvolta nel mistero della relazione col Signore, in modo che ciò che insegna e il modo in cui lo fa sono segnati dalla stessa relazione; è un insegnare la comunione essendo nella stessa comunione, in modo che è la stessa comunione a guidare il lettore.

5.2 *Mistagogia nella teologia spirituale e nei dinamismi formativi*

Nella terminologia attuale della Teologia spirituale questo genere di didattica riscoperta e rivalorizzata viene chiamato mistagogia¹⁰⁷.

La parola «mistagogia» ebbe rilevanza anticamente e fu frequentemente usata nell'ambiente biblico e liturgico. La composizione del termine indica due componenti: mistero-guida; vale a dire, iniziazione accompagnata ai misteri della fede e della vita cristiana. [...] Una prima *definizione* della mistagogia nella teologia spirituale si potrebbe formulare in questi termini: *iniziazione graduale del credente ai misteri della fede, trasmessa e assimilata per via di esperienza interiore e di prassi impegnata, con l'aiuto di un maestro esperto*¹⁰⁸.

La definizione di Federico Ruiz è molto adeguata al genere di comunicazione enunciato da Teresa. Ella non nega il suo ruolo didattico, anzi, confessa che il Signore le illumina la mente. Ma essendo il suo compito allettare al bene grandissimo e indicibile – l'unione con Dio che è la forma più alta della comunione, principio e fondamento di tutte le altre comunioni –, si impegna a comunicarlo sapendo di dire una realtà vissuta, anche se non avrà i termini sufficientemente corrispondenti alla profondità della realtà vissuta. Il significato ultimo sarà dato dal protagonista principale dell'atto di unione, vale a dire il Dio personale stesso; l'interpellato è il lettore in quanto destinatario del messaggio; l'espressione umana, con i suoi registri e le sue titubanze, è del mistagogo mediatore, che non si avvale di altro che della competenza pratica, in modo che, quando si parla del maestro esperto, non si tratta di un magistero dottrinale teorico soltanto, bensì di un'irradiazione testimoniale¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Si veda tra l'altro F. RUIZ, «Mistica e mistagogia», in: *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Ed. Teresianum, Roma, 1982, p. 277-296; F. RUIZ, «Espiritualidad mistagógica y pastoral», in: H. ALPHONSO (ed.), *Esperienza e Spiritualità*, Ed. Pomel, Roma, 1995, p. 375-393; M. HERRAIZ, «Pedagogia e mistagogia personale e comunitaria in Santa Teresa», in A. PIGNA (ed.), *Mistagogia e accompagnamento spirituale*, Ed. OCD, Roma, 2003, p. 183-213; F. RUIZ, «Pedagogia mistica e pastorale di San Giovanni della Croce», in: A. PIGNA (ed.), *Mistagogia e accompagnamento spirituale*, Ed. OCD, Roma, 2003, p. 75-99.

¹⁰⁸ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, EDB, Bologna 1999, p. 37. Il corsivo è dell'autore.

¹⁰⁹ Cf. F. RUIZ, «Dos testigos supremos de Dios: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz», in: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca 1983, p. 1027-1046.

Dove collocare la mistagogia nei dinamismi formativi? Gli specialisti dei dinamismi pedagogici nella formazione ne indicano tre modalità: educare, formare, accompagnare¹¹⁰. Anche se la mistagogia non pretende di incidere su una presunta *tabula rasa* del lettore, ma tiene conto dei presupposti della recezione e trasmette un certo contenuto, il suo polo dinamico prevalente è quello dell'accompagnamento. Il mistagogo è innanzitutto l'accompagnatore di un incontro che si realizza tra il Dio personale e il lettore. Come sulla via di Emmaus, dove è lo stesso Gesù che camminava, spiegando ciò che lo riguardava attraverso la Sacra Scrittura, facendo sì che i cuori dei due discepoli si infervorassero, così succede nel processo mistagogico. L'unica differenza è che, mentre in quel caso non c'era nessun'altra mediazione personale, nella didattica mistagogica interviene la mediazione dell'accompagnatore, che gode della competenza pratica dovuta all'esperienza consolidata.

[L'accompagnatore] è un fratello maggiore, maggiore nell'esperienza esistenziale e nel discepolato, che si pone accanto a un fratello minore per condividere con lui un tratto di strada e di vita, perché questi possa meglio conoscere se stesso e il dono di Dio e decidere di rispondervi in libertà e responsabilità. La dimensione dell'io che qui diviene oggetto specifico di attenzione è l'io relazionale. L'accompagnamento è lo stile di Emmaus, icona di qualsiasi accompagnamento della fede¹¹¹.

5.3 *Un paradigma concreto: da Teresa di Lisieux a Edith Stein, amore al quotidiano in comunità*

Teresa del Bambino Gesù, narrando la propria esperienza di gesti d'amore per coltivare l'amore fraterno in Comunità, ha potuto incidere su Edith Stein, poco meno di quarant'anni dopo la redazione del *Manoscritto C*, un testo redatto il 3 giugno 1897 su richiesta di madre Maria di Gonzaga, eletta priora il 21 marzo 1896 dietro suggerimento di Madre Agnese, priora precedente. Al momento della redazione, Teresa stende semplicemente una relazione della propria esperienza in comunità senza nessun'altra intenzione tranne quella di obbedire alla sua priora. Non può neanche immaginare le ripercussioni future del suo testo; lo considera come un colloquio tra lei e la priora, a cui si indirizza frequentemente.

La filosofa Edith Stein (1891-1942) entra nel Carmelo il 14 ottobre 1933 a 42 anni¹¹², dopo aver ricevuto il battesimo il 1 gennaio

¹¹⁰ Cf. A. CENCINI, *I sentimenti del Figlio. Il cammino formativo nella vita consacrata*, EDB, Bologna, 1998, p. 12-13.

¹¹¹ A. CENCINI, *I sentimenti del Figlio*, p. 48.

¹¹² Si veda il testo intitolato *Come giunsi al Carmelo di Colonia* pubblicato in E. STEIN, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, Città Nuova - Ed. OCD, Roma, 2007, p. 483-506.

1922¹¹³ ed aver maturato un impegno cristiano nella società, troncato dal governo nazionalsocialista di Adolf Hitler¹¹⁴. Nel 1935, prima ancora che la novizia Teresa Benedetta della Croce emettesse la professione (21.04.1945) le fu chiesto dalla comunità di pubblicare sul supplemento domenicale *Zu neuen Ufern (Verso Nuove Rive)* del giornale *Die Augsburgische Postzeitung* un articolo per fare conoscere il Carmelo: “Storia e Spirito del Carmelo”. In prima battuta, la Stein attribuisce la curiosità generalizzata di conoscere il Carmelo all’influsso dell’irradiazione veloce di santa Teresa di Lisieux: «Si parla molto del Carmelo e c’è il desiderio di sperimentare qualche cosa della vita all’interno delle alte mura. Principalmente va attribuito alla grande santa del nostro tempo che, con sorprendente rapidità, ha conquistato tutto il mondo cattolico: santa Teresa di Gesù Bambino»¹¹⁵. Teresa di Gesù Bambino, infatti, era stata beatificata da papa Pio XI nel 1923, canonizzata nel 1925 e dichiarata patrona delle missioni il 14 dicembre 1927. È quindi ben nota la fama della Santa di Lisieux. A conclusione del suo articolo, Edith Stein scrive:

Non c’è per la carmelitana nelle sue normali condizioni di vita nessun’altra possibilità di ricambiare l’amore di Dio che l’adempiere fedelmente, nel più piccolo dettaglio, i suoi doveri quotidiani; ogni suo piccolo sacrificio, rilevato con uno spirito attento, fino a tutte le minuzie di un orario giornaliero e di un ordinamento di vita; tutti i superamenti che richiede la vita strettamente condivisa con persone diverse, con il sorriso sulle labbra; nel non tralasciare nessuna occasione per servire il prossimo nell’amore. Infine si aggiunga quanto il Signore può richiedere a ogni singola anima, come personale sacrificio. Questa è la «piccola via», un mazzo di piccoli fiori invisibili che, quotidianamente, viene deposto davanti al Santissimo – forse un martirio silenzioso che perdura tutta la vita, di cui nessuno percepisce qualche cosa insieme sorgente di profonda pace e di cordiale letizia e fonte di grazia, che sgorga nella terra –, che no sappiamo dove fluisca e che le persone cui giunge, non sanno donde venga¹¹⁶.

In questa presentazione del Carmelo Edith Stein si concentra sul “luogo” dove la storia e lo spirito Carmelo si concretizzano: in un ordinario vissuto comunitario quotidiano. Ciò che sorprende è che in questa visione della comunità, Edith Stein si colloca manifestamente sulle orme di Teresa di Lisieux, di cui dimostra di avere assimilato la testimonianza in modo da oggettivarla come lo specifico del Carmelo. Un lettore contem-

¹¹³ Cf. J. GARCÍA ROJO, «Ejemplaridad y actualidad del itinerario de Edith Stein», in: *Edith Stein. Testimone per oggi Profeta per domani. Simposio Internazionale su Edith Stein. Teresianum Roma 7-9 ottobre 1998*, Roma, 1999, p. 285-296.

¹¹⁴ Cf. A. UWE MÜLLER – M. AMATA NEYER, *Edith Stein. Une femme dans le siècle*, (trad. di Françoise Toraille), JCLattès, 1999, (orig. tedesco: 1998).

¹¹⁵ E. STEIN, *Nel Castello dell’anima. Pagine spirituali*, (trad. e commento di Cristiana Dobner), Ed. OCD, Morena-Roma 2007, p. 259.

¹¹⁶ E. STEIN, *Nel Castello dell’anima*, p. 268.

poraneo del testo coglie spontaneamente l'eco di quanto dice Teresa di Lisieux quando scrive:

Voglio essere gentile con tutte (e in modo particolare con le sorelle meno gentili), per rallegrare Gesù e rispondere al consiglio che Egli dà nel Vangelo pressappoco in questi termini: «Quando offri un banchetto non invitare i tuoi parenti ed amici perché anch'essi non ti invitino a loro volta e tu abbia il contraccambio; ma invita i poveri, gli storpi, i paralitici e sarai beato se non potranno ricambiarti; ti ricompenserà infatti il Padre tuo che vede nel segreto» (cf. *Lc* 14, 12-14; *Mt* 6, 4). Che banchetto potrebbe offrire una carmelitana alle sorelle, se non un banchetto spirituale composto da carità amabile e gioiosa? (*MsC* 28 r^o-v^o).

Ecco i punti salienti della configurazione di questa carità amabile e gioiosa che traduce lo spirito carmelitano nella costruzione comunitaria.

1. La mistica della comunione fraterna in comunità. Sapendo che santa Teresa di Gesù Bambino si rivolge sempre a Gesù in modo che la sua cristologia è sempre teofinalizzata, nel «ricambiare l'amore di Dio» di Edith Stein risuona il «renderti [O Gesù] Amore per Amore» (*MsB* 4r^o), che sintetizza l'intera vocazione di Teresa di Lisieux. In altri termini, l'amore in comunità, espresso nell'«approfittare di tutte le cose e farle per amore», traduce il ricambiare l'amore di cui ciascuno sa di essere amato. Quindi la sequenza è: sono amato da Dio e rispondo amando in concreto. Nella costanza di quest'atteggiamento si verifica concretamente lo spirito del Carmelo. È quest'amore responsoriale concreto che si costituisce in centro di unificazione e di interpretazione del vivere il Carmelo.

2. Quando Edith Stein parla di «adempire fedelmente, nel più piccolo dettaglio, i suoi doveri quotidiani; ogni suo piccolo sacrificio, rilevato con uno spirito attento, fino a tutte le minuzie di un orario giornaliero e di un ordinamento di vita», dimostra un'assimilazione vitale della verità fondamentale che Teresa aveva espresso trent'otto anni prima nel *MsA* 68v^o: «le mie mortificazioni consistevano nello spezzare la mia volontà, sempre pronta ad imporsi, nel trattenere una battuta di risposta, nel rendere dei servizietti senza farli valere». Gli anni che separano le due figlie del Carmelo non impediscono che la formazione all'amore comunitario passi dall'una all'altra: dalla carmelitana di 24 anni alla novizia fenomenologa di 44 anni che percepisce la verità universale sottostante e la esprime come uno degli elementi essenziali dell'*ethos* carmelitano. Nello stesso tempo, viene enunciato il significato in cui deve capirsi e coltivare l'ascesi continua anziché saltuaria nella costruzione della comunità.

3. Edith Stein scrive: «[adempire fedelmente] tutti i superamenti che richiede la vita strettamente condivisa con persone diverse, con il sorriso sulle labbra; nel non tralasciare nessuna occasione per servire il prossimo nell'amore». Si può ravvicinare questo testo all'altro in cui Teresa di Lisieux racconta la maniera in cui è arrivata a vincere l'antipatia verso

suor Teresa di sant'Agostino per i suoi sgradevoli modi di fare, le sue parole, il suo carattere (cf. *MsC* 13v^o-14r^o). Teresa racconta vari casi (cf. *MsC* 27v^o-31r^o) e in mezzo alla narrazione indica con chiarezza la sua condotta generale: «In ricreazione, in licenza, devo cercare la compagnia delle sorelle che mi sono meno simpatiche, compiere verso queste anime ferite l'ufficio del buon samaritano. Una parola, un sorriso gentile, spesso bastano per rasserenare un'anima triste» (*MsC* 28r^o). Il sorriso della carità di cui parla Edith Stein corrisponde a quella fantasia della carità che Teresa di Gesù Bambino descrive in questi atteggiamenti spirituali:

- coltivare lo sguardo contemplativo che non si ferma all'esteriorità del prossimo, ma penetra all'interiorità, dove il Signore che la abita non cessa di imprimere la bellezza fondamentale;
- pregare per il prossimo di comunità;
- sublimare i primi movimenti che indurrebbero all'antipatia e perfino al litigio con semplici atti benevolenti di comunicazione, come una parola delicata o un sorriso.

Questi punti condivisibili per la costruzione della comunione fraterna in qualsiasi comunità sono stati sintetizzati da uno studioso di Edith Stein in questa maniera: «[Edith Stein] non osserva semplicemente la materialità delle cose, la loro fatticità, ma pone uno sguardo teologale laddove l'amore ha la prevalenza... Alla scuola di Teresa si sforza, con l'aiuto della grazia, di vivere una "vita pervasa dall'amore di Dio"»¹¹⁷.

Per la pratica della didattica mistagogica il paradigma accennato ci ha dimostrato due atteggiamenti fondamentali:

- La forza mistagogica della narrazione delle esperienze vissute. Teresa di Lisieux racconta semplicemente la propria esperienza senza preoccuparsi di articolare sistematicamente il discorso. Ma la narrazione non esaurisce la comunicazione mistagogica; essa abbraccia tutti i registri di comunicazione che manifestano indizi di una relazione vivificante e appagante, di cui il più evidente è l'arte.
- Lo sguardo fenomenologico che va oltre l'apparenza dei fenomeni manifestati fino ad afferrare la loro verità più profonda. Teresa di Lisieux considera tali atteggiamenti e sacrifici come un vissuto concreto della Parola di Dio e come un'espressione dell'amore a Gesù. Edith Stein vi legge la concentrazione del vissuto del carisma carmelitano e il luogo di espressione dell'amore teologale.

Conclusion

Ogni studio sulla Teologia spirituale deve fare sempre i conti con il quadro generale emerso dalle riflessioni contemporanee sullo statuto epistemologico e i metodi della Teologia spirituale, giacché la sua speci-

¹¹⁷ D.-M. GOLAY, «À l'école de Thérèse "se laisser former par l'amour de Dieu": Bienheureux Edith Stein», in: D. POIROT (dir), *Thérèse carmélite*, Cerf, Paris, 2004, p. 315.

ficità come disciplina teologia sembra ancora in evoluzione.

Durante lunghe decadi del secolo XX, le tematiche trattate della Teologia spirituale hanno presentato tanti elementi della maieutica che conducevano alla vetta della verità sull'intima e profonda relazione della persona umana con le divine persone, analizzata come questione tanto dibattuta nella trattazione della mistica. Ovviamente, da allora ad oggi, gli studi sullo specifico della mistica cristiana, rispetto agli altri tipi di mistica sono stati sempre più approfonditi, cosicché la mistica cristiana è sempre contraddistinta dal carattere interpersonale dell'unione vissuta in virtù dell'indole personale del Dio trinitario che offre la sua unione all'uomo creato a sua immagine. La persona umana perfino nella sua corporeità, quando non s'interpongono elementi d'incompatibilità, è abitata da Dio. Questa realtà sublime s'intende soltanto a partire dall'"avvenimento" originario del Verbo eterno di Dio fatto carne in Gesù di Nazareth per opera dello Spirito Santo. L'azione cristologica e pneumatologica presso la creatura umana nell'esperienza mistica realizza pienamente il "noi" divino-umano che l'uomo può raggiungere nell'ordine della grazia, anche se va colto in modo atematico in ragione dell'asimmetria "Dio-uomo" che caratterizza tale rapporto.

Nello stesso tempo, a livello dell'elaborazione del discorso di Teologia spirituale, il ritorno alle fonti della teologia, l'approfondimento del rapporto tra *fides quae* e *fides qua*, l'attenzione allo slancio dei documenti del Concilio Vaticano II e ai "segni dei tempi", concorrono a far sì che la spiritualità fondamentale caratterizzi sempre più l'esperienza spirituale cristiana come il vissuto di un contenuto teologico strutturante. Con ciò vengono sciolti i dubbi che possono sorgere dal sospetto di riduzione dell'esperienza spirituale ad un soggettivistico sentimento religioso o a un semplice fenomeno empirico, per la cui indagine sarebbero sufficienti le leggi e i criteri delle scienze umane.

I punti fermi acquisiti nella riflessione del secolo XX sono continuamente spiegati e approfonditi in sedi opportune con strumenti filosofici e teologici aggiornati e ciò avviene mettendosi in ascolto dei grandi registri di dialogo con l'umanità che è sempre in ricerca di significati che promuovono e manifestano la sua integralità. L'umanità sfugge dalla riduzione materialistica e immanentistica della realtà. Ogni uomo, credente o non, è uno spirito incarnato. In questa prospettiva, il dialogo, nei suoi vari livelli, è da intendere come una trasversalità del *Logos*, cioè un'interazione tra gli uomini incentrata sulla verità di ciò che considerano relazione fondativa di significati pienamente umani e quindi spirituali e dinamiche fondate su di essa e unificate dalla medesima. Da qui emerge il significato e il senso profondo della comunione, prefigurata nella dimensione sociale dell'uomo, alla quale ogni singolo è chiamato a vivere e a tendere.

Nella presente riflessione non è stata ignorata la consolidata tendenza di trattare questioni di spiritualità oltre la teologia. Perfino gli ambienti dell'ateismo contemporaneo rivendicano il diritto allo studio di spiritualità. Ma il nostro proposito è stato di privilegiare l'ascolto degli

sforzi in corso per precisare sempre di più lo statuto epistemologico della Teologia spirituale come scienza teologica. Tuttavia, scegliendo di mettere in risalto il contributo dei tre Dottori carmelitani circa la spiritualità di comunione fraterna in comunità, non si poteva ignorare che questa spiritualità rappresenta un aspetto di realizzazione della socialità iscritta nella struttura personale dell'uomo, e che nello stesso tempo indica una via di attuazione di una comunione più ampia, più universale, più articolata il cui centro è costituito dalle persone divine, che la fondano, la potenziano e accompagnano l'*homo viator* nel suo itinerario asintotico verso il traguardo della piena comunione. Perciò, la presa in considerazione della nozione di relazione che è caratteristica dell'"antropologia personalista" rappresenta un asse di ampia condivisione di spunti di comunione fraterna in comunità. Nel presente studio di approfondimento è stato scelto il metodo dell'ermeneutica della partecipazione del lettore delle opere classiche all'inferenza del significato. Il metodo formulato grazie all'apporto di noti autori contemporanei è stato messo in opera in una riflessione teologica cui intento era di agganciare strettamente la tematica a ciò che è stato acquisito nel campo della spiritualità fondamentale. Riteniamo che ogni metodo usato nella riflessione della Teologia spirituale, sia essa di indole dinamica che tematica, anche se interdisciplinare e perfino pluridisciplinare, deve essere applicato in senso teologico. In questo orizzonte anche gli apporti pratici servono al consolidamento della crescita di quello zoccolo fondamentale della spiritualità cristiana: il processo relazionale dell'uomo con Dio.

Abstract.- The purpose of this essay is to offer a synthesis of the contribution brought about by the Carmelite Doctors of the Church – along with that of other prominent figures closely related to the teresian-carmelite tradition – to the «spirituality of communion» in religious communities. Out of necessity, the problem of method is examined; in fact the issue remains an untackled challenge in reflections carried out by spiritual theology. Subsequently, the essay focuses on various themes, mainly: communication and understanding of truth through the word; communitarian self-understanding of Christian discipleship; integration of one's project of life; the sense of abiding by solid principles of discernment. The present study offers a approach which demonstrates a secure way to embark on dialogue. Universally acclaimed, dialogue is basically an effort to understand oneself and one's own precincts, since each and every personal existence is substantially relational.

Key words: experience – method – relationship – communion – community.