

Teresianum 45 (1994/1) 195-301

**LA PREMIERE RENCONTRE
DE LA
COMMISSION INTERNATIONALE CARMELITAINNE
DE THEOLOGIE**

La Commission Internationale Carmélitaine de Théologie (cette appellation remplace désormais le nom initial de la "Commission Carmélitaine Internationale de Réflexion Théologico-Spirituelle"), créée par le Définitoire en 1992, a tenu sa première rencontre du 25 au 27 septembre 1993, à la Maison générale. Deux questions étaient à l'ordre du jour: *Le Carmel et la pensée théologique contemporaine* et les *Statuts de la Commission*.

1. Déroulement

Le P. Général invita la Commission à "affronter le défi de communiquer à l'homme et à la femme d'aujourd'hui, dans les divers contextes socio-culturels, la richesse de l'expérience et de la réflexion de notre tradition spirituelle".

Le P. Jean Sleiman, Définiteur responsable de la Culture et Président de la Commission, rappela la mission confiée par l'Ordre à la Commission: dialoguer avec les cultures où s'incarne notre charisme.

La rencontre durait seulement trois jours. Le sujet proposé était très général: *Le Carmel et la pensée théologique contemporaine*. Chacun l'a traité librement selon des perspectives différentes, les uns davantage sous la forme d'informations, d'autres sous la forme d'une réflexion plus théologique. Chacun disposait de 30 minutes pour son exposé.

Il n'a donc pas été possible d'approfondir un thème théologique particulier. Cette rencontre inaugurale a surtout permis de se connaître mutuellement, de dresser un panorama de la pratique de la théologie dans les diverses régions de l'Ordre et de discuter la nature, la méthodologie et les statuts de la Commission.

2. Un panorama rapide

Il y a eu une stimulante diversité dans les rapports des membres grâce à la diversité des contextes culturels et aux diverses manières de traiter le sujet proposé. Nous avons sélectionné un certain nombre des conférences, dont nous croyons qu'elles peuvent intéresser et stimuler la réflexion de l'Ordre.

Si les Carmes ont contribué de manière significative aux domaines de la spiritualité et de l'histoire, la présence de l'Ordre dans le domaine strictement théologique est très réduite. Peu de Frères sont intéressés par le travail théologique et lui préfèrent des matières qui leur semblent plus immédiatement en rapport avec leur travail personnel et pastoral. L'aggiornamento juridique et

pastoral de l'Ordre n'est pas allé de pair avec le renouvellement de sa théologie.

Les membres ont aussi insisté sur l'importance de l'enracinement de la réflexion théologique dans les divers contextes culturels. La Commission devra donc chercher à favoriser dans les circonscriptions la naissance et le développement de théologies qui se nourrissent à la source du Carmel, tout en étant ouvertes aux questions, aux méthodes et aux courants de pensée de notre temps.

Au fur et à mesure des discussions il est apparu à tous que l'expérience est un trait particulier et propre de la théologie de l'Ordre: la réflexion intellectuelle doit s'enraciner et se déployer dans l'expérience même de la foi et de la vie chrétienne, en particulier de la prière, et doit l'éclairer. Cette dimension d'expérience - personnelle et communautaire - ne doit cependant pas détourner le travail théologique de la rigueur intellectuelle requise.

Ce retour à une théologie qui soit une expérience renouvelée du charisme du Carmel, suppose la dimension communautaire du travail théologique, dont la Commission désire être une expression et un exemple.

3. Les conférences que nous publions

Pour le P. Ciro Garcia, en Espagne, la relation entre le Carmel et la pensée théologique embrasse un large domaine d'activités: enseignements universitaires, institut de spiritualité à distance, revues, maisons d'édition, maisons de retraites, groupes thérésiens d'oraison (GOT).

L'activité théologico-spirituelle du Carmel en Espagne s'est améliorée en qualité et en quantité. Cependant notre spiritualité a besoin d'un nouvel élan théologique et pastoral pour toucher d'autres milieux sociaux que ceux habituels (milieux ecclésiaux...), dialoguer avec les idéologies séculières et être présente aux pauvres et aux marginaux.

Le P. Wieslaw Kiwior expose la situation théologique en Pologne. La théologie polonaise, marquée de manière prépondérante par la tradition théologique occidentale, latine, romaine, est caractérisée par un lien étroit avec la foi, le "sensus fidei" du peuple polonais. Il s'agit donc d'une théologie concrète, unie à la pastorale, au service des problèmes et des difficultés du pays; une théologie, souvent de caractère marial, qui sert de pont entre le christianisme occidental et oriental. Les thèmes spécifiques actuellement développés sont: la dignité de l'homme, le théologie de la nation, la théologie de la culture, la théologie du travail. Le Carmel peut contribuer à la recherche théologique plus particulièrement dans le domaine de la spiritualité: influence notable de carmes et carmélites, dialogue avec la tradition chrétienne orientale, publication d'une revue de spiritualité (Quaderni carmelitani - Varsovie), fondation d'instituts de spiritualité (Poznan et Cracovie), maison d'édition de Cracovie, recherches historiques.

En Allemagne, nous dit le P. Reinhard Körner, après le temps des géants (Bultmann, Rahner, Balthasar), au-delà des clivages actuels entre un dogmatisme fondamentaliste et un syncrétisme libéral, une réelle vitalité de la recherche théologique, centrée sur les problèmes centraux de la foi chrétienne lance au Carmel un double défi. Participer aux débats théologiques en poursuivant la recherche et le questionnement selon l'esprit des Saints du Carmel. La question historique sur Jésus de Nazareth (ouvrages récents de Gnilka, Schnakenburg), peut renouveler l'invitation de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix à "fixer les yeux sur Jésus". Le problème de la compréhension des Ecritures et de l'interprétation biblique invite à revivifier l'appel de la Règle à la méditation de la Parole de Dieu. La théologie dogmatique se renouvelle en étant plus attentive à la dimension priante de la vie de foi. Mais la tradition spirituelle du Carmel, à de rares exceptions près (Balthasar, Sudbrack), est peu présente dans le cercle des théologiens, alors que les problèmes de l'orthopraxie, de l'anthropologie et de la phénoménologie invitent à introduire dans la réflexion théologique des facteurs qui n'ont pas reçu encore assez d'attention.

Le P. Fritz Tillmans souligne qu'en Hollande, pays majoritairement protestant, la tradition carmélitaine, connue et estimée grâce aussi à la présence de l'Ordre des Carmes chaussés, est étroitement liée à la culture nationale. Après une période de contestation contre une tradition d'observance, la redécouverte d'une mystique libératrice permet au Carmel de participer au dialogue avec les sciences humaines sur le bonheur de l'homme comme "sujet", l'aventure du désir et de sa transformation, où la spiritualité carmélitaine, accentuant la dimension historique à travers la symbolique du "voyage", peut croiser les théologies de la libération et la théologie narrative. Le Carmel peut contribuer au processus d'individualisation et de solidarité dans la société, lutter contre une image totalitaire de Dieu, maintenir unies mystique et politique, dialoguer avec le judaïsme et l'Islam, ainsi qu'avec les autres cultures et les religions non-chrétiennes.

Le P. François-Marie Léthel présente sa propre recherche sur la théologie des saints et la situe dans une plus large convergence ecclésiale. Dans la perspective de Vatican II qui a privilégié le point de vue de la sainteté, il décrit le "Prisme" de la théologie des Saints selon trois grandes catégories, les Pères de l'Eglise, les Docteurs médiévaux et les Mystiques, les quatre formes de cette théologie (Mystique, pratique, symbolique et spéculative) dont le contenu principal est le Mystère de Jésus (le christocentrisme). Puis il présente sa recherche dans le contexte de l'espace culturel francophone, en soulignant la place privilégiée des mystiques dans le récent Catéchisme de l'Eglise catholique, celle des Pères de l'Eglise et des Docteurs médiévaux dans le renouveau actuel de la théologie, et l'impact de la double spiritualité du Carmel et de l'Ecole Française, dont Thérèse de Lisieux et Louis-Marie

Grignion de Montfort sont les chantres les plus illustres et les plus actuels.

Le P. Saverio Cannistrà considère que la crise de la théologie scientifique invite à repenser la nature et la fonction de la théologie, invitée à retrouver son *Sitz im Leben* dans l'expérience de foi vécue communautairement. Retourner au centre signifie pour le Carmel faire une expérience renouvelée du charisme dans sa dimension contemplative et communautaire, à l'écoute de la Parole de Dieu au sein d'une communauté de vie et de foi.

Aux U.S.A., note le P. Steven Payne, les Carmes contribuent à la réflexion théologique principalement par les publications (*Spiritual Life, Carmelite Digest*), les conférences et les publications de l'*Institute of Carmelite Studies*, les séminaires annuels du *Carmelite Forum* regroupant religieux, moniales et laïcs des deux Ordres carmélitains, alors que les cinq Provinces OCD et O.Carm. des Etats-Unis et du Canada viennent de fonder ensemble le *North American Carmelite Institute* pour promouvoir la présence d'une voix carmélitaine dans la théologie américaine. Le P. Steven Payne regrette que la tradition doctrinale du Carmel sert trop souvent uniquement à confirmer des thèses déjà établies sur d'autres sources et souhaite développer un style proprement carmélitain de faire la théologie.

Le P. Justin Panakal fait le point sur la réflexion théologique en Inde, centrée sur les principes anthropologique, christologique et ecclésiologique de la valeur salvifique des religions non chrétiennes. Le Carmel peut jouer un rôle essentiel dans l'Inde pluri-religieuse en proposant un chemin de contemplation dans l'imitation du Christ dans un esprit de tolérance et dans la priorité accordée aux plus pauvres.

Le P. Bruno Secondin et le Fr. Egidio Palumbo, de l'Ordre des Carmes (O.Carm.) dresse un panorama du travail de leur famille religieuse dans le domaine culturel et intellectuel et proposent des orientations pour une nouvelle herméneutique de la tradition carmélitaine.

4. *Résumé d'autres interventions*

Le P. Patrizio Sciadini (Sao Paulo - Brésil) souligne la présence constante de la spiritualité carmélitaine en Amérique latine, en particulier sous la forme dévotionnelle du scapulaire. Dans le contexte de la théologie de la libération, lutte et contemplation à travers la "nuit obscure" que traverse le continent constituent un moment privilégié pour la relecture de Jean de la Croix au service d'un peuple en quête d'un nouveau style de vie évangélique. Le Carmel y acquiert peu à peu audience à travers les centres de diffusion de la spiritualité carmélitaine: CEVHAC au Mexique,

Institut de spiritualité de Bogota (Colombie), Centre thérésien de spiritualité de Sao Roque (Brésil), les autres maisons de spiritualité et de retraite, et le réseau serré et vivant d'une cinquantaine de monastères de Carmélites, sans oublier la présence des congrégations carmélitaines missionnaires. Un défi important, rappelé par le Document final de Saint-Domingue, est celui d'une spiritualité attentive aux plus pauvres et partageant avec eux l'expérience contemplative.

Le P. Angel Santesteban, missionnaire depuis 23 ans au Malawi, souligne l'insuffisance, pour ne pas dire l'inexistence de la réflexion théologique dans ce pays, l'unique université du pays venant à peine d'ouvrir une section théologique encore balbutiante. Si la vie religieuse féminine est florissante, le vie religieuse masculine commence seulement à poindre. Le christianisme africain est généralement jeune et plein de vitalité, mais magie et religion sont étroitement unies. La foi évangélique est un trésor caché découvert seulement par un petit nombre. Le Carmel pourrait jouer le jeu de la religiosité africaine à travers une pastorale immédiatement efficace et visible d'associations, de dévotions (scapulaires etc...). Mais ce serait un choix pastoral peu libérateur et évangélisateur. Les Carmes du Malawi ont fait un choix différent: le service de l'évangélisation à travers une maison de prière et de retraite, qui offre écoute, prière et évangile.

Pour le P. Augustin Okumura, la société japonaise est caractérisée par quatre problèmes qu'on trouve également en occident mais que la mentalité japonaise perçoit d'une manière très différente d'un Européen. 1) La diversité et la surimpression de diverses strates culturelles: la culture de l'ancien Japon; les cultures orientales du bouddhisme venu de l'Inde et du confucianisme venu de Chine il y a environ 1400 ans; l'influence actuelle de la culture européenne depuis environ 120 ans. 2) La société de consommation met au défi les coutumes et les moeurs anciennes. 3) La sécularisation du christianisme lui fait perdre son intérêt et son attrait pour l'âme japonaise très attachée au sacré. 4) L'urbanisation et le rythme de vie ne laissent place ni au silence ni à la tranquillité. Le Japon est par ailleurs une "exposition internationale des religions". Affirmer dans un tel contexte que le Christ est l'unique incarnation de Dieu est irrecevable. L'Eglise catholique ne représente que 0,3% de la population (1% de chrétiens). Les Carmélites ont su donner un visage japonais à la vie contemplative monastique. Si les japonais ont admirablement assimilé les biens de la civilisation occidentale que sont la science et la technique, l'heure est venue de promouvoir l'échange des biens spirituels. L'apport du Carmel est sur ce plan d'une importance capitale. C'est le défi que les Carmes ont à relever au Japon pour y transmettre un témoignage concret de vie de prière carmélitaine.

En Australie, le P. Ross Collings souligne le nombre croissant d'étudiants laïcs, ayant acquis une compétence dans d'autres do-

maines, ce qui introduit de nouveaux paramètres de l'expérience et des questions existentielles dans la recherche théologique, marquée traditionnellement par une dimension œcuménique et la collaboration entre les facultés de théologie et les autres universités. La question la plus cruciale touche au cœur de la foi et de la théologie: le scandale de l'unicité eschatologique du salut en Jésus-Christ, dans une société multiculturelle où coexistent de multiples traditions religieuses, créant un certain relativisme et une défiance à l'égard des doctrines. "Le christianisme est vrai pour nous, comme le bouddhisme, l'Islam etc pour eux". Le Carmel peut contribuer à surmonter la dissociation entre doctrine et expérience et à rendre aux chrétiens la richesse de la tradition comme sagesse de vie (*fides quaerens intellectum*).

Le P. Jesús Castellano Cervera présente un travail sur "Le Carmel dans la théologie et la pastorale contemporaine". Il l'a publié dans la revue *RIVISTA DI VITA SPIRITUALE*, Luglio-Ottobre 1993, pp. 587-612.

Les Saints du Carmel conjoignent théologie et spiritualité, théologie narrative et témoignage du Dieu vivant. Si leur théologie est sapientiale et expérientielle, leur spiritualité et leur mystique sont théologiques et dogmatiques. Ils proposent à la théologie et à la pastorale de l'Église le défi de remettre la prière au cœur de la vie croyante, pour relier foi et vie, révélation et accueil de la révélation. En témoignent entre autres les citations nombreuses dans le Catéchisme de l'Eglise catholique.

Les mystiques sont les témoins pour l'Église de l'absolu de Dieu contre tout raidissement institutionnel, et pour le monde de l'intime conjonction entre le mystère de Dieu et le mystère de l'homme.

A l'heure de la nouvelle évangélisation le Carmel propose à l'Église la "pastorale de la spiritualité" par l'éducation fondamentale des chemins de l'amitié de Dieu: évangéliser à partir de la prière. Le chemin de la vie spirituelle s'exprimera dans une foi vivante et adulte à travers les nuits obscures de notre temps et grâce au discernement spirituel, dont les Saints du Carmel sont des maîtres. Le vie mystique culminera alors dans le service des frères, l'apostolat comme participation à la charité de Dieu pour le salut du monde.

Le P. Rodolfo Girardello présente d'abord la situation actuelle du Carmel en Italie, puis propose des pistes carmélitaines de théologie en Italie.

En ecclésiologie, le Carmel participe à l'effort d'incarnation de l'Église "en marche dans le temps" à travers un réalisme qui embrasse la doctrine et la praxis. Le Carmel italien est invité à récupérer des textes nés dans la Congrégation d'Italie des première et seconde générations: Jean de Jésus Marie, Thomas de Jésus, Dominique de la Trinité, Laurent de Ste Thérèse, Alexandre de S. François, Baldassarre de S. Catherine etc..., entenant compte du goût retrouvé pour l'hagiographie (Cf. "Ritratti di Santi" du P.A.

Siccari). Il faudrait également approfondir la réflexion sur la note typique de la Congrégation d'Italie, l'idéal missionnaire.

Dans un contexte religieux où 90% des personnes disent croire en Dieu, mais dont seulement 20-25% de pratiquants, la mission du Carmel est de retrouver le Dieu Père de miséricorde et de sentir le drame de l'éloignement de Dieu. L'expérience des mouvements ecclésiaux témoigne d'une demande croissante d'accompagnement spirituel et de discernement théologique.

Au Carmel revient en particulier d'éduquer à la théologie de la beauté, en utilisant aussi les moyens de communication actuels. La théologie de la beauté, en utilisant aussi les moyens de communication actuels. La théologie esthétique, au service d'une anthropologie théologique, peut éclairer aussi la théologie du développement et de la libération.

Le P. Nicholas Madden a présenté les résultats d'un questionnaire qu'il a adressé aux écoles de théologies d'Irlande et d'Angleterre, aux éditeurs de revues spécialisées, ainsi qu'à diverses associations de théologiens. L'enquête proposait trois questions: 1) Les priorités dans la recherche théologique? 2) Dans quelle mesure les auteurs du Carmel sont-ils pris en compte dans votre travail? 3) Y a-t-il un travail de recherche ou ouvrage sur l'une ou l'autre figure du Carmel?

Dans l'impossibilité de résumer les résultats de l'enquête, soulignons simplement l'effort, en Irlande surtout, d'une prise en compte des changements ecclésiaux et d'une contextualisation de la théologie et de la spiritualité "celtique".

5. Prochaine rencontre

La Commission Théologique se réunira une fois par an. Elle souhaite que son travail puisse porter fruit dans d'autres secteurs de l'activité de l'Ordre, en particulier dans l'enseignement pastoral et la prédication. Ce travail pourrait aussi être fructueux pour la formation initiale et permanente, aussi bien des Frères que des Soeurs Carmélites. Elle devra encore réfléchir sur les moyens qui permettront d'atteindre un tel objectif.

La prochaine rencontre a été fixée du 1 au 8 septembre 1994, à la Maison de retraite de Birkenwerder (Berlin) en Allemagne. Elle aura pour thème.

"In obsequio Jesu Christi vivere". Les christologies contemporaines et la sequela Christi dans le Carmel.

Secrétariat Général De Cultura Ordinis

RIUNIONE DELLA COMMISSIONE CARMELITANA INTERNAZIONALE DI RIFLESSIONE TEOLOGICO-SPIRITUALE

P. CAMILO MACCISE OCD

Cari fratelli,

tra le raccomandazioni fatte al Definitorio dal nostro Capitolo Generale del 1991 c'era quella di "creare una Commissione Internazionale Teologica dell'Ordine, che sia vivace e attenta al mondo d'oggi, sapendo coniugare la nostra spiritualità con il pensiero moderno e con le iniziative contemporanee" [*Messaggio del Capitolo OCD, 1991*].

Il Definitorio ha cercato, fin dall'inizio del sessennio, di mettere in pratica questa raccomandazione. E trascorso più di un anno da quando il Definitorio ha scelto voi per fare parte di questa Commissione Teologica Internazionale. Diverse difficoltà hanno ritardato la realizzazione del vostro primo incontro. Finalmente oggi è una realtà.

Come sapete, due sono gli **obiettivi** di questo Incontro:

1. Ascoltare le relazioni sul tema proposto: "*Il pensiero teologico contemporaneo e il Carmelo*".
2. Elaborare gli Statuti della Commissione.

Già il Concilio Vaticano II invitava i teologi a ricercare "nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica, modi sempre più adatti di comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca, perché altro è il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono enunziate" [GS 62].

Applicando queste parole del Concilio alla nostra tradizione teologico-spirituale, potremmo dire che abbiamo bisogno, come Carmelitani, di affrontare la sfida di comunicare all'uomo e alla donna di oggi, nei diversi contesti socio-culturali, la ricchezza dell'esperienza e della riflessione della nostra tradizione spirituale.

Per raggiungere ciò è indispensabile unire la conoscenza del mondo attuale e della Chiesa con la vita e la dottrina dei nostri santi e scrittori spirituali, attraverso una prospettiva e rilettura adeguate. Più che maestri, infatti, essi sono testimoni di Dio nella storia e ciò li rende sempre attuali e prossimi. Ciascuno di loro, nel suo spazio, limitato e condizionato, come quello di tutte le epoche, ha scoperto la presenza e l'azione di Dio che cerca l'incontro dell'essere umano e lo invita a una comunione attraverso la notte

purificatrice e trasformatrice. Sotto la forma di un linguaggio, d'una teologia e di alcuni orientamenti della cultura del tempo, è nascosta la perenne novità dell'incontro di Dio con l'umanità e la ricchezza evangelica che non perde mai attualità.

L'Ordine aspetta da voi il servizio fondamentale di una rilettura e attualizzazione della nostra tradizione spirituale, in dialogo con la cultura moderna e con i segni dei tempi. Il vostro lavoro e la vostra responsabilità si orientino ad affrontare le sfide di una pastorale nuova, d'una teologia pluriforme e di una spiritualità rinnovata, alla luce della rivelazione e della spiritualità carmelitana.

Voglio ringraziare il P. Jean Sleiman, Definitore Generale responsabile del Segretariato per la cultura, il P. Filippo Hugelé, Segretario dello stesso, voi - che avete accettato l'invito a far parte di questa Commissione - e tutti coloro che hanno collaborato perché questo Incontro sia già realtà.

Che la Santa Madre, amica dello studio, e San Giovanni della Croce, maestro di fede, vi aiutino nel vostro lavoro. Che questo Incontro dia i frutti che tutti attendiamo.

Che il Signore vi conceda la sua Sapienza "perché vi assista e vi affianchi nella vostra fatica e sappiate ciò che Gli è gradito" [*Sap* 9,10].

Roma, 25 settembre 1993.

“EL CARMELO (ESPAÑOL) Y EL PENSAMIENTO TEOLOGICO CONTEMPORÁNEO”

CIRO GARCÍA

En el desarrollo del tema voy a partir de los datos estadísticos sobre la actividad teológico-espiritual del Carmelo en España, para confrontarlos con el pensamiento teológico contemporáneo, tratando de señalar algunos criterios y cauces operativos para la elaboración de un proyecto teológico-espiritual carmelitano, que responda a las instancias teológicas y eclesiales del momento actual.

1. DATOS ESTADISTICOS.

La relación entre el Carmelo y el pensamiento teológico contemporáneo en España comprende un amplio abanico de actividades, que enumero a continuación.

1) *Profesorado de las Facultades de Teología:*

El Carmelo español tiene una presencia significativa en varias Facultades de Teología de España: Salamanca (6), Comillas-Madrid (2), Burgos (7), Valencia (1), Barcelona (1), Granada (1).

La mayoría de los profesores explica temas de espiritualidad; y más específicamente, de espiritualidad carmelitana. Su dedicación en general no es a tiempo completo.

2) *Cátedra de Santa Teresa y San Juan de la Cruz:*

Creada en 1982 por la Conferencia Española de Provinciales en la Universidad Pontificia de Salamanca, imparte anualmente un cursillo intensivo de espiritualidad carmelitana y dos lecciones magistrales para el Claustro de profesores.

3) *Instituto de Espiritualidad a Distancia:*

Es también de carácter interprovincial. Tiene 12 carpetas y alrededor de 700 alumnos.

4) *Revistas:*

“Monte Carmelo” (Prov. de Burgos, 1900), “Revista de Espiritualidad” (Prov. de Castilla, 1941), “Estudios Josefinos” (Prov. de

Castilla, 1947), "San Juan de la Cruz" (Prov. de Andalucía, 1988), "La Obra Máxima" (Prov. de Navarra, 1921), "Miriam" (Prov. de Andalucía, 1949), "Lluvia de Rosas" (Prov. de Cataluña, 1923), "Teresa de Jesús" (Prov. de Castilla, 1981), "Orar" (Prov. de Burgos, 1981), "Acompañar" (Prov. de Burgos, 1992).

Las cuatro primeras son revistas científicas, las seis restantes son de divulgación. Aunque son revistas bastante bien caracterizadas, en general, su número resulta excesivo, con la consiguiente dispersión de fuerzas. Por eso mismo es difícil encontrar en ellas una línea de pensamiento teológico-espiritual del Carmelo español. Las más representativas en este sentido son "Monte Carmelo" y "Revista de Espiritualidad".

5) Editoriales:

Editorial de Espiritualidad (Prov. de Castilla), Ed. Monte Carmelo (Prov. de Burgos), Ediciones El Carmen (Prov. de Navarra), Ed. del Centro de Espiritualidad de Santa Teresa (Prov. de Aragón-Valencia).

Aparte las ediciones de los maestros carmelitas, hay que destacar en sus catálogos importantes estudios en el campo de la espiritualidad en general y de la carmelitana en particular. Las dos primeras tienen un apretado catálogo de publicaciones, de amplia difusión en el mundo editorial.

6) Casas de Espiritualidad:

Desierto de las Palmas (Castellón), San Juan de la Cruz (Segovia), Larrea (Bilbao), Las Ermitas (Córdoba), Matadepera (Lérida).

Son casas de retiro, de convivencias y de ejercicios espirituales, con una importante afluencia de personas, sobre todo las tres primeras.

La mayoría de estas convivencias son dirigidas por nuestros mismos religiosos.

7) Grupos Teresianos de Oración (GOT):

Como su mismo nombre indica, son grupos de oración que se han creado en la mayoría de nuestras casas, como uno de los frutos de la celebración del IV Centenario de la muerte de Santa Teresa y que responde al movimiento oracional de la Iglesia.

2. VALORACION GLOBAL

La actividad teológico-espiritual del Carmelo en España ha experimentado una mejora cualitativa y cuantitativa en los últimos decenios, con un nivel muy superior al de otras épocas de la historia, teniendo en cuenta tanto las áreas de estudio como el amplio marco de nuestros destinatarios o interlocutores.

1) *Áreas de estudio.*

La actividad reseñada cabe agruparla en cuatro grandes áreas: la teológica, la histórica, la espiritual y la pastoral.

Las áreas más cultivadas, obviamente, son la historia y la espiritualidad carmelitana. Los estudios históricos y doctrinales sobre la misma se reparten por igual, con la tendencia actual a un ligero predominio de estos últimos sobre los primeros.

El cultivo del área teológica es muy inferior. A veces, en determinados temas o en determinada problemática, resulta insuficiente. Nuestra presencia en el campo estrictamente teológico es muy reducida. Este hecho priva a nuestra espiritualidad de la conveniente fundamentación y actualización teológica. Tal vez sea ésta una de las carencias más notables de la espiritualidad carmelitana.

El área de pastoral ha tenido un importante incremento en los últimos años, gracias a las casas de espiritualidad y a los Grupos Teresianos de Oración, apoyados por la revista "Orar". Con todo, hay escasez de pastoralistas o de divulgadores, que hagan de puente entre los especialistas y los grupos pastorales.

Nuestra espiritualidad necesita una actualización teológica y una nueva proyección pastoral.

2) *Destinatarios.*

El primer grupo de destinatarios y el más numeroso está constituido por la amplia familia del Carmelo: Padres y Madres Carmelitas, Carmelo seglar e Institutos de vida apostólica agregados a la Orden.

El segundo grupo, mucho menos numeroso pero tal vez más cualificado, lo forman sacerdotes, religiosos/as, agentes de pastoral.

Hay un tercer grupo, sin duda el más amplio, que no participa de la actividad teológico-espiritual del Carmelo, pero que lee las obras de nuestros grandes maestros espirituales.

En general, son grupos un tanto selectos, que pueden inducirnos a cultivar una espiritualidad "elitista". Por eso pienso que uno de nuestros desafíos es conectar con otros grupos, y más concretamente, con la experiencia religiosa de las ideologías seculares, por exigencias del diálogo cultural, y, por imperativos evangélicos, con la experiencia del mundo de los pobres y los marginados.

El lugar social y eclesial desde que se reflexiona es importante para que al pensamiento teológico-espiritual del Carmelo sea significativo para sus destinatarios o posibles interlocutores.

Asimismo pienso que sería necesario fijar los objetivos prioritarios que debe tener nuestra reflexión en el momento actual y determinar los temas o cuestiones más importantes que esta reflexión debería abordar.

3. APROXIMACION AL PENSAMIENTO TEOLOGICO

La relación entre el Carmelo y el pensamiento teológico contemporáneo es más profunda de lo que parece a primera vista, por la orientación espiritual y experiencial que reviste la teología actual. El Carmelo, por su rica tradición espiritual, está llamado a fecundar el pensamiento teológico más de lo que actualmente lo hace. Sus posibilidades son muchas. Estoy convencido de ello. Estudiar estas posibilidades pienso que es uno de los objetivos de esta comisión teológico-espiritual.

a) Como orientación, quiero destacar una de las tendencias de la teología actual, tal como se desarrolla en un amplio sector español, que más la acercan al pensamiento propio del Carmelo. Hoy se pretende hacer una teología *narrativa y espiritual*, experiencial y adherente a la vida. El pensamiento teológico contemporáneo no se limita a la simple reflexión conceptual, sino que tiende a provocar la experiencia de vida y a cultivarla en el contexto cultural de nuestro mundo.

- La teología *narrativa* tiende a planteamientos más existenciales, más vivenciales y contemplativos, frente a los planteamientos más abstractos y conceptuales de otras formas de hacer teología, como la neoescolástica. Es una tendencia más en consonancia con la historia de salvación cristiana, que también es narrativa y concreta, más inclinada a la experiencia que a la pura definición. La cultura actual, por otra parte, conecta más fácilmente con una fe experiencial y narrativa, en la que la fuerza se pone menos en los argumentos que en una fe narrada como experiencia propia. Esto explica la atracción que el hombre moderno siente por los grandes maestros del Carmelo, Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

- A esta tendencia narrativa y experiencial se añade otra que trata de cultivar la dimensión *espiritual* de la teología. Hoy no se concibe una teología que relegue la espiritualidad a algo puramente secundario. Ni se concibe una espiritualidad al margen de la teología, carente de pensamiento y de contenido teológico. La relación entre teología y espiritualidad ha sido un tema que siempre ha preocupado y que actualmente polariza el interés de los estudios, pues afecta al estatuto del mismo quehacer teológico.

b) La tradición teológico-espiritual del Carmelo ha estado siempre presente en esta problemática. En el período anterior al Concilio su aportación ha sido decisiva desde el punto de vista epistemológico, en la explicación del estatuto propio de la teología espiritual frente a la dogmática y a la moral.

En el periodo posconciliar la preocupación epistemológica cede paso a otra de contenidos teológico-espirituales, en la que la aportación del Carmelo también ha sido importante, gracias a los estudios doctrinales sobre Santa Teresa y San Juan de la Cruz, impulsados por sus respectivos centenarios.

No hay tema teológico o espiritual que no se estudie a la luz de la doctrina de los doctores del Carmelo. Basta recorrer los boletines bibliográficos tanto teresianos como sanjuanistas. Los estudios se extienden a otras figuras, como Isabel de la Trinidad, Edith Stein, P. Palau. Contamos con grandes especialistas.

Esta floración de estudios carmelitanos ha contribuido sin duda a la difusión del mensaje de nuestra espiritualidad. Representa, además, una modesta contribución del pensamiento carmelitano al desarrollo de una teología narrativa, espiritual y experiencial.

Presenta, sin embargo, algunas limitaciones:

- No son estudios que marquen una pauta o una línea de pensamiento má o menos definida en el campo teológico-espiritual.

- Falta con frecuencia el correcto planteamiento teológico de los temas, tal como los estudia hoy la teología.

- La renovación de los estudios carmelitanos no ha sido paralela a la renovación teológica posconciliar.

- Hay estudios, que son simple repetición material de la doctrina de nuestros maestros, ajenos a la sensibilidad teológica actual.

- Son estudios muchas veces desconectados de la vida y de la comunidad religiosa.

Ofrece también muchas posibilidades:

- Es necesaria una nueva hermenéutica o relectura de sus escritos en el contexto teológico y eclesial contemporáneo.

- Habría que "recrear" en cierto sentido la escuela carmelitana de espiritualidad, de tan honda tradición en la vida de la Iglesia y en la historia de la espiritualidad cristiana.

- La tarea no puede ser obra aislada, sino fruto de un proyecto teológico-espiritual, capaz de suscitar el interés general y de aglutinar todos los esfuerzos.

- El proyecto tiene que implicar a la comunidad carmelitana, en la cual se sustenta y a cuyo servicio ha de estar. No es posible un proyecto teológico, ni de vida, si no nace de la base y si no está al servicio de ella.

¿Con qué criterios habría que hacer este proyecto teológico-espiritual?

4. CRITERIOS DE ELABORACION

Partiendo de los postulados de la teología narrativa-espiritual y teniendo en cuenta la naturaleza misma del proyecto, que tiende a dar un impulso a la vida, a la comunidad y a la pastoral, dicho proyecto ha de estar entroncado en la vida espiritual, propia de las comunidades, y al servicio de la pastoral. En otras palabras, ha de reflejar nuestra condición de "comunidades orantes al servicio del Reino".

1) *Dimensión experiencial.*

La acusación más frecuente contra la teología clásica es la de ser abstracta, desgajada de la vida, alejada de la experiencia cristiana y desinteresada de la edificación del Cuerpo de Cristo.

En el período anterior al Concilio, se pretendió dar una solución al problema con la elaboración, junto a la teología clásica, de otra teología, destinada a interpretar el kerygma cristiano como un llamado a la animación de la vida cristiana y comunitaria, teniendo en cuenta las situaciones de la hora presente.

La respuesta de la teología posconciliar no está en el cultivo de dos teologías, sino en el reconocimiento de la profunda vinculación que la única teología tiene con la santidad y la actividad personal y comunitaria del sujeto.

a) La teología, como reflexión sobre la palabra de Dios, está destinada a suscitar y desarrollar la vida (Jn 20, 31). Como actividad de la fe, está llamada a profundizar en la fe. Como contemplación metódica sobre los misterios (*fides quae*), está orientada a la asimilación afectiva y práctica de los mismos (*fides qua*).

“Ser cristiano” no consiste sólo en la novedad real y óptica de la nueva criatura, sino en la aceptación del misterio por la fe. Pero para una intensa vida de fe es menester asimismo que la acogida del misterio vaya acompañada de un mínimo grado de experiencia religiosa.

Tal experiencia, aunque es un don de Dios, exige un conjunto de actitudes intelectuales y afectivas, internas y externas, que se han concretado en la clásica trilogía: oración, austeridad de vida y amor oblativo al prójimo.

La teología, pues, va muy unida a la vida espiritual. Y la vida espiritual auténtica se fundamenta en la teología. El hecho histórico de que los grandes movimientos espirituales hayan producido una teología propia, tiene que hacernos pensar. La contemplación se vacía si no se alimenta de pensamientos incluso intelectualmente desarrollados.

El desarrollo de esta perspectiva teológica sintoniza con la tendencia de la espiritualidad actual a una vivencia personalizada de la vida cristiana. Se habla a este propósito de la personalización del cristianismo, como exigencia fundamental de la nueva situación religiosa. En ella han insistido los diagnósticos más autorizados (Newmann, Rahner, Congar, Balthasar...).

La llamada a la personalización de la vida cristiana es, por otra parte, una exigencia de muchos de los aspectos de la nueva cultura, tanto en su componente moderno de exigencia de comprobación, como en su componente postmoderno de paso de la realidad por la experiencia subjetiva.

La realización efectiva de la personalización del cristianismo exige de los cristianos el paso de la fe a la contemplación como forma más inmediata de puesta en acto o de actualización de esa fe. Es el ejercicio efectivo de la dimensión teologal, que pertenece al núcleo de la vida cristiana.

b) La tendencia hacia un cristianismo personalizado, que fluye tanto de las exigencias religiosas como culturales contemporáneas, es un punto de referencia para el cultivo de la espiritualidad carmelitana. Esta se caracteriza precisamente por el cultivo de las relaciones personales y personalizadoras con Dios basada en la vida teologal, por su actitud eminentemente contemplativa y por su orientación a la experiencia religiosa.

¿Como cultivar los rasgos de esta espiritualidad, de manera que hagamos realmente creíble su mensaje para el hombre de nuestros días? Aquí está uno de los desafíos más importantes para nosotros.

Sugiero algunas orientaciones:

- Ante todo es necesario que nuestra espiritualidad sea una realidad vivida personalmente y medio de personalización de nuestra fe cristiana.

- En segundo lugar, necesitamos una extraordinaria lucidez para captar las condiciones de nuestro tiempo y sensibilidad para responder a sus necesidades.

- Urge, igualmente, recuperar para nuestra espiritualidad los perfiles evangélicos con que la viven y presentan nuestros maestros.

- La espiritualidad cristiana de nuestros días no puede contentarse con repetir mecánicamente fórmulas, por otra parte espléndidas, de la espiritualidad de otros tiempos ("Solo Dios basta"). Tendría que recrear su propio estilo y a partir de ahí acuñar sus propias fórmulas teniendo en cuenta la nueva situación cultural y espiritual.

2) Dimensión eclesial.

La personalización que procede del hecho de la vocación singular de Dios a cada uno, lejos de significar la recaída en el individualismo, está exigiendo la dimensión eclesial como constitutiva de la identidad y la espiritualidad cristiana.

a) La misma teología está entroncada en la comunidad eclesial, como ciencia, como actividad de fe y como diakonía:

- Cada vez es más fuerte la persuasión que considera toda ciencia como una investigación que se promueve en el seno de la comunidad e, incluso, por obra de la comunidad. La ciencia no es fruto de la especulación o de la experimentación de un hombre original aislado. El teólogo, aun en su investigación científica, no puede perder el contacto con la comunidad de los que se consagran a cultivar la teología, con los resultados, las opiniones, hipótesis e interrogantes propuestos por otros y debe hacer accesible sus propios resultados, opiniones, hipótesis e interrogantes a otros para que éstos, a su vez, puedan tenerlos en cuenta.

- La teología, como actividad de fe, exige una actitud mucho más comunitaria todavía que la ciencia. El teólogo se sabe unido con todos los otros discípulos del Señor, no sólo en cuanto que estudia teología sino también en cuanto que cree y se reconoce

llamado a ser hijo de Dios; se considera unido no sólo con quienes se dedican a la ciencia, sino también con todos aquellos que acogen la palabra de Dios cuya inteligencia él persigue.

- La teología, como *diakonía*, está al servicio de la comunidad eclesial, para la construcción de la misma, con un sentido profético, distinguiendo lo que en la Iglesia es auténtico de lo que es el resultado de una desviación del proyecto de su fundador.

De esta misma dimensión eclesial participa la espiritualidad cristiana. No se vive el cristianismo aislada o individualmente, sino formando parte de la comunidad de los que creen en Cristo y son animados por el Espíritu Santo.

Instancias actuales de la dimensión eclesial:

La dimensión eclesial es un rasgo constituyente de la identidad cristiana, que ha sido incorporado definitivamente a la conciencia de la mayor parte de los creyentes, a la praxis de la vida cristiana y a la reflexión teológica.

Pero se ha producido un hecho paradójico. Paralelamente a esta asunción de la eclesialidad por parte de la conciencia cristiana, que ha hecho de nuestro siglo el siglo de la Iglesia, en nuestro tiempo se está viviendo probablemente una de las más extendidas y profundas crisis de la aceptación de la Iglesia por parte del conjunto de la sociedad.

b) ¿Ante esta situación, cuál tendría que ser la postura de nuestra espiritualidad, que se caracteriza precisamente por su dimensión esencialmente comunitaria y eclesial?

El Documento sobre la cultura habla de la necesidad de vivir en comunión con la Iglesia universal y la Iglesia local. Hay un hecho, sin embargo, que hace difícil esta comunión: la práctica excisión de la Orden, por la doble legislación de las Madres Carmelitas, sancionada por el Vaticano. ¿No deberíamos reflexionar sobre este hecho doloroso a la luz de los postulados de una "eclesiología de comunión"?

Sólo desde la unidad y para la unidad se puede hacer teología y prestar un servicio espiritual a la comunidad cristiana.

La dimensión eclesial no se reduce a una eclesiología de comunión bajo el aspecto jerárquico, sino que comprende otros aspectos: el diálogo con los movimientos teológicos, espirituales y pastorales de la Iglesia; el servicio eclesial de nuestro carisma que los Pastores nos piden con insistencia; la unidad de toda la familia del Carmelo para que nuestro servicio se haga más concreto, más real y más eficaz.

No podemos olvidar la Iglesia de los pobres, de los marginados, de los oprimidos. Ellos nos evangelizan, en la medida en que nos llaman a revisar nuestro estilo de vida y nuestros planteamientos doctrinales.

3) *Dimensión evangelizadora.*

La realización de la dimensión eclesial entraña la misión, como una de sus dimensiones constitutivas. También este rasgo

ha sido definitivamente incorporado por la actual conciencia cristiana, con nuevos acentos urgidos por la nueva evangelización.

¿Pero cómo entender y realizar en la práctica esa misión en las circunstancias actuales? ¿Como evangelizar con y desde nuestra espiritualidad?

Teniendo en cuenta que partimos de un proyecto teológico, conviene recordar el principio de que ni la teología puede desarrollarse fructuosamente sin contacto con la misión pastoral, ni la misión pastoral puede prescindir de la teología. La mejor relación entre teología y pastoral nos la da la "Pastores dabo vobis".

Asentado este principio, apuntamos algunas pautas de actuación:

- La recuperación de la misión evangelizadora pasa por la constitución de fraternidades y por la personalización efectiva de la experiencia cristiana, de la vida teologal, de sus miembros.

- Se da, además, una conexión necesaria entre estas dos condiciones: personalización de la fe y constitución de fraternidades cristianas, a que nos hemos referido anteriormente; asimismo, entre estas dos condiciones y la misión.

- Los destinatarios de nuestra misión, marcada por una profunda experiencia de Dios y de fraternidad, serían principalmente los agentes de la acción evangelizadora en la Iglesia, cuya actividad ha de estar animada por esa misma experiencia para que sea realmente misionera.

- Pero en una cultura de la increencia no podemos olvidar a la masa de indiferentes de nuestras sociedades avanzadas. Teniendo en cuenta que la pastoral de evangelización choca hoy con la barrera del ateísmo, que no admite otros argumentos que el de la experiencia, es necesario hacer una teología y una pastoral de la experiencia. Los Maestros del Carmelo son en este terreno nuestros mejores guías.

- En este contexto, el proyecto de evangelización requiere todo un proceso, que comporta, a tenor del Decreto conciliar AG, presencia en el mundo, colaboración y diálogo con los problemas humanos, testimonio de vida cristiana y de experiencia religiosa, proclamación y anuncio de Jesucristo y de su Evangelio.

- Estos pasos no deben entenderse como etapas separables, sino como aspectos o dimensiones de un proceso unitario.

- La presencia testimonial y la experiencia religiosa son la raíz del anuncio del evangelio, que permite que éste sea escuchado y acogido.

- La experiencia es la dimensión más honda de la espiritualidad del Carmelo y por eso tiene un valor paradigmático para la evangelización de nuestra Orden, que considera a nuestros grandes maestros como los grandes interlocutores.

- La comprensión, credibilidad y significatividad de su experiencia es uno de los desafíos de nuestra tarea evangelizadora.

5. CAUCES OPERATIVOS

1) Retomar el Documento "De cultura ordinis" (1986). La iniciativa fue buena, pero no ha tenido continuidad y ha puesto de manifiesto la falta de respuesta de la base a la necesidad de elevar el nivel cultural de la Orden. Si no se busca la manera de elevar este nivel cultural, todas las demás iniciativas culturales caerán en el vacío.

2) Creación de una Comisión Teológica Internacional de reflexión, con el objetivo prioritario de promover la cultura en la Orden.

3) Creación de una Revista Internacional de "Teología y Espiritualidad", encargada de mantener el diálogo de nuestra espiritualidad con la cultura y el pensamiento teológico contemporáneo. O bien, una colección sobre temas actuales de espiritualidad, traducida a las principales lenguas.

4) Preparación por un equipo de especialistas de la Orden de una Teología espiritual sistemática en dos volúmenes, con vistas a elaborar posteriormente una síntesis en un solo volumen como libro de texto para los Centros de estudios eclesíásticos, traducido a las principales lenguas.

5) Planificación de nuestras publicaciones a nivel nacional, coordinando los esfuerzos, para evitar la dispersión de iniciativas y dar cierta unidad al pensamiento teológico-espiritual del Carmelo.

6) Creación de un Instituto Superior de Espiritualidad Carmelitana, de carácter interprovincial en España, que permita la especialización en la misma al alumnado de otras Facultades o de otros Centros de estudio.

7) Encuentros trienales por zonas de toda la familia del Carmelo, para coordinar los diversos ámbitos de nuestra actividad (teológica, espiritual, pastoral) y responder más eficazmente a la demanda eclesial.

IL CARMELO NEL PENSIERO TEOLOGICO CONTEMPORANEO IN POLONIA

P. WIESLAW KIWIOR, OCD

Nell'ambito del tema *Il Carmelo nel pensiero teologico contemporaneo* mi spetta il compito di far riferimento alla situazione in Polonia. E perché la mia relazione sia chiara cercherò di svolgerla intorno ai seguenti punti: uno sguardo storico, l'identità della teologia in Polonia, lo stato attuale della ricerca in alcune discipline teologiche, i compiti attuali della ricerca teologica, i compiti del Carmelo nella ricerca teologica contemporanea e le possibilità di una risposta.

1. *Uno sguardo storico*

La teologia in Polonia, come pure la cultura polacca, porta l'impronta romana, latina, occidentale. Il suo sviluppo e la sua storia dipendevano, tra l'altro, oltre che dall'anima polacca, anche dalle condizioni socio-politiche. La riflessione sul pensiero teologico contemporaneo in Polonia deve perciò tener conto di questi fattori.

Il tempo della spartizione della Polonia e la seconda guerra mondiale crearono delle condizioni molto difficili per lo sviluppo della teologia. Difatti, dopo la spartizione del territorio polacco gli stati occupanti chiudevano le scuole teologiche, liquidavano i monasteri, rendevano difficile lo sviluppo della scienza teologica. Il riacquisto dell'indipendenza nel 1918 aprì nuove possibilità. Si cercò allora di recuperare i ritardi del tempo precedente: in modo particolare si svilupparono le facoltà teologiche di Cracovia, Leopoli, Vilna, Varsavia e Lublino; apparvero nuove riviste teologiche; cominciò a formarsi l'organico scientifico; iniziarono ad apparire buone dissertazioni teologiche¹.

La seconda guerra mondiale ha interrotto la ripresa della teologia. Cominciò allora un altro periodo molto difficile: diminuì notevolmente l'organico scientifico; le facoltà teologiche di Leopoli e di Vilna si trovarono fuori dei confini polacchi; l'attività delle altre facoltà teologiche fu notevolmente limitata; la produzione edi-

¹ Cf E. OZOROWSKI, *Uwagi o polskiej teologii*, w: *Szkice o teologii polskiej*, red. S.C. NAPIORKOWSKI, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988, 117-118.

toriale era minima a causa della censura e delle limitazioni da parte dello Stato; la chiusura delle frontiere comportò la mancanza dei contatti con i centri teologici fuori di Polonia e quindi anche un notevole isolamento del pensiero e delle idee; la ricerca teologica aveva piuttosto il carattere apologetico-difensivo a causa della pressione delle dottrine politiche².

Sembra che attualmente la teologia in Polonia trovi buone condizioni per il suo sviluppo: i suoi centri più importanti si trovano a Lublino, Varsavia e Cracovia; sono sorte delle nuove facoltà teologiche (Wroclaw, Katowice, Poznan, Gdansk); è aumentato il numero delle riviste teologiche; c'è un numero sufficiente di teologi e di centri di teologia che possono dedicarsi alla ricerca teologica e alla diffusione del pensiero teologico.

2. *L'identità della teologia in Polonia*

La teologia in Polonia voleva e vuole trasmettere la scienza rivelata la quale, grazie al lavoro scientifico, diventa il pane quotidiano del Popolo di Dio. Essa prende in considerazione l'uomo concreto, posto nel suo contesto socioculturale, assieme ai suoi problemi e alle sue domande, e vuole offrirgli l'aiuto. Legata alla vita concreta, ha il carattere pastorale. Difatti, la maggioranza dei teologi in Polonia è sovraccaricata dal lavoro nel servizio della Chiesa; spesso lavorano in diversi luoghi e si dedicano al lavoro pastorale stabile³.

La specificità della teologia in Polonia consiste forse nel forte legame della stessa teologia con la fede del popolo. Essa nasce, in un modo specifico, dal "sensus fidei" del popolo. Per questo nella teologia ci sono molti elementi "popolari". Il legame tra la teologia e il "sensus fidei" influisce moltissimo sulla formazione della coscienza, della cultura e della religione. Bisogna però notare che a sua volta la formazione del "sensus fidei" del popolo da parte della teologia non è sufficiente⁴.

Il pensiero teologico in Polonia, come del resto il pensiero polacco in genere, non è orientato verso la scienza in se stessa, ma piuttosto verso la creazione delle nuove norme che permettono di valutare e di comportarsi adeguatamente in nuove situazioni storiche⁵. Difatti, il pensiero polacco dà alla religione, alla moralità e al contenuto evangelico il valore superiore e vede la scienza dal punto di vista pratico⁶.

² Cf *ibid.*, 118; S. WYSZYŃSKI, *Teologia w Polsce*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 90.

³ Cf E. OZOROWSKI, *Uwagi o polskiej teologii*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 119.

⁴ Cf J. TYRWA, *W poszukiwaniu tożsamości teologii polskiej*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 132-133.

⁵ Cf *ibid.*, 135-140.

⁶ Cf *ibid.*, 135.

I temi specifici della teologia in Polonia sono: la dignità dell'uomo, la teologia della nazione, la teologia della cultura, la teologia del lavoro⁷.

Volendo indicare le principali caratteristiche della teologia in Polonia occorre dire che:

1. *tra le caratteristiche positive ci sono:*

* lo sviluppo vivo della teologia concreta, kerigmatica, ossia della riflessione teologica unita strettamente alla pastorale e a tutta la vita spirituale della società;

* l'esprimersi della teologia non soltanto nella letteratura ecclesiale ma anche in quella laica;

* l'interessamento della teologia ai difficili problemi della nazione e al suo sviluppo;

* il ruolo di ponte tra il cristianesimo occidentale e quello orientale;

* il carattere mariano della teologia e della spiritualità⁸.

2. *tra le caratteristiche negative vi sono invece:*

* la mancanza di una particolare teologia accademica (non c'è infatti una continuità della tradizione scientifica e delle scuole teologiche);

* l'isolamento del pensiero teologico dagli altri paesi oppure una ricezione unilaterale delle diverse correnti di quella teologia⁹.

3. *Lo stato attuale della ricerca in alcune discipline teologiche*

Come si presenta attualmente la situazione nel campo della ricerca teologica in Polonia? Ecco alcune discipline teologiche:

- *le scienze bibliche:* in questo campo si è fatto molto ma tanti lavori hanno il carattere piuttosto enciclopedico. I biblisti di solito non presentano lo stato attuale della ricerca in una determinata questione e per questo non si sa se ciò che viene presentato è nuovo o vecchio¹⁰. Non ci mancano biblisti ma sentiamo il bisogno della teologia biblica¹¹.

- *la teologia patristica:* negli ultimi anni ha migliorato notevolmente la situazione dal punto di vista del numero delle persone dedicate allo studio dei Padri della Chiesa. Si notano due centri di studio: Varsavia e Lublino. C'è però moltissimo lavoro sia nel

⁷ Cf *ibid.*, 136-137.

⁸ Cf W. LYDKA, *Braki i wartosci teologii polskiej*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 141-146.

⁹ Cf *ibid.*, 139-140.

¹⁰ Cf E. OZOROWSKI, *Uwagi o polskiej teologii*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 119-120.

¹¹ Cf S.C. NAPIORKOWSKI, *Soliloquia polskiego teologa*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 124.

campo delle pubblicazione degli scritti dei Padri della Chiesa sia in quello della teologia patristica. Mancano tuttora degli studi sistematici sui Padri della Chiesa¹².

- *la teologia dogmatica*: essa occupa da noi un posto particolare tra le discipline teologiche. Abbiamo un notevole numero di persone che si dedicano alla teologia dogmatica ma ciò nonostante ci mancano dei buoni libri e manuali. Questo campo richiede una maggiore coordinazione degli studi e delle ricerche. La teologia dogmatica in Polonia è sensibile alla voce proveniente dall'Occidente ma sembra che prenda poco in considerazione la specificità polacca, p.es. la mariologia¹³.

- *la teologia morale*: La situazione in Polonia spesso non era conforme al messaggio evangelico. Inoltre adesso avvengono da noi dei cambiamenti molto rapidi in tutti i settori della vita. Per questo davanti alla teologia morale sta un compito particolare, quello di presentare chiari e convincenti principi etici che promuovano uno sviluppo autentico dell'uomo¹⁴.

- *l'ecumenismo*: presso l'Università Cattolica di Lublino esiste l'Istituto Ecumenico che concentra la sua ricerca soprattutto sulla teologia ortodossa. La biblioteca universitaria possiede una buonissima raccolta di materiale riguardante la Chiesa ortodossa e la Chiesa bizantino-ucraina¹⁵. Si nota che la teologia contemporanea in Polonia è aperta alla tradizione cristiana orientale. Si avverte la crescita dell'interesse tra i teologi polacchi per la ricerca teologica che mira all'approfondimento della conoscenza della tradizione orientale e alla diffusione di tale conoscenza¹⁶. E proprio nel campo ecumenico la ricerca teologica in Polonia potrebbe far molto; potrebbe cioè contribuire notevolmente al dialogo teologico con la Chiesa ortodossa, potrebbe fare da intermediaria nell'incontro dell'Occidente con la teologia e con la spiritualità ortodossa. La conoscenza della lingua russa, l'abbondante documentazione e la facilità di comprendere l'anima orientale sembrano predisporre a tale compito¹⁷.

- *la teologia spirituale*: essa era sempre sensibile alla vita spirituale dei fedeli. La riflessione teologica e la ricerca teologica nascevano spesso sulla base delle questioni pratiche riguardanti la vita spirituale dei fedeli. In genere però la teologia spirituale in

¹² Cf E. OZOROWSKI, *Uwagi o polskiej teologii*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 120; S.C. NAPIORKOWSKI, *Soliloquia polskiego teologa*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 125-126, 129-130.

¹³ Cf E. OZOROWSKI, *Uwagi o polskiej teologii*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 121.

¹⁴ Cf *ibid.*, 121.

¹⁵ Cf S.C. NAPIORKOWSKI, *Soliloquia polskiego teologa*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 128, 130.

¹⁶ Cf S. GAJEK, *Na styku Wschodu i Zachodu*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 155-156.

¹⁷ Cf S.C. NAPIORKOWSKI, *Soliloquia polskiego teologa*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 127-128.

Polonia è ricettiva. Essa rimaneva sempre e tuttora rimane sotto l'influsso della tradizione teologica occidentale¹⁸. Ci si aspetta che essa contribuisca, in modo che le è proprio, al bene comune della teologia spirituale; che aumenti il numero delle pubblicazioni dei libri e delle buone riviste riguardanti la vita spirituale; che apra alla spiritualità orientale¹⁹.

4. *I compiti attuali della ricerca teologica in Polonia*

In base a ciò che ho riferito si possono indicare alcuni obiettivi della ricerca teologica in Polonia. Essi sono:

- * la rivalorizzazione della teologia strettamente scientifica. Occorre sottolineare il bisogno e il valore di tale ricerca, senza tagliare ovviamente il legame della teologia con la vita spirituale del popolo. Bisogna curare l'approfondimento delle questioni trattate e una approfondita indagine delle fonti;

- * una migliore conoscenza dei risultati della ricerca teologica degli altri paesi. Occorre recepire i principali risultati della ricerca teologica in occidente e rafforzare i contatti con i teologi degli altri paesi per interrompere l'isolamento e per livellare certe sproporzioni molto grandi;

- * una migliore conoscenza della ricchezza spirituale e teologica della propria tradizione religioso-culturale e del proprio pensiero contenuto non soltanto nella letteratura strettamente teologica ma anche in quella omiletica, devozionale, filosofica, poetica e saggistica;

- * l'approfondito studio della tradizione cristiana orientale e la diffusione di tale conoscenza per contribuire all'incontro della tradizione occidentale con quella orientale;

- * la pubblicazione delle riviste specializzate;

- * una maggiore coordinazione del lavoro nelle singole discipline teologiche.

5. *I compiti del Carmelo nella ricerca teologica*

La teologia in Polonia aspetta dal Carmelo un impegno serio nella ricerca nel campo della spiritualità; c'è qui tantissimo lavoro e ci sono anche molte richieste. In particolare:

1. la diffusione delle ricchezze della spiritualità carmelitano-teresiana.

Tale compito comprende la pubblicazione degli scritti degli autori carmelitani e la diffusione della loro dottrina e del loro pen-

¹⁸ Cf T. WILSKI, *Refleksje nad historia teologii ascetyczno-mistycznej w Polsce*, w: *Szkice o teologii polskiej*, 58-59.

¹⁹ Cf *ibid.*, 60.

siero tramite libri, riviste, convegni. E' da notare che c'è grandissimo interesse per la spiritualità del Carmelo;

2. il contributo alla ricerca sulla spiritualità in Polonia. Il Carmelo dovrebbe indagare sulla spiritualità dei carmelitani e delle carmelitane che svolsero un notevole influsso sulla vita spirituale nella nostra area socioculturale (p.es.: Marchocka, Kalinowski, Gadek);

3. il contributo alla ricerca sulla spiritualità orientale. Il Carmelo potrebbe svolgere qui un'indagine su certi temi nella tradizione orientale che gli sono molto cari e molto vicini. C'è tanto spazio per la ricerca comparata;

4. la pubblicazione di una rivista specializzata dedicata alle questioni della vita spirituale. Si sente il bisogno di tale rivista. Occorre una rivista scientifica dove possono essere presentati i risultati di una seria indagine teologica ed un'altra di carattere divulgativo dove possono essere esposti in una forma semplice le questioni fondamentali della vita spirituale;

5. la pubblicazione di un bollettino bibliografico di spiritualità. Si tratterebbe di tutte le pubblicazioni in Polonia che riguardano direttamente o indirettamente le questioni di spiritualità. La *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis* adempie solo in parte tale compito perché riporta solo una parte delle pubblicazioni;

6. la fondazione di un istituto di spiritualità. I compiti suindicati potrebbero essere adempiuti meglio se ci fosse un apposito centro di studio e di ricerca, fornito di buoni strumenti di lavoro. L'esistenza di tale istituto porterebbe alla realizzazione delle possibilità latenti nel Carmelo in Polonia, alla preparazione di altre persone per tale impegno, all'organizzazione della collaborazione con altri istituti religiosi e con le singole persone in vista della promozione della ricerca teologica nel campo della spiritualità e della diffusione dei risultati di tale ricerca.

6. Le possibilità di una risposta del Carmelo

Il Carmelo in Polonia, ricostruito alla fine del secolo scorso, cercava e cerca di adempiere il suo compito nel campo della spiritualità a seconda delle possibilità e delle circostanze socio-politico-culturali.

Che cosa si fa attualmente e che cosa si potrà fare nel futuro?

1. Abbiamo venti persone che si dedicano all'insegnamento e alla ricerca teologica: quattordici religiosi nella Provincia di Cracovia e sei in quella di Varsavia. Essi svolgono la loro attività presso i nostri seminari. Sei di loro insegnano anche fuori dei nostri seminari. E' da notare però che solo quattro di essi si dedicano unicamente all'insegnamento e alla ricerca teologica. Gli altri sono impegnati stabilmente nel lavoro pastorale, nella formazione, nei diversi compiti e uffici nelle proprie provincie. La realtà è tale che l'insegnamento ed eventualmente la ricerca teologica costituiscono per loro la seconda o perfino la terza attività. I risultati

di tale situazione sono facili da indicare e da capire. La ristrutturazione delle attività nelle due provincie dà una buonissima occasione alla costituzione di un gruppo di persone dedicate maggiormente alla ricerca teologica. Difatti, si pensa che tale gruppo potrebbe essere legato al seminario e all'istituto di spiritualità. Ci sono delle persone che vogliono dedicarsi a tale lavoro;

2. La fondazione di un istituto di spiritualità. Attualmente funzionano presso i nostri conventi due centri di studio serale di spiritualità a livello culturale (Poznan e Cracovia). Gli ascoltatori, laici e religiosi, sono numerosi e sono molto interessati al proseguimento degli studi. Si prevede in breve tempo la trasformazione di tali centri in due istituti di spiritualità a livello accademico. Già da quest'anno accademico la Pontificia Accademia Teologica di Cracovia convaliderà tutti i corsi frequentati nel nostro studio serale di Cracovia dagli studenti che scelgono tali corsi come opzionali;

3. La pubblicazione di una rivista di spiritualità. Già da alcuni anni si pensava ad una rivista scientifica dedicata alla spiritualità. La situazione socio-politica ritardava la realizzazione di questo proposito. Attualmente la Provincia di Varsavia ha cominciato la pubblicazione dei *Quaderni carmelitani*, legati allo studio serale di Poznan. Tale rivista, secondo i propositi dei responsabili della Provincia, dovrebbe essere di carattere strettamente scientifico. Si pensa anche ad una rivista di spiritualità, ma di carattere divulgativo, curata dal futuro Istituto di Spiritualità di Cracovia. Assieme a tale rivista potrebbe essere pubblicato anche il bollettino bibliografico di spiritualità. Occorre notare che il nostro seminario di Cracovia già da alcuni anni pubblica *Il Carmelo*, una rivista trimestrale, dedicata alle questioni di vita spirituale. Essa è curata totalmente dai nostri studenti di teologia;

4. La casa editrice a Cracovia. Essa, funzionando già da parecchi anni, pubblicava sempre scritti degli autori carmelitani e diffondeva la loro dottrina e il loro pensiero. Adesso viene riorganizzata, verrà fornita di una tipografia e di una apposita casa. Sicuramente potrà essere molto utile all'insieme del lavoro che verrà intrapreso dalla Provincia;

5. La ricerca riguardante la storia del Carmelo in Polonia e la sua spiritualità. Ci sono dei lavori riguardanti la storia materiale²⁰.

²⁰ Vedi p.es.: H. GIL, *Karmelici bosy w Polsce 1605-16SS*, Kraków 1977; *La restauración dela provincia de los Carmelitas Descalzos de Polonia 1875-1920*, en: *Monte Carmelo* 88 (1980) 33-66; *Profesi prowincji polskiej karmelitów bosych w latach 1679-1789*, w: *Roczniki Humanistyczne* 27 (1979) z.2, 57-92; *Karmelici bosy*, w: *Zycie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowska 1939-1945*, red. Z. ZIELINSKI, Warszawa 1982, 615-622; *Prowincja polska karmelitów bosych w latach 1914-1947* (w druku). B.J. WANAT, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych 1605-1975*, Kraków 1979; *Maryjne sanktuarium Karmelitów Bosych w Czernej. Przewodnik*, Kraków 1992²; *Maryjne sanktuarium w Piotrkowicach k. Buska* Kraków 1987; *Matka Boza*

E' stato organizzato l'archivio del Carmelo in Polonia che contiene moltissimo materiale e che deve essere ancora catalogato. Si è cominciato ad indagare sulla spiritualità del Carmelo in Polonia, ma i lavori non sono molti²¹. Rimane ancor molto da indagare sulla vita del Carmelo in Polonia e sulla sua spiritualità. Ci sono delle buone speranze perché vi sono delle persone che vorrebbero dedicarsi a tale ricerca.

Conclusiones

Dall'insieme dell'esposto si nota che la teologia in Polonia ha un carattere piuttosto pastorale. Le condizioni socio-politico-culturali influirono notevolmente su tale formazione e andamento del pensiero teologico. Ciò significa però che essa dovrebbe interessarsi di più alla ricerca scientifica in senso stretto, usufruendo dei

Szkaplerzna w Czernej. Studium ikonograficzno-historyczne, Kraków 1988; *Przyczyny upadku prowincji Ducha swietego i reforma klasztoru Karmelitów Bosych w Czernej w 1880 r.*, w: *Karmel* 4 (1981) 7-26; *Obecnosc Karmelitów Bosych na ziemiach wschodnich Polski przedrozbiorowej*, w: *Karmel* 2 (1991) 57-62.

²¹ Vedi p.es.:

O. FILEK, *Duchowosc zakonna wedlug nauk O. Hieronima od sw. Jacka (Andrzeja Cyrusa)*, Kraków 1965; *O. Anzelm od sw. Andrzeja Corsini, karmelita bosy, 1884-1969*, Rzym 1972; *O. Józef od N.M.P. z Gory Karmel, 1900-1962. Wspomnienia w dziesiata rocznice smierci*, Munster 1972.

T. KAPUSTA, *Apologia perfectionis vitae spiritualis O. Michala Opackiego obrona doskonalsci zakonów kontemplacyjno-czynnych*. Praca licencjack na PSZW, Warszawa 1969.

S. ZIELINSKI, *La direction spirituelle dans la correspondance du Pere Anselme Gadek OCD avec M. Janina Usiekiewicz*, Institut Catholique de Toulouse, Faculte de Théologie, 1992.

J. GOGOLA, *Droga mistyczna Teresy od Jezusa (Marchockiej), karmelitanki bosej 1603-1652*, PAT, Kraków 1991.

D. WIDER, *Doktryna ascetyczna O. Bonawentury Frezera (1638-1687)*, Kraków 1972; *Dzialalnosc O. Stefana od sw. Teresy Kucharskiego (1595-1653) na rzecz recepcji sw. Jana od Krzyza w Polsce*, Kraków 1983; *Slady wpływów Mistyków Północy w pismach O. Stefana Kucharskiego OCD (1595-1653)*, w: *AnCr* 13 (1982) 345-350; *Problematyka zycia duchowego w ujeciu O. Stefana Kucharskiego 1595-1653*, w: tamze, 427-452; *Komentarz do III mieszkania Twierdzy wewnetrznej (O. Bonawentura)*, w: *Mater spiritualium*, red. O. FILEK, Kraków 1974, 513-527; *Módlcie sie i ufajcie. Rozmowy o S. Teresie Kierocinskiej*, Kraków 1991; *modlitwa wewnetrzna w ujeciu O. Stefana OCD, 1595-1653*, w: *wezwani do zycia*, Kraków 1980, 376-393; *Modlitwa wewnetrzna i bogomyslna wedlug O. Bonawentury Frezera*, tamze, 350-376; *Rozwojowy charakter zycia wewnetrznego*, tamze, 336-349; *Ojciec Rafal*, w: *Karmel* 4 (1984) nr 1, 15-31; *Sluga Bozy o. Rafal Kalinowski*, w: *Nowi Blogoslawieni*, Kraków 1983, 1-9; *Jestem wlasnoscia innych*, w: *Bedziesz milowal*, Kraków 1983, 243-342.

risultati della ricerca negli altri paesi e tenendo conto della specificità del proprio contesto socio-culturale.

Il Carmelo in Polonia vuole inserirsi attivamente — secondo le proprie possibilità — sia nella formazione che nello sviluppo del pensiero teologico contemporaneo. In particolare vuole impegnarsi nel campo di spiritualità sia a livello della ricerca scientifica sia a quello della promozione della vita spirituale tra i fedeli.

DIE GEGENWÄRTIGE THEOLOGISCHE FORSCHUNG IN DEUTSCHLAND UND IHRE HERAUSFORDERUNG FÜR DEN KARMELE

REINHARD KÖRNER OCD

Die Zeit, da aus dem deutschsprachigen Raum große theologische Aufbrüche in die Weltkirche hineinwirkten - verbunden mit Namen wie Rudolf Bultmann, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar -, scheint vorerst vorüber zu sein. Sieht man von Neuansätzen bei Hans Küng und Eugen Drewermann ab, die in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen noch nicht klar genug und von ihrer mehr oder weniger negativ-reaktiven Umkleidung "gereinigt" hervortreten, aber für die Zukunft durchaus ein entscheidendes theologisches Potential darstellen könnten, ereignet sich kaum "Spektakuläres" in der theologischen Landschaft unseres Sprachraums. Die gegenwärtig in Deutschland, Österreich und der Schweiz eher zunehmende innerkirchliche und gesamtgesellschaftlich sich auswirkende Polarisierung zwischen fundamentalistisch-traditionalistischem Dogmatismus einerseits und synkretistisch-liberalistischer Aufweichung des Christlichen zur "Zivilreligion" (Hermann Pius Siller¹) andererseits mag zudem manchen Theologen zu "zeitloser Harmlosigkeit" in seinen Aussagen oder ängstlich-"kluger" Zurückhaltung verleiten.

Dennoch geschieht - jenseits aller Polarisierungen in Kirche und Gesellschaft - erstaunlich viel an wissenschaftlich-gründlicher und zugleich gläubig-engagierter theologischer Forschung. In einem Literaturbericht vom Frühjahr 1993 urteilt der Bonner Dogmatiker *Wilhelm Breuning*: "... es wird mehr solide Tiefen-Arbeit geleistet, als an der Oberfläche aufscheint."² Und die Themen, um die es in einschlägigen Veröffentlichungen allein der letzten drei/vier Jahre geht, greifen ins Zentrum des christlichen Glaubens. Dies zeugt von einem wachen Bewußtsein, daß es heute für das theologische Nachdenken - gerade über die zentralen Mysterien des Glaubens - reichlich zu tun gibt, wollen wir nicht in den (gewiß wertvollen) Interpretationen der Antike, der Scholastik oder der Aufklärung steckenbleiben und uns dem Geist

¹ Vgl.: Kirchenreform, in: Stimmen der Zeit 7/1993, 477-488.

² Literaturbericht: Systematische Theologie. Dienst für den Glauben - Dogmatik in den neunziger Jahren, in: Christ in der Gegenwart 12/1993, Beilage: Bücher der Gegenwart, 96.

verweigern, der in der Geschichte wirkt und auch aus den Fragen und dem Denken der Gegenwart zu uns sprechen will.

Schauen Sie sich als Karmelit auf das derzeitige theologische Bemühen - soweit dies freilich angesichts des Umfangs möglich ist -, mache ich eine erfreuliche und eine bedauernde Feststellung zugleich. Die erfreuliche: Themen, die die großen spirituellen Gestalten unseres Ordens in den Mittelpunkt rückten, Akzentuierungen, die sie für den konkreten Glaubensvollzug setzten, sind auch hier von starkem Interesse und werden mit den Mitteln des heutigen Erkenntnisstandes entfaltet und vertieft. Die bedauernde: So manche Erfahrungen und Klarstellungen dieser Frauen und Männer werden - zumindest in der deutschsprachigen Theologie - auch heute kaum oder noch gar nicht berücksichtigt, obwohl ihren Schriften durch Heiligsprechung oder gar Erhebung zu Kirchenlehrern maßgebende Autorität und christliche Authentizität zugesprochen wurde.

Für den Karmel in Deutschland und Österreich ergibt sich daraus eine zweifache Herausforderung.

1. Mitlernen mit der Theologie

Die Treue zum karmelitanischen Charisma kann nicht allein darin bestehen, daß wir die Schriften unserer Ordensheiligen studieren, ihre Spiritualität in unser Leben umzusetzen versuchen und in Seelsorge und Verkündigung an andere weitergeben, was wir bei ihnen gelernt haben; es gilt vielmehr, darüber hinaus auch die Anliegen, die sie in das Zentrum ihres Denkens und Handelns stellten, weiterzuverfolgen, also nicht nur ihre Antworten und Wegweisungen zu rezipieren, sondern in ihrem Geiste weiterzusuchen und weiterzufragen. Wenn in der gegenwärtigen Theologie solches Weiterdenken und Weiterfragen geschieht, muß es unsere Aufgabe sein, mit dieser Theologie mitzulernen - gerade in den Themenbereichen, die unsere Heiligen in den Mittelpunkt ihrer Spiritualität rückten.

Das Hauptthema gegenwärtigen theologischen Forschens in unserem Sprachraum ist, wenn ich es richtig sehe, nach wie vor *die Frage nach der historischen Person Jesus von Nazareth*. Die Bibelwissenschaft der vergangenen Jahrzehnte hat auf ihren verschiedenartigen methodischen Wegen eine Fülle von Erkenntnissen gewonnen, die unser Wissen über das Leben und die Botschaft Jesu erstaunlich bereichern können. Als Zusammenfassung der im allgemeinen theologischen Konsens bestätigten Ergebnisse der bisherigen "Leben-Jesu-Forschung" sind 1990 von *Joachim Gnilka* der Band *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*³ und 1993 von *Rudolf Schnackenburg* das

³ Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament Supplementband III, Freiburg-Basel-Wien.

Buch *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*⁴ erschienen - zwei Werke renommierter Exegeten, die Pflichtlektüre im Karmel werden sollten. Teresa von Avila wie Johannes vom Kreuz haben ja die Notwendigkeit betont, daß wir "die Menschheit Jesu betrachten" (vgl. Vida 22,6) und "die Augen einzig auf ihn richten" (2 S 22,5) müssen, wollen wir nicht fehlgehen. Geistliches Leben ist nach den Heiligen des Karmel im Kern leidenschaftliches Interesse an Jesus Christus, in dessen Person sich Gott selber verbindlich und authentisch offenbart hat.

Eng damit verbunden ist die Frage nach dem *Schriftverständnis* und der rechten *Bibelauslegung*. Gerade diesbezüglich ist in der protestantischen und katholischen Theologie des deutschen Sprachraums - in letzterer erst auf der Grundlage von "Divino afflante Spiritu" (1943) und der Konzilskonstitution "Dei Verbum"⁵ - in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten viel Hilfreiches und Weiterführendes erarbeitet worden, das weit über alles Hypothetische (das zunächst methodisch in jede wissenschaftliche Forschung gehört) hinausgeht. Hier sei vor allem auf die *Kommentarreihen* zu den einzelnen Schriften des Alten und des Neuen Testaments bei Herder sowie in der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin verwiesen. Wenn die Albertregel, das geistliche Grunddokument des Karmel, die Karmeliten anleitet, "Tag und Nacht im Gesetz des Herrn zu wachen" (Nr. 6), und von einem Mann wie Johannes vom Kreuz gesagt werden kann, er habe "die Bibel auswendig gewußt" (so das Urteil seines Beichtvaters in den Seligsprechungsakten), erfordert auch hier die Treue zum Ordenscharisma, solche Erarbeitungen für die persönliche Betrachtung und erst recht für das Seelsorge- und Verkündigungsapostolat heranzuziehen.

Daß die auf der Hl. Schrift fußende *Glaubenslehre der Kirche* für jede Zeit und Kultur neu durchdacht und interpretiert werden muß, gehört spätestens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Kern des katholischen Traditionsverständnisses. Auch diesbezüglich ist - blickt man wiederum allein auf die Veröffentlichungen der vergangenen drei/vier Jahre - von deutschsprachigen Theologen viel Wertvolles erarbeitet worden, traditionsgeschichtlich-gründlich und in wachem Kontakt mit den "Zeichen der Zeit". So liegt seit 1992 eine neue, zweibändige Gesamtdarstellung der katholischen Dogmatik vor, in der neun Fachleute der Systematischen Theologie die Früchte solchen theologischen Reflektierens der vergangenen Jahre zusammengetragen haben. Dieses *Handbuch der Dogmatik*, hrsg.

⁴ In derselben Reihe - Supplementband IV.

⁵ Zur Geschichte der kath. Bibelwissenschaft vgl.: *Jacob Kremer*, Umkämpftes Ja zur Bibelwissenschaft. Überlegungen zu einem Grundanliegen der Konzilskonstitution über die Offenbarung, in: *Stimmen der Zeit* 2/1993, 75-94.

von *Theodor Schneider*⁶, teilt die umfassende sachliche Zuverlässigkeit früherer Kompendien wie "Mysterium Salutis" oder der aus dem Französischen übersetzten "Neuen Summe Theologie", geht aber - so wiederum das Urteil von Wilhelm Breunig - "in der spirituellen Ausrichtung wohltuend über sachliche Wissenschaftlichkeit hinaus"⁷; hier soll, so der Herausgeber, "Glauben als Leben aus und in der Zuneigung Gottes"⁸ vermittelt werden - ein Ansatz, der allem karmelitanischen Schrifttum, vom "Buch der ersten Mönche" bis zu den Autoren der Gegenwart, zugrunde liegt. In diesem "zeitgerechten Lehr- und Lernbuch" (Wilhelm Breunig⁹) werden die Gotteslehre, die Christologie, die Schöpfungslehre und die Soteriologie, die Sakramentenlehre und die Ekklesiologie, die Eschatologie und die Mariologie und schließlich als Abschluß des ganzen Werkes die Trinitätslehre so dargeboten, daß man schnell erspüren kann: es geht den Autoren nicht um Theologie, sondern *mit* der Theologie *um Gott und sein Reich*. Wem über die Alltagsprobleme des Konventlebens hinaus immer noch und trotz allem noch daran liegt, den Gott, der "es wert ist, ein Leben lang gesucht zu werden" (nach Teresa von Avila), tiefer kennenzulernen, findet auf diesen 1200 Seiten die derzeit in deutscher Sprache wohl beste "Schule".

Hans Urs von Balthasar hat einmal von einem "verhängnisvollen Bruch" zwischen einer "sitzenden" und einer "knieenden Theologie" gesprochen¹⁰. Meines Erachtens können wir mit Freude feststellen, daß heute in so manchen deutschen Studierzimmern neben dem Schreibtisch die Kniebank und der Meditationshocker stehen. Davon zeugen auch eine Reihe von monographischen Veröffentlichungen, von denen ich einige, ebenfalls in jüngster Zeit erschienene, nennen möchte: *Jürgen Werbick* will in *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre* aus der Beziehungserfahrung in der von Christus geschenkten Freundschaft heraus "Gott verstehen lernen" und "Gott verstehen lehren"; das alte karmelitanische Leitwort "Beten und beten lehren" klingt hier mit. - Einer lange vernachlässigten Aufgabe stellt sich der in Würzburg lehrende Dogmatiker *Alexandre Ganoczy* in *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*¹²; er konfrontiert die Frage nach Gott in der Geschichte der Theologie und der Mystik mit den heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über den Menschen und seine Welt und eröffnet so auch für die vom naturwissenschaftlichen Denken her geprägten

⁶ Patmos Verlag, Düsseldorf.

⁷ AaO.

⁸ Im Vorwort.

⁹ AaO.

¹⁰ In: *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Leipzig 1980, 23.

¹¹ Kösel Verlag, München 1992, vgl. 9-11.

¹² Patmos Verlag, Düsseldorf 1992.

Zeitgenossen einen Zugang zur personalen Gottesbeziehung. - Im gegenwärtigen Leiden an der Kirche, das gerade in Deutschland, Österreich und der Schweiz vielen geistlich Suchenden zu schaffen macht, können drei Bücher, die aller resignativen Verdrossenheit zum Trotz und zugleich ohne jede "hoftheologische" Rücksichtnahme die Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums entfalten und aktualisieren, Klärung bringen; die Theologen *Siegfried Wiedenhofer*¹³, *Medard Kehl SJ*¹⁴ und *Peter Scharr*¹⁵ sagen wie Teresa von Avila ein erfrischend kritisch-ehrliches: Und dennoch - ich bin ein Sohn der Kirche! - Für das Berufungs- und Gebetsverständnis der Karmeliten und Karmelitinnen könnte die Habilitationsschrift des Bonner Dogmatikers *Karl-Heinz Menke* mit dem Titel *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*¹⁶ eine Neubesinnung und Reinigung einleiten; Menke stellt dem im landläufigen Selbstverständnis kontemplativer Gemeinschaften verbreiteten juristischen Stellvertretungsbegriff (vor Gott stehen *anstelle* des anderen) den theologischen, im Christusgeschehen gründenden Stellvertretungsgedanken gegenüber, wonach der Christ durch ein wahrhaftiges Stehen vor Gott an *seiner* Stelle auch dem anderen ein Stehen vor Gott an *dessen* Stelle ermöglicht. - Und last not least: Auf nur reichlich 100 Seiten hat der Mainzer Theologe *Bernd Jochen Hilberath* in *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*¹⁷ den "betenden Menschen" so vor das Geheimnis der Trinität gestellt, daß jenseits aller theologisch-spekulativen "drei=eins-Mathematik" Gott selbst als "communio" aufscheint - "Ihr, meine Drei" betet Elisabeth von Dijon! -, und dabei die tiefsten Wurzeln der christlichen Spiritualität der Gemeinschaft, der Kirchlichkeit, der Freundschaft und der Weltzugewandtheit freigelegt werden; ein "Ansatz", auf den Johannes vom Kreuz, der große Kirchenlehrer des geistlichen Lebens, seine ganze Mystik baut, wie das zutiefst in seinen Romanzen deutlich wird.

Wie gesagt: Eine solche solide, "knieende Theologie" muß rezipiert und mitgelernt werden, wollen wir dem karmelitanischen Charisma ernsthaft treu bleiben und in die gegenwärtige Weltzeit mehr als ein "frommes Bemühen" einbringen.

¹³ Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Verlag Styria, Graz 1992.

¹⁴ Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Echter Verlag, Würzburg 1992.

¹⁵ Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsensstheorie der Wahrheit, Echter Verlag, Würzburg 1992.

¹⁶ Johannes-Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991.

¹⁷ Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990.

2. Die karmelitanische Theologie einbringen

Die geistliche Erfahrung und die Glaubensreflexion der karmelitanischen Tradition sind *explizit* bisher kaum in die deutschsprachige Theologie eingeflossen. Immerhin hat *Hans Urs von Balthasar* in seiner *Theologischen Ästhetik* dem hl. Johannes vom Kreuz ein ausführliches Kapitel gewidmet¹⁸ und eine bisher im deutschen Sprachraum unübertroffene Monographie über Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon¹⁹ geschrieben; der Jesuit *Josef Sudbrack* zieht in seinen Veröffentlichungen zu Themen der Geistlichen Theologie sehr kompetent die Schriften der spanischen Mystiker heran²⁰; gelegentlich wurde ein Aufsatz oder eine Promotionsarbeit - vor allem über Johannes vom Kreuz²¹ - veröffentlicht. Über eine gelegentliche Erwähnung hinaus (selbst Karl Rahner verweist lediglich fünf/sechsmal in seinem umfangreichen Werk auf die Mystiker des Karmel) findet sich sonst nicht viel Substantielles. Aufs Ganze gesehen also ist das karmelitanische Gedankengut - bis hin zu den Werken Edith Steins - in der deutschen Theologie relativ unberücksichtigt geblieben und das Wenige, das veröffentlicht wurde, zeigte kaum Wirkungsgeschichte. Auch die von teresianischen Karmeliten der deutschen und der österreichischen Ordensprovinz erarbeiteten Editionen - darunter einige Promotionsarbeiten und wissenschaftliche Studien²² - fanden zwar ein erstaunlich reges Interesse bei geistlich Suchenden, jedoch kaum Echo in den Kreisen der "theologischen Fachwelt".

¹⁸ Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, Bd. II, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1962, 465-531; Nachdruck in: *Ulrich Dobhan OCD / Reinhard Körner OCD*, Johannes vom Kreuz - Lehre des "Neuen Denkens". Sanjuanistik im deutschen Sprachraum, Echter Verlag, Würzburg 1991, 41-98.

¹⁹ Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1970.

²⁰ Pars pro toto: Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt, Echter Verlag, Würzburg 1990; ausführliche Bibliographie der Veröffentlichungen J. Sudbracks in: *Paul Imhof (Hrsg.)*, Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung (Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack SJ), Echter Verlag, Würzburg 1990.

²¹ Die wichtigsten Aufsätze zur Sanjuanistik und eine umfangreiche Bibliographie der einschlägigen Arbeiten bis 1990 wurden anlässlich des Jubiläumjahres 1991 zusammengestellt in dem unter Anm. 18 genannten Band von *Ulrich Dobhan OCD* und *Reinhard Körner OCD*.

²² So z. B.: *Ulrich Dobhan OCD*, Gott - Mensch - Welt in der Sicht Teresas von Avila, Frankfurt-Bern-Las Vegas 1978; *Reinhard Körner OCD*, Mystik - Quell der Vernunft. Die ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz, Benno-Verlag, Leipzig 1990; zu nennen sind hier vor allem auch die Arbeiten von *Waltraud Herbstrith OCD* über Edith Stein.

Es ist klar, daß somit auch wesentliche Gedanken aus dem karmelitanischen Bereich des Christentums wenig oder gar nicht Eingang in die theologische Reflexion des deutschen Sprachraums gefunden haben. Zu nennen wäre hier der gesamte Fragenkomplex der *Geistlichen Theologie* ("Theologia spiritualis"), die der Sache nach natürlich von den urchristlichen Autoren an praktiziert wurde, im akademischen Lehrbetrieb des Theologiestudiums auch auf gesamtkirchlicher Ebene jedoch ohnehin erst seit 1919 - und von da ab nur mühsam - ihren Platz erhalten hat.²³ In der Frage nach der *Orthopraxie* des Glaubens, nach dem rechten Glaubensvollzug also, ist noch vieles aufzuarbeiten, um das Echte vom Schein, das Geistliche von oft recht "heidnisch-Religiösem" unterscheiden zu können. Gerade angesichts des heute auch in Deutschland grassierenden Neo-Pietismus, des sich hartnäckig haltenden Pelagianismus und Jansenismus oder der in der letzten Jahren sich ausbreitenden New-Age-Welle könnten die klärenden Reflexionen etwa eines Johannes vom Kreuz überaus hilfreich sein.

Bedauerlich ist auch die Tatsache, daß - wohl nicht nur im deutschen Sprachraum - zwar theologisch viel "gedacht" und philosophisch viel über das "Denken" reflektiert wird, der "Denker" aber und die *anthropologisch-ontologische Verfaßtheit des "Denkenden"* bisher wiederum zu wenig oder gar nicht Gegenstand der Reflexion geworden sind. Hier könnte ebenfalls vor allem von Johannes vom Kreuz her, bei dem die persönlich gelebte Gottesbeziehung (sprich: Mystik) Voraussetzung aller echten rationalen Glaubensreflexion ist und der die unheilvollen Auswirkungen psychologischreligiöser Fixierungen auf das Ergebnis theologischen Denkens - wie sonst wohl nur noch Kierkegaard und der deutsche Mystiker Jacob Böhme - entlarvt hat, ein entscheidender Anstoß für die Theologie und die Philosophie gegeben werden. Die aus dem Karmel hervorgegangene, von dem nun in Deutschland lebenden Karmeliten *José Sánchez de Murillo OCD* entwickelte *Tiefenphänomenologie*²⁴ verheißt gerade in dieser Hinsicht für die Zukunft wertvolle Anregungen.

Die gegenwärtige theologische Forschung im deutschen Sprachraum stellt für die Karmelitinnen und Karmeliten eine große Herausforderung dar. Es gilt heute mehr denn je, (1.) mit

²³ Zur Geschichte und Aktualität der Geistlichen Theologie vgl. Reinhard Körner OCD, "Geistliche Theologie" - wie und warum?, in: Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis (Hrsg.), *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart*, Benno-Verlag, Leipzig 1992, 357-366, gekürzt auch in: GuL 5/91, 325-335.

²⁴ Vgl. vor allem: *Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie*, München 1986; *Über die Selbsterkenntnis des Menschen. Ein Dialog*, München 1986; *Fundamentalethik*, München 1988.

der Theologie *mitzulernen* und (2.) in die theologische Reflexion *bisher zu wenig Bedachtes einzubringen*, mögen es auch immer nur "fünf Brote und zwei Fische" (Joh 6,9) sein, die wir mit unseren bescheidenen Möglichkeiten dem Herrn der Geschichte, der Gegenwart und der Zukunft anzubieten haben.

DE ORDE EN DE HEDENDAAGSE CULTUUR

FRITS TILLMANS OCD

Inleiding

In antwoord op de uitnodiging van Fr. Philippe Hugel , d.d. 2 juli 1993 namens P. Jean Sleiman, wil ik mijn korte bijdrage aan de bijeenkomst van de Ordescommissie Orde voor Cultuur opdelen in drie rubrieken. Dit opstel is contextueel geschreven binnen de Nederlandse cultuur en de actualiteit van de Carmel. Het gaat hier slechts om een aanzet. Voor verdere verdieping en correctie is voortgaande dialoog noodzakelijk.

Mijn bijdrage is ontworpen als een theologisch betoog, maar na een proces van waarneming, selectie en interpretatie van wat ik aan gegevens kan aandragen.

1. De balans van het verleden.

Onze Provincie, als presentatie van de Carmel in Nederland, is jong en nooit groot geweest. Na een periode van opbouw en consolidatie heeft de provincie zich op twee zaken toegespitst: pastoraat en spiritualiteit. In de vijftiger jaren is dit gebeurd met grote nadruk op intellectuele capaciteit en integriteit.

Belangrijke momenten van aanwezigheid op spiritualiteitsgebied zijn de vertalingen van de werken van Joh. van het Kruis (2 maal), dissertaties (2 maal en 1 maal in voorbereiding) en een reeks van wetenschappelijke en populaire publicaties over zijn mystiek, de spiritualiteitscentra van Hazerswoude en Haarlem, met nadruk op nabije begeleiding van religieuzen en anderen, de uitgaven van de werken van Edith Stein, de deelname in het theologisch wetenschappelijk onderwijs en, last but not least, de publieke viering van het eeuwfeest van de sterfdag van Joh.v.h.Kruis.

Hoewel kwantitatief niet van grote kracht blijkt onze inbreng binnen de religieuze cultuur van Nederland bekend en gewaardeerd. Men kent de Karmelitaanse spiritualiteit, mede ook door de vele kloosters van Karmelietessen, en men kent haar mystici, met name Joh.van het Kruis; meerdere medebroeders gelden als 'specialisten' als men daarvan mag spreken. Van groot belang in dit werk is de nauwe en intense samenwerking, vooral sinds de vijftiger jaren, met de Geschoeide medebroeders die, met name door het Titus Brandsma Instituut, een grote invloed hebben uitgeoefend op de spiritualiteitstheologie in Nederland; het gaat

hier om een 'oecumene' die door vele vriendschapsbanden wordt ondersteund. Opvallend is hierbij dat de Geschoeide medebroeders altijd veel aandacht hebben besteed aan de mystiek van Teresa van Avila.

Het is moeilijk om in enkele globale lijnen de inhoud en de mentaliteit aan te geven van typisch plaatselijke invulling van carmelitaanse spiritualiteit zoals ik die vanuit de provincie ken. Ik kan dit alleen doen sprekend namens mijn eigen generatie die tussen 1955 en 1965 haar studieuze opleiding voltooide. Zeer diep is die spiritualiteit verbonden met de Nederlandse cultuur en heeft ook altijd getracht op bijna emancipatorische wijze bij die nationale cultuur aan te sluiten. Soms denk ik wel eens dat hier een minderwaardigheidsgevoelen heeft meegespeeld dat, overigens, veel katholieken in dit overwegend protestants land parten heeft gespeeld. Zo is er, parallel aan die Nederlandse cultuur, steeds een grote distantie gehandhaafd tegenover de provincies in de buurlanden en een vanzelfsprekende verwantschap ervaren met de Angelsaksische provincies, vooral van Noord Amerika. Nederlanders zijn voorstanders van het éne Europa, kunnen 'toeristisch' en 'economics' zich goed in het buitenland bewegen, kunnen in vele talen meespreken, maar blijven nuchter en gedistantieerd tegenover grote bewegingen en machten in kerk en wereld. Ze raken niet graag vervreemd van eigen taal en cultuur. Men zou hier eerder van een bezorgd dan van een trots nationalisme kunnen spreken, hetgeen zich ook uit in de zeer kritische opstelling tegenover religieuze, wetenschappelijke en politieke autoriteiten in eigen land.

Binnen het grotere maatschappelijke proces van secularisering, pluralisering van zingeving, ontkerkelijking (in alle kerken), laat-kapitalistische marktmechanismen ook op geestelijk vlak, privatisering en maatschappelijke bureaucratisering, heeft ook zich de spiritualiteit van de provincie ontwikkeld.

Het meest consistent kan men een proces aangeven van opstand tegenover en vervreemding van de ordestraditie, een bevrijding van vreemde autoriteit, een proces dat uitmondt in een hervonden liefde voor diezelfde traditie maar dan op basis van vrije en zelfbewuste participatie. Er is groot verzet geweest tegenover een traditie van 'observantie' die alle nadruk legde op gehoorzaamheid; die observantie zag men ook in de institutionele strakheid die persoonlijke verkenning en toeëigening in de weg stond. Na een periode van zoekende en soms 'chaotische' vrijheid, kwam een liefde terug voor de Orde en haar traditie met accentuering van haar 'bevrijdende mystiek' als hulp in eigen leven en als achtergrond voor pastoraat en catechese. Hoewel in frequent en nauw contact met buitenlandse medebroeders en ordesliteratuur kwam zo een eigen visie tot stand op de orde en haar traditie waarvan ik in mijn tweede paragraaf enkele momenten wil aanstippen. Ook dit gebeurde in voortdurende dialoog met de Geschoeide medebroeders.

2. Actuele perspectieven voor de Orde.

Als ik de specifieke mogelijkheden van de Carmeltraditie binnen onze tijd en in Nederland probeer aan te geven ben ik me bewust van het gevaar van eenzijdigheid en overaccentuering. Het is dus met een zekere schroom dat ik enkele aspecten aan U wil voorleggen. Ook zal ik, omwille van de helderheid, blijven bij mijn eigen gedachten.

1. - De Carmel in traditie en actualiteit is typisch religieus van aard, d.w.z. speelt niet zozeer in op het gebied van ethiek en politiek. Het is een mystieke traditie die vooral aansluit bij wat de profeten en Jezus vertellen van Gods liefde, zelfgave en gratuïteit: het aspect van genade voert de boventoon, niet het doen maar het ontvangen. In de gave wordt de bevrijdende ervaring gezien die het belangenloze handelen mogelijk maakt.

Deze traditie heeft zich ontwikkeld als een leerschool voor het *verlangen*, niet voor het weten en het maken. Ondanks alle productie en consumptie blijft er in de mens een verlangen, een gemis dat zo fundamenteel is dat men het zelfs niet zou willen missen; het is zo iets wat Joh.v.h.Kruis de blijvende 'wonde' heeft genoemd. In de veelheid van actuele spiritualiteitsvormen wordt het doel van dit verlangen vele namen gegeven; ik blijf hier, hoewel zeer veel 'nieuwe' namen herkenbaar zijn, bij de oude aanduiding van 'God'.

De Carmel heeft ervaring met dit verlangen, zij kent een leerschool die dit verlangen begeleidt op basis van ervaringen en wijsheid uit het verleden; een 'ervaring van ervaringen'. Naast de exegeze van de H.Schrift en alle andere teksten kent de orde ook een exegeze van het verlangen waarmee gelezen wordt, een leerschool van steeds dieper gravende zelfkennis.

2. - Die leerschool steunt op de positieve kracht van dit verlangen maar streeft naar een uitzuivering, een bekering, een *transformatie*, een overgang van dood naar leven, van oude mens naar nieuwe mens.

Die transformatie heeft alles te doen met het verlangen naar God als God, God- in - zichzelf, naar de Transcendentie van de Immanentie, naar God als blijvend Ander en Anders; dit is de harde kant van de Blijde Boodschap zoals die door de Carmel wordt voorgehouden.

3 - In dit verlangen naar God (vgl. I Kor.13,12;2,6-16) steunt de Carmel op de oude traditie die de mens tekent als 'imago Dei' naar Gen.1,26-27. In de rabbijnse traditie bemerkt men nog aarzeling betreffende dit woord als wezensomschrijving van de mens en wordt de nadruk vooral gelegd op de ethische consequenties; Paulus accentueert de aansluiting bij Christus als oorspronkelijk en verlossende 'eikôn tou Theou'. Bij de vaders en de latere mystieke traditie wordt in deze gelijkenis, echter, het fundament gevonden voor de *waardigheid van de menselijke persoon* wiens ziel, immers, door Gods Liefde steeds apart is geschapen. In dit uitgangspunt kent de Orde een sterke humanistische traditie op

religieuze grondslag. Ook spreekt er een voorkeur uit om t.a.v. Gods omgang met de mensen prioriteit te geven aan het persoonlijk en individueel vlak (de kluizenaarstraditie) als eerste en laatste doel van goddelijk heil. Dit kan zich uitwerken in ethiek en politiek als eerste aandacht voor het 'gelaat van de ander' als door God gegeven transcendentie tegenover alle ego-cultuur. Dat betekent dat alle instellingen en organisaties, ook de kerkelijke, allereerst object zijn van gezond verstand en slechts sacrament, teken en middel, voor de persoonlijke relatie van alle mensen met God.

4. - Ik heb dan ook de indruk dat de ordestraditie uitermate geschikt is om mee te spreken over het geluk van de mens als 'subject' en een ervaringsvolle dialoog kan voeren met de menswetenschappen - met name de psychoanalyse - die kijken naar dit subject zelf, de geschiedenis ervan, de concrete levensloop, zijn archeologie en teleologie en de narcistische behoefte met zichzelf samen te vallen. Het negatieve aspect (zoals o.a. beschreven door de 'trois maîtres de soupçon': Freud, Marx en Nietzsche), dat steeds het menselijk verlangen vergezelt, is onze traditie al lang bekend.

De 'bekering' van het verlangen kennen we thans in het onderscheid tussen de imaginaire en symbolische orde van waarneming en verbeelding (Lacan) of als een onderscheid tussen behoefte (besoin) en verlangen (désir), tussen projectie en participatie, etc. In deze spanning heeft de religieuze traditie, zoals hierboven kort en globaal verteld, iets te zeggen. We zijn zelf meer en anders dan de beelden die we van ons vormen; we zijn zelf anders en meer dan de ideaal-beelden die anderen in hun verwachting van ons maken. Door de verworteling van het diepere zelf in Gods schepping behoudt de mens de vrijheid om kramp te voorkomen, d.w.z. om ruimte te houden voor het luisteren naar het eigen geheim en geen vreemde stemmen te laten overheersen. Het gaat hier om een distantie, een negativiteit, een sterven aan eigen (paradijs-)wensen, die de christen kan behoeden en het verlangen naar de Ander kan steunen.

5. - Het levensproces van het godsverlangen wordt graag aangeduid met de 'reissymboliek' (vgl. *Cántico Espiritual*). De spiritualiteit van de Carmel legt daarmee het accent op het *concrete*, het particuliere en tijdelijke, op de historische dimensie van de mens (met de vermogens van verstand, wil én geheugen = memoria); daardoor is die spiritualiteit minder gevoelig voor dogmatische en/of ontotheologische uitgangspunten die in hun algemene geldigheid de persoonlijke levensgeschiedenis afleidbaar zouden kunnen vastleggen. Hoewel op het eeuwige gericht is de Carmel als beweging zich zeer historisch bewust.

Door de hierboven aangegeven accenten biedt de carmelspiritualiteit grote toenaderingsmogelijkheden voor actuele aspecten van geloof en theologie. Ik wijs hier op bevrijdingstheologieën die recht willen doen aan het historisch particuliere, op de narratieve theologieën die in lering en pastoraat de waarde herontdekken van (biografische en symbolische)

verhalen en parabels en de concrete levensloop als richtsnoer van begeleiding hanteren; ik doel hier ook op nieuwe aspecten in christologie en soteriologie die de historische realisering benadrukken van heilsgave en navolging.

6. - Het Christus'geloof bevat impliciet het weten en erkennen van's mensen onherleidbare zelf, het geheim dat de traditie steeds met 'ziel' of 'zielevonk' heeft aangegeven en dat zich spiegelen aan anderen en naar anderen onthult en verhuult tegelijk. Hiermee is het belang aangegeven van intermenselijke communicatie en dient zich de correctie aan van een mogelijk eenzijdig individualistisch accent. Binnen de christelijke traditie is er altijd een besef wakker gebleven van een fundamentele universaliteit in ons diepste innerlijk. In het Oude Testament is er de dimensie van de 'Corporate Personality' die in alle heil en onheil de mensen met elkaar verbindt, in het Nieuwe Testament is er het aspect van de broederschap dat doorwerkt in de beelden van de (plaatsvervangende) verzoening en voorspraak en in de metafoer van het (verrijzenis-) lichaam dat we allen zijn dank zij de Verrezenen. In de vaderstijd komt dit zelfde motief terug in de meer ontologische eenheidsvorm van natuur en vergoddelijking. Thans kennen we het besef van een fundamentele solidariteit onder de mensen, niet alleen als product van onze inspanningen maar ook als een voorgegeven dimensie van ons bestaan (de kosmische dimensie van het bestaan). Dit zijn allemaal beeldvormen (soms diepzinning bereflecteerd en uitgewerkt) van de hoop die in ons leeft en van het besef dat God uiteindelijk in schepping en verbond de Allesomvattende is, die ooit 'Alles in allen' zal zijn. De onderlinge menselijke verhoudingen worden thans, misschien meer dan ooit, gevoed door het verlangen naar 'communio'. Mensen willen samen horen in vreedzame erkenning van elkanders eigenheid en in vruchtbare uitwisseling van de onderlinge verschillen. In de theologie overheerst het ideaal van een volstrekt *transparante communicatie* (K.Rahner) als eschatologische realisering van het Godsrijk binnen de (nieuwe) wereld van de mens. Zelf verbindt ik dit hopen en denken graag met het trinitaire eenheidsideaal: zó onderling een samen zijn bevorderen dat ieder zichzelf kan zijn. In de mate dat we samen zijn - elkaar in het bestaan ondersteunen -, in die mate kan ieder van ons reëel zich zelf worden; in de mate dat ieder van ons zélf aanwezig is, in die mate kunnen we samen zijn. Dit is heel wat anders en heel wat meer dan een goedkoop harmonie-model waarin het individuele zelf wordt opgeofferd aan het samen zijn, en heel wat dieper dan het conflict-model waarin het samen zijn wordt opgegeven vanwege het particuliere onderscheid.

7. - Er zijn enkele belangrijke momenten in de leerschool van de Karmel, zoals goede eenzaamheid, opgehouden stilte en vrije kwetsbaarheid, die aan de Orde een bijzondere charme geven.

3. Taakstelling.

1. - De orde is allereerst een gemeenschap van mensen die op speciale wijze God zoeken en vanuit dit verlangen met andere mensen binnen en buiten de kerk communiceren. Door historische ontwikkeling (b.v. toename van organisatie en clericalisering) heeft de orde ook publieke taken toebedeeld gekregen. Als het gaat om de verzorging van eigen organisatie en om institutionele dienstbaarheid ben ik voor het principe van de *bevrijdingstheologie*: "waarnemen, oordelen en handelen". In het algemeen acht ik dit een zaak van goede bestuurders en gezond verstand. Bij de analyse van de situatie blijkt, echter, steeds meer hoe niet alleen technische, religieuze en maatschappelijke factoren van belang zijn, maar ook en vooral onze eigen persoonlijke belevingen. Ondanks alle 'deskundigheid' in maatschappelijke en religieuze zaken, moet hier het eerste uitgangspunt liggen. Hoe denken onze mensen met hun eigen hart, in onderling verkeer en op individueel niveau? Waar liggen allereerst onze angsten en onze hoop? Wat kan de Orde leren van haar leden en hun leven?

2. - De Orde kan helpen individuele mensen de weg naar God te vinden op eigen wijze. Door haar traditie kent ze de openbare waarde van het concrete leven en zijn ervaring. Daarom kan de Orde helpen het proces van *individualiserig* in onze maatschappij niet te ontkennen maar bij te sturen. Als we kijken naar de wetgeving, een van de langzaamste processen in de maatschappij, blijkt het individualiseringsproces in voortschrijdende wijze een hoofdfactor te worden van onze samenleving. Iemand die niet leert zichzelf te zijn en op zichzelf te passen kan in onze maatschappij niet overleven. De verantwoordelijkheid voor eigen leven krijgt voorrang op de verantwoordelijkheid van kaders, zoals gezin, familie, scholen en instituten: het is de eerste en meest fundamentele verantwoordelijkheid. Solidariteit is een typisch woord om aan te geven dat we op basis van deze verantwoordelijkheid moeten toezien of anderen het ook redden om op zichzelf te leven. Dit speelt zelfs in de relaties tussen mensen.

3. - Met het proces van individualisering, als emancipatie van het individueel subject uit alle collectieve kaders, is ook een ander groot en algemeen erkend cultuurgoed gegeven: het recht op privacy, op een privé-leven, een '*vrije*' tijd die onttrokken is aan de interesse van collectieve belangen. In deze context zal de orde moeten vechten tegen een totalitair Godsbeeld. Ik bemerk bij studenten dat in dit punt de grootste remming ligt om in dienst te treden van de Kerk: een dag en nacht geldende beschikbaarheid die geen vrije tijd toelaat naast een God die met alles wordt gelijkgesteld (vgl. het protest van J. Pohier: "God is God en niet alles"). Ook thans nog is het moeilijk voor oudere pastores om vrije tijd te nemen zonder schuldgevoel. Voor dit probleem van de totale beschikbaarheid, zoals dat in het klassieke wervingsstelsel van Kerk en klooster naar voren treedt, weet ik niet zo maar een oplossing. Mischien dat onze oude traditie met haar nadruk op het

individuele bestaan, b.v. in een 'heilige' cel, hier nog mogelijkheden toelaat.

Door de nadruk op individualisering en privacy raken in onze tijd veel mensen verward en verdwaald. Toch legt het maatschappelijk leven grote nadruk op sterke mensen, mensen die hun eenzaamheid als goed accepteren, die de broosheid van het bestaan kennen en die, vooral, de verlokking doorzien van allerlei, ook kerkelijke en mystieke, systemen, die een voortijdige geborgenheid en zekerheid voorspiegelen. De Carmel moet de verlokking weerstaan om mensen, die dit levenspatroon niet aankunnen, een voortijdige geborgenheid aan te bieden. Alleen mensen die de angst in, van en voor hun leven hebben geaccepteerd zullen niet marchanderen met God en andere mensen.

4. - Bij deze individualisering in de Westerse cultuur hoort een ander opvallend verschijnsel, reeds vaker door cultuurwetenschappers beschreven, het fenomeen van *onderhandelen*. Wij kennen nog vaak de oproep tot 'dialogo' als voortkomend uit de joodse of christelijke inspiratie, dialoog als een 'must'. In de hedendaagse cultuur is die dialoog veel dieper verbonden met het dagelijks bestaan, als onderhandelen om te overleven. Kinderen leren al met hun ouders tot overeenstemming te komen, leerlingen en leraren onderhandelen over het onderwijs, de arbeidsovereenkomst is dagelijkse opgave in het bedrijfsleven, de politiek is er sterk of zwak in; als het niet gebeurt ontstaat geweld. Dit is een goede zaak, wel of niet van christelijke oorsprong. Dit is een zaak die, echter, wij zelf nog terdege moeten leren; jonge mensen vinden dit gewoon. Door onderhandelen als basis van samenleven te zien worden vanzelfsprekend alle uiterlijke gezagsargumenten, van welke aard dan ook, ontzenuwd; zij zijn als autoriteit onhanteerbaar geworden. In de opbouw van onze gemeenschap en in het verkeer met de wereld daarbuiten lijkt me dan ook het principe van onderhandelen onontkoombaar. Pas op basis van 'overeenkomst' kunnen hogere ethische of religieuze principes tot gelding komen: men moet erover tot overeenstemming komen.

5. - Naar mijn ervaring komt de grootste bedreiging van de orde voort uit de professionalisering van haar leden. Met '*professionalisering*' bedoel ik dan dat mensen gaan werken in een andere samenhang dan de orde, dat zij door een andere (maatschappelijke of kerkelijke) instelling betaald worden, dat zij in een andere kring dankbaarheid en kritiek ondervinden, in een andere omgeving hun leven inrichten naar tijd en plaats. Ondanks alle pogingen (en rationalisaties op basis van werkeloosheidscijfers) om de grote waarde van het werk voor mannen en vrouwen te relativeren blijft onze cultuur vanuit maatschappelijke en religieuze overwegingen het zelfrespect funderen op de werkzaamheid. De bedreiging van professionalisering heb ik in mijn eigen leven ondervonden: je drijft weg uit de orde omdat de werkomgeving met zijn

opdrachten en relaties de overhand gaat krijgen. De orde wordt zo iets als een verwijderde en achtergebleven 'vrijplaats'.

6. - Na dit ietwat persoonlijk exposé van mijn gedachten over de ordestraditie en haar actuele mogelijkheden wil ik enkele kansen aangeven die voor het apostolaat van de orde specifiek kunnen gelden. Ik concentreer me hierbij op 'spiritualiteit' in brede zin, als cultuur van het geloofsleven, en abstraheer even van de 'normale' ordesverplichtingen in kerk en wereld (bestuur, missie, caritas, etc.).

In de huidige theologische reflectie blijkt het belang om mystiek en politiek als twee onderling afhankelijke polen van christelijk leven bij elkaar te houden. De orde zou deze samenhang - mede op basis van de grote voorbeelden uit de traditie - dieper moeten uitwerken om huidige eenzijdigheden van 'mystieke' of 'profetische' aard te corrigeren. De nadruk op de christelijke hoop - gerechtigheid zal ooit mogelijk zijn - als horizont van ethisch handelen kan hier inspirerend werken. Ten alle tijde zal de orde moeten verhinderen dat de mystieke toeleg uitgespeeld kan worden tegen het daadwerkelijk verlangen naar het komende Rijk van God. Misschien dat het eigen engagement van de orde in de derde wereld de samenhang tussen mystiek en politiek kan illustreren.

Naar haar eigen traditie zou de orde een geschikte 'informele' partner kunnen zijn in de dialoog met het Jodendom, de Byzantijnse kerken en de Islam. In mijn streek is vooral de dialoog met het Jodendom en de Islam van groot belang. Bovendien, door haar sterke concentratie op het wezenlijke van de christelijke boodschap, lijkt mij de orde geroepen om de 'grote' oecumene serieus te beoefenen: het gesprek met de culturen en de niet-christelijke godsdiensten. De commissie zou dit moeten ondersteunen. Ik zou ook graag zien dat de orde in kerk en wereld een kwetsbare communicatie helpt bevorderen. Het gaat hier om een gesprek van mensen en groepen onderling waarin niet met (dogmatische of ideologische) algemeenheden wordt geschermd en geoordeeld, maar waarin men oog heeft voor de historische en particuliere eigenheid van de gesprekspartner en zich ook zo zelf binnen de (heils)geschiedenis plaatst en relat(iv)eert. Wij vertegenwoordigen Gods belofte en niet onze eigen bouwswels: Jeruzalem is van God, maar God is niet van Jeruzalem! In deze lijn lijkt me een interculturele dialoog zeer wenselijk, een dialoog waarin men ook concreet van elkanders situatie leert kennis nemen en waarderen. Ik geloof niet meer zo sterk in een 'universele' (abstract en totale) opdracht van de orde en dus van deze commissie; laten we geen boodschappen de wereld rond sturen die als te algemeen en dus te abstract in de prullenmand (moeten) verdwijnen.

Tenslotte ben ik geneigd het werk van de commissie te beperken tot enkele concrete projecten, tijdelijk en plaatselijk bepaald, waar dan de hele orde van kan horen en van kan leren.

7.- Het moge duidelijk zijn dat ik niet zo helder voor ogen heb wat de commissie precies kan doen binnen de algemene tendens

tot 'inculturatie van het geloofsleven'. Ik blijf achterdochtig dat het hierin veelal gaat om een 're-evangelisatie' of 'inculturatie' naar Romeins model, hetgeen alleen maar leiden kan tot een nog verder gaande centralisatie van het kerkelijk leven. Het bestuursmodel van centralisatie is van de vorige eeuw, politiek als ideaal voorbijgestreefd en heeft geen christelijk fundament. Hopende U met deze opmerkingen te dienen, U goede dagen toewensend tot heil van de orde en allen die met haar verbonden zijn, met broederlijke groet in alle genegenheid.

LA PENSÉE THÉOLOGIQUE CONTEMPORAINE ET LE CARMEL

Une ligne de recherche: la théologie des saints

Fr. FRANÇOIS-MARIE LETHÉL OCD

Introduction

Le Concile Vatican II a privilégié le point de vue de la sainteté. C'est dans cette lumière du Concile et de l'après-Concile que prend place ma propre recherche sur la théologie des saints, une recherche que je voudrais présenter brièvement en la replaçant dans une large convergence ecclésiale contemporaine. Cet exposé me permettra de mieux préciser quelle peut être ma contribution au travail de notre Commission.

Avant tout, je dois dire "de quel lieu je parle", car ma recherche est tout entière située dans la période de l'après-Concile, dans un cheminement spirituel et théologique vécu au Carmel à partir de 1968 (année de ma Profession) en France, puis à Rome depuis 1982. Toute cette recherche a été très profondément marquée par la révolution de 1968. Dans un climat culturel dominé par la radicale critique des "Maîtres du Soupçon", j'ai été poussé à rechercher une spiritualité et une théologie capables de résister au soupçon en étant "au-delà de tout soupçon", c'est à dire une spiritualité qui ne soit ni évasion ni aliénation, une théologie qui ne soit pas une idéologie au service d'un intérêt et d'un pouvoir (en se servant de l'Évangile au lieu de le servir en le vivant). Or, c'est chez les saints que j'ai toujours trouvé une telle spiritualité et une telle théologie.

Toujours essentiellement marquée par nos Saints du Carmel, ma recherche s'est ouverte progressivement aux saints médiévaux (Docteurs et Mystiques), aux Pères de l'Église (grecs et latins) et aux Mystiques modernes. Elle a trouvé son unité dans le christocentrisme de tous les saints, car tous "connaissent l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance" (cf Eph. 3/19).

À partir de 1976, cette recherche a été marquée par la collaboration avec le Studium de l'Institut Séculier Carmélitain de Notre-Dame de Vie (tout récemment agrégé au Teresianum), qui est caractérisé par un lien très fort entre la vie d'oraison et le travail théologique de niveau universitaire.

À Rome enfin, j'ai progressivement découvert l'inepuisable perspective de *l'Inculturation* grâce à nos frères et sœurs non européens qui sont toujours plus nombreux. J'ai mieux compris la relativité de beaucoup de nos concepts et schémas culturels occidentaux (européens et nord-américains). Ainsi, il importe de rela-

tiviser notre conception de la "modernité" en l'ouvrant à une conception de la "post-modernité" respectant davantage le pluralisme culturel. Il en va de même pour beaucoup de nos conceptions de la théologie que nous avons tendance à absolutiser: ainsi, le modèle universitaire, avec tout ce qu'il comporte de spécialisation, n'est qu'un modèle culturel parmi d'autres, avec ses richesses et aussi ses limites (en particulier le risque de séparation entre théologie et vie spirituelle). Or, dans cette dimension de l'Inculturation, la théologie des saints prend encore de nouvelles dimensions et se révèle particulièrement féconde, car elle est caractérisée par un large pluralisme culturel et par un lien indissoluble entre la réflexion et la prière. C'est encore à Rome que j'ai pu découvrir la réalité de l'espace culturel francophone qui est le mien, un espace certes limité dans le monde d'aujourd'hui, mais caractérisé par de nouveaux lieux si riches d'espérance, spécialement en Afrique.

Mon exposé comprendra deux parties: Je présenterai d'abord ma propre recherche sur la théologie des saints, et ensuite, je m'efforcerai de la situer dans une plus large convergence ecclésiale.

J'ai évidemment conscience des limites de mon approche et de mes propres limites; très concrètement, ma capacité de lecture est maintenant réduite par une grande fatigue visuelle.

I. La théologie des saints, comme "science d'amour": esprit contenu, perspectives.

La Théologie des saints est cette profonde connaissance que l'Apôtre saint Paul demande pour les fidèles "en fléchissant les genoux devant le Père". Le Père la leur donne dans l'Esprit Saint afin qu'ils puissent comprendre "avec tous les Saints" l'incompréhensible Mystère en "connaissant l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance" (cf. Eph. 3/14-19). Cette théologie de "tous les saints", demandée et reçue "à genoux", est fondamentalement celle de tous les fidèles, celle de toute l'Eglise comme peuple de Dieu, peuple saint, mais elle resplendit avec une particulière intensité en tous ceux dont la sainteté a été reconnue par l'Eglise tout au long de son histoire.

Cette "connaissance de l'Amour du Christ" est la suprême connaissance de Dieu lui-même qui s'est révélé comme Amour en Jésus-Christ. Dieu s'est révélé comme Père en nous donnant son Fils et l'Esprit de son Fils. Ainsi, l'objet de cette connaissance est le Dieu Amour, et on ne peut la recevoir que dans l'Amour et par l'Amour, en aimant Dieu et le prochain, car "tout homme qui aime est né de Dieu et connaît Dieu, tandis que celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour" (I Jn 4/7-8). La vraie connaissance de Dieu, qui seule mérite pleinement le nom de théologie, dépend donc de l'Amour, et c'est ainsi que tous les saints sont théologiens, dans le sens le plus profond de "connaisseurs de Dieu", car l'essence de la sainteté chrétienne, c'est cette même *agapè*: l'Amour, la Charité.

A travers la plus grande diversité de temps, de lieux et de cultures, à travers la plus grande variété d'expériences, tous les saints ont en commun le même Amour, ce très grand Amour qui fait d'eux tous des "connaisseurs de Dieu", des théologiens.

Une telle conception de la théologie et du théologien, qui est conforme à celle de l'Église ancienne, relativise évidemment la vision occidentale qui depuis le Moyen-Âge a privilégié la modalité universitaire de la théologie, en réservant le titre de théologien au docteur en théologie (saint ou non saint). Il faut se garder d'absolutiser ce modèle occidental, qui n'est qu'une expression culturelle parmi d'autres.

Dans une telle perspective, on considérera comme théologiens non seulement de grands docteurs universitaires comme Thomas d'Aquin et Bonaventure, mais aussi des pauvres et des petits comme François d'Assise et Thérèse de Lisieux. On les considérera comme théologiens essentiellement parce qu'ils sont saints, à cause de ce très grand Amour qui en a fait des "connaisseurs de Dieu"

Cette ligne de recherche, qui est la mienne depuis 1968, s'inscrit dans la grande perspective de Vatican II qui a privilégié systématiquement le point de vue de la sainteté à laquelle nous sommes tous appelés. Animée par notre spiritualité du Carmel, ma recherche est en harmonie avec d'autres lignes de la théologie contemporaine (spécialement celle de H.U. von Balthasar). Elle a déjà abouti à un premier résultat, avec la publication de ma thèse, en 1989, sous le titre: *Connaitre l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints* (Venasque, ed. du Carmel). Un autre volume est actuellement en chantier, et d'autres devraient suivre, au niveau scientifique comme au niveau populaire.

Cette recherche se veut ouverte à l'universalité de la sainteté chrétienne, dans la diversité de ses manifestations historiques et culturelles. Sa matière privilégiée, ce sont les écrits des saints, étudiés théologiquement d'un point de vue essentiellement christocentrique, comme "Connaissance de l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance".

A. Un texte clef pour la "lecture carmélitaine" des écrits des saints: la dernière page de l'Autobiographie de Thérèse de Lisieux

Dans ce texte admirable, la Carmélite interprète la théologie des saints du point de vue de la prière. Sa propre "Science d'Amour" n'est autre que le rayonnement brûlant et lumineux du Feu de l'Esprit qu'elle demande et reçoit dans la prière:

"Voici ma prière: je demande à Jésus de m'attirer dans les flammes de son amour, de m'unir si étroitement à Lui, qu'il vive et agisse en moi. Je sens que plus le feu de l'amour embrasera mon cœur... plus aussi les âmes qui s'approcheront de moi... courront avec vitesse à l'odeur des parfums de leur Bien-Aimé, car une âme embrasée d'amour ne peut rester inactive..."

Par sa vie d'oraison, en effet, la Carmélite vit "dans le Coeur de l'Eglise", "Coeur brulant d'Amour" où depuis la Pentecôte brûle toujours le Feu de l'Esprit-Saint, Vive Flamme d'Amour. Or, elle sait qu'il en va de même pour tous les autres saints:

"Tous les saints l'ont compris et plus particulièrement peut-être ceux qui remplirent l'univers de l'illumination de la doctrine évangélique. N'est-ce point dans l'oraison que les Saints Paul, Augustin, Jean de la Croix, Thomas d'Aquin, François, Dominique et tant d'autres illustres amis de Dieu ont puisé cette science Divine qui ravit les plus grands génies?... Le Tout-Puissant leur a donné comme point d'appui: Lui-même et Lui seul; pour levier: l'oraison qui embrase d'un feu d'amour, et c'est ainsi qu'ils ont soulevé le monde; c'est ainsi que les saints encore militants le soulèvent et que, jusqu'à la fin du monde, les Saints à venir le soulèveront aussi".

On remarque évidemment dans ce texte l'accent typique de la carmélite: l'insistance sur la Prière: cette "oraison qui embrase d'un feu d'amour", comme étant la source fondamentale de la Science de tous les saints: après les Apôtres, représentés par Paul, cette même science est celle des Pères, représentés par Augustin, des Docteurs, représentés par Thomas d'Aquin, et des Mystiques, représentés par François d'Assise, Jean de la Croix et Thérèse elle-même. Et la liste reste ouverte à tous les autres. Tel est le "Prisme" de la théologie des saints: la complémentarité de Pères, des Docteurs et des Mystiques, au service de la même Lumière, la Lumière de Jésus et de son Amour.

B. Le grand point de vue de Vatican II: la Sainteté.

En privilégiant systématiquement le point de vue de la sainteté, le Concile a relativisé les autres aspects de l'Eglise. C'est ainsi que, dans la Constitution Dogmatique *Lumen Gentium*, toute l'Eglise est fondamentalement présentée comme *Peuple de Dieu* (ch. II), tout entier appelé à la sainteté (ch. V); et cette sainteté que l'Eglise reçoit de Jésus dans le Don de l'Esprit est parfaitement réalisée en Marie (ch VIII) En effet, alors que l'Apôtre Pierre représente la primauté institutionnelle, Marie représente la primauté de sainteté. Ainsi, toutes les vocations particulières dans l'Eglise: que ce soient celles des membres de la Hiérarchie (ch. III), des Laïcs (ch. IV) ou des Religieux (ch. VI), sont situées et relativisées par rapport à la commune et universelle vocation à la sainteté, c'est à dire à la plénitude de la Charité. Tel est le grand point de vue qui commande la conception nouvelle de l'Eglise comme Communion et qui manifeste l'égalité foncière de tous les membres de l'Eglise, tous égaux devant cette même vocation à la sainteté.

Or, la théologie des saints se situe précisément à ce niveau: c'est la théologie du Peuple de Dieu, représentée autant par des femmes que par des hommes, autant par des laïcs et des religieux

que par des membres de la hiérarchie. C'est une théologie essentiellement *baptismale*, et non pas cléricale. Aussi, dans l'esprit du Concile, celui qui étudie de manière scientifique la théologie reste toujours fondamentalement un baptisé appelé à la sainteté; et c'est en répondant à cette vocation qu'il devient vraiment un théologien, c'est à dire un connaisseur de Dieu, dans le Peuple de Dieu et pour le Peuple de Dieu.

A partir du Concile, cette insistance sur la primauté de la Sainteté, qui est "primauté du spirituel", a fait entrer une profonde spiritualité dans tous les secteurs de la vie de l'Eglise. On le voit de façon éclatante dans les principaux documents de l'Eglise post-conciliaire qui sont le *Code de Droit Canonique* (publié en 1983) et le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* (publié en 1992). En ce qui concerne le nouveau rapport entre spiritualité et droit canonique dans l'Ordre du Carmel, il convient de signaler l'excellente thèse du P. J.Y. Marchand ocd, sur la présence de saint Jean de la Croix dans les nouvelles Constitutions des Carmes et des Carmélites (thèse soutenue au Teresianum, en mai 1993, et qui devrait être très prochainement publiée)

C. Les grands Schémas de la Théologie des Saints (cf Annexe)

J'ai réuni en *Annexe* les principaux schémas synthétiques qui sont comme la clef universelle de la théologie des Saints, dans la mesure où ils permettent d'intégrer l'apport de tous les saints. Il convient d'en expliquer brièvement la signification.

D'abord le "*Prisme*" de la *théologie des saints* (A/1) permet de situer théologiquement tous les saints par rapport à la même Lumière du Christ, selon trois grandes catégories qui sont successivement *les Pères de l'Eglise, les Docteurs Médiévaux et les Mystiques (spécialement présents à l'époque moderne)*. Ce "Prisme" permet de considérer synthétiquement l'ensemble de la théologie des saints pendant les vingt siècles de la vie de l'Eglise, en respectant son évolution historique. J'ai mentionné ici ceux qui tiennent la plus grande place dans ma recherche, mais l'espace est évidemment ouvert à tous les autres. Tel est l'instrument privilégié de la théologie des saints, qui détermine son ouverture, sa richesse et son équilibre: l'étude synthétique des Pères, des Docteurs et des Mystiques, considérés dans leur complémentarité, comme réfléchissant la même Lumière, à travers la plus grande différence de temps et de culture, à travers la plus grande diversité des formes et des genres littéraires, ce qui appelle le schéma suivant.

Le schéma des *Quatre Formes de la théologie des saints* (A/2) réunit "sans confusion et sans séparation" les principales formes théologiques qu'il est indispensable de distinguer: *Mystique et Pratique, Symbolique et Spéculative*. Selon le texte de Thérèse de Lisieux cite précédemment, il s'agit certes d'une seule et même théologie de tous les saints: cette même science divine, science d'Amour plus que géniale, que tous ont puisé à la même source de "l'oraison qui embrase d'un feu d'Amour"; mais cette même

science a été exprimée dans des formes bien différentes par Augustin, Thomas d'Aquin et François d'Assise, pour reprendre les noms les plus caractéristiques cités par Thérèse, qui représentent respectivement les Pères, les Docteurs et les Mystiques. Ces schéma est particulièrement important pour intégrer et relativiser la forme speculative ou rationnelle de la théologie, qui est trop souvent considérée aujourd'hui, comme l'unique forme vraiment scientifique de la théologie. En particulier, il importe de relativiser la modalité universitaire de la théologie qui a privilégié systématiquement une telle forme; or, il ne s'agit en réalité que d'une expression culturelle occidentale, née au Moyen-Age. La théologie des Pères est indispensable pour distinguer ces quatre formes et pour les tenir ensemble (cf en particulier Augustin en occident et Denys l'Aréopagite en orient). D'ailleurs, les plus grands Docteurs Universitaires du Moyen-Age, qui étaient aussi des saints, n'avaient pas perdu de vue cette grande perspective, et en particulier la primauté de la théologie mystique. C'est ainsi par exemple que saint Bonaventure ne craint pas de présenter saint François d'Assise comme le suprême théologien, possédant la plus haute "théologie" et la plus haute "science" (*Legenda Maior* ch. 11).

Les deux schémas suivants (B/1 et 2), réunis sous un même titre, *Le Christocentrisme*, expriment le contenu principal de la théologie des saints: *Le Mystère de Jésus* contemplé comme centre de perspective de la Théologie (les Processions) et de l'Economie (les Missions). Puisque la théologie des saints est la théologie baptismale de tout le Peuple de Dieu, son universel principe d'interprétation est le symbole baptismal, que les Pères appelaient "La Règle de la Foi". Or, les plus anciens symboles (comme celui des Apôtres et celui de Nicée-Constantinople), présentent toujours *Jésus* au centre de la Trinité, entre le Père et l'Esprit-Saint: c'est le Christocentrisme trinitaire de l'Eglise ancienne. Sous le Nom de Jésus sont réunis tous les Mystères de sa Divinité et de son Humanité: Jésus est "Un de la Trinité" qui s'est incarné, est mort et ressuscité. Cette vision, qui correspond plus immédiatement au Nouveau Testament (surtout Paul et Jean), est toujours restée dans la théologie orientale, alors que la théologie occidentale a surtout suivi l'autre schéma, hérité de saint Augustin et présenté de façon typique dans le symbole "*Quicumque*", où l'on considère successivement *la Trinite et le Christ*; il s'agit alors "du Christ en tant qu'homme" (saint Thomas) ou de "la sainte Humanité" (sainte Thérèse d'Avila). Alors que ce dernier schéma, plus tardif, articule les principaux Mystères selon la distinction des deux Natures, la Divinité et l'Humanité, dans la bipolarité du théocentrisme et du christocentrisme; le schéma plus ancien articule les mêmes Mystères selon la distinction des trois Personnes: Dieu le Père, le Seigneur Jésus-Christ et l'Esprit-Saint qui est Seigneur, présentant Jésus au centre de la Trinité et offrant ainsi la vision la plus unifiée dans l'unipolarité d'un christocentrisme théocentrique ou théocentrisme christocentrique. Au Carmel, cette vision plus radicalement christocentrique a été surtout illustrée par sainte Thérèse de Lisieux (sous l'influence de Bérulle et de l'Ecole

Française): dans ses écrits, le Nom de Jésus est omniprésent (près de 1600 fois), le plus souvent synonyme du Nom de Dieu, l'Amour de Jésus exprimant la plus profonde communion avec toute la Trinité: "Ah tu le sais, divin Jésus, je t'aime!/ L'Esprit d'Amour m'embrase de son feu;/ C'est en t'aimant que j'attire le Père" (PN 17/2).

Ajoutons encore que, dans la perspective des Pères, cette référence fondamentale au symbole baptismal permet de ne pas séparer la *théologie la plus scientifique* et la *théologie la plus populaire*, mais de les articuler harmonieusement, car la même "Règle de la Foi" s'impose également à tous les baptisés, aux plus savants comme aux illettrés (cf. saint Irénée). La théologie la plus scientifique comme la théologie la plus populaire doivent toujours s'accorder avec la "Règle de la Foi"; et c'est ainsi que la théologie des saints peut réunir dans une même étude la plus savante théologie universitaire (celle de saint Thomas par exemple) et la théologie populaire d'une illettrée (celle de sainte Jeanne d'Arc par exemple). Si la première est plus riche au plan des concepts, la seconde la dépasse au plan de l'engagement pratique (au point d'être une véritable théologie de la libération).

Enfin, le second schéma du christocentrisme, qui présente *Jésus au centre de la communion virginale, comme Fils de Marie et Epoux de l'Eglise*, ne fait rien d'autre que de reprendre et expliciter les enseignements du Symbole concernant l'Incarnation et le Mystère Pascal, l'Esprit-Saint, Marie et l'Eglise. Ce schéma permet de présenter la communion entre Jésus et toutes les personnes humaines selon la distinction du masculin et du féminin; il permet ainsi de penser la théologie des saints en fonction de la complémentarité entre la théologie masculine des saints et la théologie féminine des saintes, en montrant l'apport irremplaçable de cette dernière dans l'Amour et la Connaissance du Mystère de Jésus. La théologie des saints contribue à éclairer une des grandes questions contemporaines, qui est la vocation spécifique de la femme dans l'Eglise, en faisant apparaître le "Privilège de la Féminité" dans l'Amour de Jésus. En communion avec Jésus, Fils et Epoux, la femme est privilégiée pour L'aimer avec un cœur de Mère et d'Epouse.

II. *Actualité de la théologie des saints, dans la convergence ecclésiale contemporaine*

Après avoir présenté brièvement ma propre ligne de recherche, je voudrais maintenant évoquer la vaste convergence ecclésiale dans laquelle elle s'inscrit. J'ai déjà mentionné la ligne représentée par Balthasar. A présent, je me référerai principalement (mais non exclusivement) à *l'espace culturel francophone*, en considérant d'abord le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* de ce point de vue de la théologie des saints. Ensuite, dans la même perspective, je proposerai quelques considérations sur la présence des *Pères, des Docteurs et des Mystiques* dans le renouveau actuel de la théologie,

en insistant sur la place privilégiée des *Mystiques*. Nous verrons finalement comment la francophonie est spécialement éclairée par la convergence de deux spiritualités: *Le Carmel et l'Ecole Française*; et c'est dans cette convergence que nous allons retrouver notre soeur Thérèse de Lisieux.

A. Le Catéchisme de l'Eglise Catholique

Ce récent et important document, auquel les Evêques du monde entier ont collaboré, a été rédigé en français. Immédiatement lié de ce fait à l'espace culturel francophone, c'est là sans doute qu'il a trouvé l'accueil le plus profond et la plus large diffusion (sans les délicats problèmes de traduction rencontrés dans d'autres espaces culturels).

Or, le point de vue de la théologie des saints est sans doute l'un de ceux qui permet de mieux voir la richesse spirituelle et théologique du *Catéchisme*, sa nouveauté et sa profonde fidélité à Vatican II. Il suffit en effet de regarder *l'Index des Auteurs Ecclésiastiques* cités dans le *Catéchisme* pour voir la place considérable qu'y tiennent les saints. Les *Pères*, les *Docteurs* et les *Mystiques* y sont également représentés; et la lecture attentive du texte montre comment ils sont utilisés de façon synthétique, selon leur complémentarité, pour faire resplendir dans l'Amour l'ensemble de l'enseignement de l'Eglise. Ainsi, le *Catéchisme* utilise admirablement le "*Prisme*" de la *theologie des saints*.

Toutefois, la grande nouveauté, c'est *la Place inouïe que tiennent les Mystiques* dans un tel document du Magistère de l'Eglise, où ils donnent toujours la main aux Pères et aux Docteurs, comme dans la "ronde des saints" peinte par le Bienheureux fra Angelico. Ainsi, par exemple, la Foi en la Trinité est également illustrée par un texte de saint Grégoire de Nazianze "le théologien" (n° 256) et par la prière de la bienheureuse Elisabeth de la Trinité (n° 260) De même encore, au n° 795, l'affirmation de l'unité du Christ et de l'Eglise est suivie d'une lumineuse chaîne de citations: deux Pères (Augustin et Grégoire le Grand), un Docteur (Thomas d'Aquin) et une Mystique (Jeannne d'Arc). A travers les Mystiques, toutes les grandes spiritualités de l'Eglise sont représentées dans le *Catéchisme*; et la spiritualité carmélitaine se trouve en bonne place, avec des textes de Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Elisabeth de la Trinité, mais c'est Thérèse de Lisieux qui l'emporte par le nombre de citations.

B. La présence des Pères, des Docteurs et des Mystiques, dans le renouveau actuel de la théologie.

1. Les Pères de l'Eglise

L'étude des Pères de l'Eglise a toujours été un des principaux facteurs de ressourcement et de rajeunissement de la théologie, et cela se vérifie particulièrement à notre époque. On constate en effet

dans toute l'Eglise un intérêt toujours plus grand pour les Pères Orientaux et Occidentaux.

Le travail d'édition critique et de traduction des textes est spécialement représenté dans l'espace francophone par la collection "*Sources Chrétiennes*". En Italie, il faut surtout signaler les éditions bilingues des oeuvres de saint Augustin et de saint Ambroise (ed. Città Nuova), ainsi que la *Collana di testi Patristici* (ed. Città Nuova) qui offre à un large public de bonnes traductions faites par des spécialistes.

Un des principaux mérites de la doctrine des Pères est de tenir ensemble les quatre formes de la théologie des saints: mystique et pratique, symbolique et spéculative. L'étude approfondie des Pères permet ainsi de retrouver l'unité essentielle du théologique et du théologal (une distinction linguistique typiquement moderne, encore ignorée par le latin médiéval), de la théologie et de la spiritualité, de la prière et de la réflexion, de la pratique et de la théorie... Dans la perspective des Pères, la théologie doit toujours être spirituelle, comme la spiritualité doit toujours être théologique. La "lecture carmélitaine" des Pères sera évidemment très attentive à cet aspect. De cette manière, les Pères permettent de bien intégrer la dimension rationnelle, spéculative, de la théologie, mais sans l'absolutiser, car la mystique, la symbolique et la pratique ne méritent pas moins le nom de théologie.

L'étude des Pères est aussi un élément essentiel dans le *dialogue oecuménique*, spécialement avec nos frères orthodoxes, mais aussi avec nos frères anglicans et protestants. Cela, j'ai pu l'expérimenter moi-même ces dernières années, dans un profond cheminement oecuménique vécu avec la Faculté de Théologie Réformée d'Aix-en Provence.

Enfin, la nouvelle problématique de l'*Inculturation* permet une véritable redécouverte des Pères, car ils ont réalisé la première et fondamentale inculturation de l'Évangile dans le monde gréco-romain, une inculturation souvent exemplaire et audacieuse par laquelle "l'Évangile a véritablement épousé la culture" (selon une belle image utilisée par N.P. Camilo Maccise à propos de l'inculturation).

Parmi les Pères qui ont été récemment redécouverts, on peut mentionner particulièrement Irénée de Lyon et Maxime le Confesseur. La grande édition critique de l'*Adversus Haereses* d'Irénée, dans la collection "*Sources Chrétiennes*", a été un événement important dans le monde francophone, d'autant plus que la traduction du texte a été ensuite publiée séparément et largement diffusée. Déjà cité dans les textes de Vatican II, Irénée est un des Pères les plus présents dans le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*. Quant à Maxime le Confesseur, il a suscité un grand nombre de travaux aussi bien chez les catholiques que chez les orthodoxes, les anglicans et les protestants. Du côté catholique, dans le monde francophone, un ensemble de travaux sur Maxime a été réalisé sous la direction du P. M.J. Le Guillou (mort en 1990), par les Pères A. Riou, J.M. Garrigues, Ch. Schönborn, P. Piret, et moi-même. Toutes ces différentes recherches ont été partagées au

Colloque de Fribourg en 1980 (dont les actes ont été publiés sous le titre *Maximus Confessor*).

2. *Les Docteurs Médiévaux*

Après les Pères de l'Eglise et en lien avec eux, les saints Docteurs du Moyen-Age restent aussi une grande source de renouveau théologique. Dans la culture francophone, on constate depuis longtemps un grand intérêt pour la théologie médiévale, en dialogue avec les Pères et la pensée contemporaine; à ce propos, on ne saurait oublier le nom d'E. Gilson qui a tant oeuvré dans ce sens.

Saint Thomas d'Aquin reste bien présent, ou plutôt il retrouve une nouvelle place (une nouvelle traduction française de toute la *Somme Théologique* a été récemment publiée en 4 volumes, par les ed. du Cerf). Après un moment de rejet (surtout dans le monde ecclésiastique), causé par la crise de 1968 et aussi par l'intolérance de certains thomistes qui l'avaient absolutisée, l'oeuvre de saint Thomas semble maintenant devoir trouver sa juste place, celle d'un grand docteur médiéval parmi d'autres dont l'importance est davantage reconnue: saint Anselme, saint Bernard, saint Bonaventure, et aussi Jean Duns Scot. La récente béatification de ce dernier, le 20 Mars 1993, (et qui devrait être logiquement suivie de sa canonisation et de sa reconnaissance comme Docteur de l'Eglise) est un signe du pluralisme et de l'actualité de la grande théologie médiévale.

Le renouveau d'intérêt pour saint Anselme mérite aussi d'être signalé. Ses *Oeuvres Complètes* font l'objet d'une nouvelle publication (avec le texte et la traduction), simultanément en France (ed. du Cerf) et en Italie (ed. Jaca Book). L'oeuvre d'Anselme suscite de nombreux colloques internationaux (comme celui de Cantorbery cette année, pour le neuvième centenaire de son épiscopat). Sa théologie se trouve à un grand tournant historique parce qu'elle se situe entre la théologie des Pères et la théologie universitaire: c'est une théologie en même temps extrêmement spéculative et extrêmement spirituelle. Dans sa forme littéraire principale, qui est celle de la prière, elle intègre la plus puissante rationalité spéculative dans un dynamisme spirituel et mystique (c'est en particulier le sens du *Proslogion*). De la sorte, Anselme peut aider à surmonter l'opposition fautive et ruineuse (mais souvent inconsciemment présente) entre théologie et spiritualité, entre une théologie non spirituelle et une spiritualité non théologique.

3. *Les Mystiques: Particulièrement Thérèse de Lisieux et l'Ecole Française.*

Dans la ligne de la théologie des saints, les Mystiques sont considérés non seulement comme de véritables théologiens, mais encore comme les suprêmes théologiens, comme les "connaisseurs de Dieu" par excellence. Les remarques précédentes

ont déjà montré comment cette ligne est profondément présente dans l'Eglise contemporaine.

Or, cela se vérifie particulièrement dans le monde francophone où l'intérêt pour les Mystiques reste très présent, et où l'on constate l'impact toujours plus grand de la double spiritualité du *Carmel et de l'Ecole Française*; et cela en lien aussi avec une exceptionnelle ouverture de la culture au spirituel et à la mystique.

Le Carmel et l'Ecole Française sont représentés respectivement et de la manière la plus éminente par sainte Thérèse de Lisieux et par saint Louis-Marie Grignon de Montfort "le dernier des grands béruilliens" (Brémond). Le vaste mouvement théologique et spirituel qui pousse à la reconnaissance de ces deux grands mystiques comme *Docteurs de l'Eglise*, représente quelque chose de très profond et de très nouveau par certains aspects.

Avant de concentrer finalement mon attention sur ce point le plus lumineux, il me semble important d'élargir le regard sur une vaste perspective, en considérant d'abord cette exceptionnelle ouverture de la culture française aux Mystiques. Pour cela, je rappellerai d'abord deux noms: le philosophe Henri Bergson et son plus grand disciple, le poète Charles Péguy. Pour l'un comme pour l'autre, les Mystiques chrétiens ont guidé un itinéraire qui, de façon différente, les a conduits à la même Foi chrétienne: qu'il s'agisse de l'approche poétique de Jeanne d'Arc chez Péguy ou de l'étude philosophique des Mystiques chez Bergson. En ouvrant la philosophie française à l'étude des mystiques, Bergson a opéré une véritable révolution qui rendait possible de grands travaux comme celui de Baruzi sur saint Jean de la Croix. Un autre courant philosophique, différent mais profondément convergent, est représenté par Maurice Blondel. Quant au courant thomiste, il a été spécialement illustré par Jacques Maritain. Dans le domaine de la littérature, après Péguy, il convient de rappeler les autres grands auteurs chrétiens du XX^{ème} siècle: Claudel, Mauriac, et surtout Bernanos qui a été profondément influencé par Thérèse de Lisieux. Une place originale revient à Pierre Teilhard de Chardin qui est avant tout un mystique, mais dont l'oeuvre se trouve aux frontières de la poésie de la science et de la théologie. Sans doute, tous ces auteurs appartiennent au passé, mais leur influence reste toujours vivante et profonde dans la culture chrétienne du monde francophone. Il est important de les accueillir tous avec bienveillance, comme le plus précieux héritage d'un récent passé, avec leurs richesses, et aussi en reconnaissant leurs limites, pour ne pas les absolutiser.

Avant de parler de Thérèse de Lisieux en relation avec l'Ecole Française, il convient de remarquer que beaucoup d'autres mystiques sont très présents dans notre espace culturel. On a découvert l'importance d'auteurs monastiques comme Jean de Fécamp, Guillaume de saint Thierry et Guigues I le chartreux.

La célébration cette année du 8^{ème} centenaire de la naissance de sainte Claire d'Assise attire de nouveau l'attention sur elle et sur saint François. On remarque à ce propos une attention toujours plus grande accordée au rôle inspirateur tenu par certai-

nes femmes, comme par exemple Hadewijch d'Anvers dans la spiritualité rhéno-flamande. Dans le même sens, un intérêt nouveau s'est manifesté pour "le prophétisme féminin à la fin du Moyen-Age", spécialement représenté par Catherine de Sienne, Brigitte de Suède, et Jeanne d'Arc. Chez les mystiques, la théologie féminine semble tenir la première place.

Les grands Docteurs du Carmel, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix tiennent toujours une grande place: on a pu le vérifier avec les célébrations du IVème centenaire, de Thérèse en 1982 et de Jean en 1991. Les manifestations culturelles du plus haut niveau n'ont pas manqué. J'en rappellerai seulement deux, particulièrement significatives: d'une part l'exposition thérésienne au Musée du Petit-Palais à Paris (dont le catalogue a été publié), et d'autre part le colloque sanjuaniste de Kinshasa dont les actes ont été publiés sous le titre de *La Mystique Africaine*. Cette dernière publication me paraît être la plus importante, la plus significative et la plus originale dans le monde francophone, avec un déplacement géographique vers l'Afrique et dans la perspective nouvelle de l'Inculturation.

Toutefois, parmi tous les Mystiques qui rayonnent sur le monde moderne, et d'abord dans l'espace culturel francophone, la figure dominante est Thérèse de Lisieux, celle que le Pape saint Pie X avait déjà appelé "la plus grande sainte des temps modernes". Son message de confiance et d'amour a illuminé le monde entier tout au long de notre XXème siècle. Patronne des Missions, elle est tout spécialement présente dans les jeunes Eglises. Ayant porté douloureusement le drame de l'athéisme, elle est aussi présente au coeur des plus grands problèmes de la modernité.

Thérèse "la petite sainte" représente exactement dans les temps modernes ce que François le "poverello" avait représenté au Moyen-Age: c'est le même type de sainteté évangélique, caractérisée par la petitesse ou pauvreté, et qui est la plus profonde communion avec Jésus, la plus pure transparence de son Amour. De cette manière, François et Thérèse représentent le maximum de la "réflexion théologique", non pas en réfléchissant sur Dieu (à la manière de saint Thomas), mais en réfléchissant Dieu lui-même comme un pur miroir réfléchit la lumière, la Lumière qui est Jésus lui-même, "Lumière née de la Lumière", Lumière de l'Amour Infini qui est Dieu. C'est ainsi que François a été une image vivante de Jésus et Thérèse un pur miroir de Jésus.

A travers le témoignage de saint Bonaventure (cité plus haut), la théologie universitaire du XIIIème siècle avait reconnu François comme théologien, et même comme le plus grand théologien médiéval. La théologie universitaire du XXème siècle n'a sans doute pas encore si clairement reconnu Thérèse, "la plus grande sainte des temps modernes" comme étant aussi "la plus grande théologienne", mais il existe déjà un sérieux mouvement dans ce sens. Car, après avoir suscité un immense intérêt populaire, la petite Thérèse suscite de plus en plus un grand intérêt scientifique, d'abord perceptible dans son espace culturel qui est celui de la francophonie.

Et tout d'abord, Thérèse a fait l'objet d'un énorme travail scientifique, de caractère critique et historique, avec la récente publication de ses écrits. C'est la magistrale "Édition du Centenaire" qui vient seulement d'être achevée avec la publication simultanée, en 1992, de la *Nouvelle Édition du Centenaire* (en 8 volumes) et des *Oeuvres Complètes* (en 1 volume)

Cette fondamentale publication a été un événement culturel de premier plan; elle a été couronnée par l'Académie Française. Il faut y ajouter la publication des *Procès de Beatification et de Canonisation* (faite par les éditions du Teresianum), et aussi le très important volume iconographique intitulé *Thérèse et Lisieux*, sans oublier le livre de Guy Gaucher: *Histoire d'une Vie*, qui est actuellement la meilleure biographie de Thérèse, une biographie à la fois scientifique et populaire.

Si Thérèse est très présente dans la culture, son intérêt théologique est progressivement reconnu. Ici encore, on ne saurait oublier le nom de Balthasar. Thérèse suscite des travaux universitaires, comme la thèse de doctorat du P. Conrad de Meester (soutenue au Teresianum, et publiée sous le titre de *La dynamique de la Confiance*). Je lui ai moi-même consacré de dernier chapitre de ma thèse, comme couronnement de la théologie des saints (en compagnie des Pères et des Docteurs).

Toutefois, l'élément le plus important est le vaste mouvement pour la proclamation de Thérèse comme *Docteur de l'Eglise*, mouvement maintenant animé et coordonné par notre frère Guy Gaucher ocd, Evêque auxiliaire de Lisieux. Ce mouvement s'étend dans le monde entier, même s'il n'est pas toujours compris. A ce propos, il faut dire que pour les carmélites et les carmes francophones, il est évident depuis déjà longtemps que l'enseignement spirituel de Thérèse de Lisieux n'est en rien inférieur à celui de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, l'un et l'autre Docteurs de l'Eglise. Thérèse d'Avila, Jean de la Croix et Thérèse de Lisieux sont les "trois grands" du Carmel. Cette grandeur doctrinale de la petite Thérèse avait déjà été magnifiquement manifestée par le P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus ocd (dont le procès de Béatification est en cours), aussi bien dans son maître livre *Je veux voir Dieu*, que dans son grand texte sur *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de la Vie Mystique*. Ce dernier texte était un véritable manifeste, au moment où beaucoup ne considéraient pas même Thérèse comme une mystique. Ce texte a été réédité dans l'important volume: *Thérèse Docteur de l'Amour*, publié par le Studium de Notre-Dame de Vie à Venasque (le plus récent recueil d'études doctrinales sur Thérèse en vue de son Doctorat).

Toutefois, si l'on veut entrer dans toute la profondeur et l'originalité de la doctrine de la petite Thérèse, il ne suffit pas de la considérer comme la fille des deux grands Docteurs espagnols du XVIème siècle. Car, si la carmélite de Lisieux est une vraie carmélite thérésienne, elle est en même temps une vraie carmélite française, c'est à dire "bérullienne", exactement comme sa contemporaine Elisabeth de la Trinité; les carmels de Lisieux et de Dijon étaient alors typiquement bérulliens

Aujourd'hui, cet aspect peut être reconnu et apprécié positivement, grâce à la fin des longues polémiques (qui ont duré en France jusque dans les années 50), grâce à de nouvelles recherches qui ont contribué à réhabiliter Bérulle et l'Ecole Française, et grâce aussi à la nouvelle perspective de l'Inculturation. Car, par rapport au Carmel, l'oeuvre du Cardinal de Bérulle, au début du XVII^e siècle, apparaît essentiellement comme une audacieuse inculturation française du Carmel thérésien qui venait de naître en Espagne, avec évidemment les risques que comporte une telle inculturation. En effet, le fondateur de l'Ecole Française a bien sûr imprimé au Carmel français la marque de sa propre spiritualité, avec les richesses et aussi les limites de toute spiritualité particulière. Maintenant, après avoir écarté les aspects négatifs du bérullisme, le Carmel français peut retrouver et mieux apprécier ses apports les plus positifs, qui s'harmonisent parfaitement avec l'enseignement de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix et même le complètent en l'explicitant sur certains points.

La redécouverte et la réhabilitation de l'Ecole Française est sûrement un événement important du point de vue théologico-spirituel, un événement qui touche d'abord l'espace culturel francophone, mais qui s'étend aussi bien au-delà. Ainsi, le livre récent du P. Raymond Deville, supérieur général des Sulpiciens, intitulé: *L'Ecole française de Spiritualité* (Paris, 1987, ed. Desclée) a déjà été traduit en italien (ed. Paoline). Alors que les *Oeuvres Complètes* de saint Louis-Marie Grignon de Montfort, "le dernier des grands bérulliens" sont accessibles dans une bonne édition critique depuis 1966 (Paris, ed. du Seuil), l'édition des *Oeuvres* de Bérulle est encore en chantier (ed. du Cerf). Par bonheur, deux de ses chefs-d'oeuvre ont été récemment publiés: *La Vie de Jésus* et *L'Élévation sur sainte Madeleine* (Paris, 1987 et 1989, ed. du Cerf). Parmi les thèses récentes sur Bérulle, je signalerai d'abord celle de Charles Whannou: *La notion de subsistence chez Bérulle*; l'auteur est un jeune théologien Africain, du Bénin, et sa thèse a été soutenue en 1985 au Teresianum (elle devrait être bientôt publiée). Je signalerai aussi celle de Stéphane-Marie Morgain ocd (maintenant professeur au Teresianum) sur *Bérulle et le Carmel*, une importante thèse d'histoire, soutenue à Fribourg en 1992 et qui sera prochainement publiée.

Dans cette nouvelle lumière, la spiritualité de l'Ecole Française apparaît de plus en plus clairement comme l'une des grandes spiritualités de l'Eglise, nullement inférieure aux autres, avec toute sa spécificité et son originalité. Elle est surtout caractérisée par un puissant *christocentrisme*, qui est la reprise du christocentrisme des anciens Pères de l'Eglise (celui du Symbole de Nicée-Constantinople). Jésus, le Verbe Incarné est toujours contemplé au centre de la Trinité, en sa Divinité et en son Humanité, dans son intime communion avec Marie sa Mère et avec l'Eglise qui est son Corps Mystique et son Epouse. Cette spiritualité, qui est tout entière orientée vers l'union la plus intime avec Jésus ("l'adhérence", comme union d'amour dans l'Esprit-Saint), trouve son fondement dans la réalité baptismale; elle accorde une grande

place à la Maternité de Marie, comme l'un des moyens privilégiés de l'union avec Jésus. Son expression la plus typique est le don total et absolu de soi-même à Jésus par les mains de Marie (c'est le sens de la "servitude mystique" ou "esclavage d'Amour").

Or, il est évident que la petite Thérèse a merveilleusement retrouvé cet authentique "berullisme mystique", en sachant le redire et le réinventer avec ses propres mots. On voit cela dans son extraordinaire christocentrisme et tout spécialement dans son "Offrande comme victime d'holocauste à l'Amour Miséricordieux", qui est une des pièces majeures de sa spiritualité. C'est bien le même don total et absolu d'elle-même à l'Amour de Jésus dans toute la dimension du Mystère Trinitaire, un don qu'elle aussi "abandonne" entre les mains de Marie. Thérèse désire être totalement brûlée ("holocauste") par l'Amour de Jésus, comme Bérulle désirait être totalement possédé et dépendant ("esclave") du même Amour. De façon simple et géniale, la carmélite de Lisieux intègre ainsi ce que l'Ecole Française offre de meilleur et de plus profond, en le complétant et en l'harmonisant avec l'enseignement de saint Jean de la Croix qui reste toujours son Père et son Maître.

A ce propos, il faut dire que le principal mérite de Thérèse a été de traduire la doctrine spirituelle de Jean de la Croix en la rendant accessible à tout le Peuple de Dieu, et spécialement aux plus pauvres et aux plus petits. Ce qu'elle a fait ainsi au seuil de notre siècle correspond exactement à ce qu'avait fait saint Louis-Marie de Montfort au début du XVIII^e siècle: il avait réussi à traduire pour les plus pauvres la doctrine spirituelle de Bérulle. Or, ces deux "traductions" sont parfaitement fidèles, elles traduisent sans trahir, sans affaiblir. Certes, Jean de la Croix et Bérulle s'expriment l'un et l'autre dans une forme plus "scientifique", mais qui a aussi l'inconvénient d'être plus difficile, tandis que Thérèse et Louis-Marie s'expriment dans une forme plus "populaire", beaucoup plus facile à comprendre pour les pauvres. L'extraordinaire diffusion de leurs principaux écrits dans le Peuple de Dieu est significative à cet égard: *l'Autobiographie* de Thérèse, et *Le Traité de la Vraie Dévotion* de Louis-Marie, ont largement dépassé les frontières du monde francophone, grâce à d'innombrables traductions et rééditions.

Malheureusement, il existe encore un préjugé tenace qui classe ces écrits dans la littérature "dévotionnelle" et non pas au niveau de la grande spiritualité. La racine d'un tel contresens est le pré-supposé selon lequel ce qui est populaire s'oppose à ce qui est scientifique. Un tel pré-supposé s'allie avec l'ignorance du solide fondement scientifique (Jean de la Croix et Bérulle) de la doctrine populaire de Thérèse et de Louis-Marie. Avec l'édition critique de leurs *Oeuvres Complètes*, cet absurde préjugé devrait disparaître complètement. D'ailleurs les deux volumes qui les contiennent respectivement présentent bien des similitudes: à peu près égaux en quantité, ils le sont aussi en qualité, avec cette même caractéristique essentielle d'unir un fond doctrinal riche à une forme littéraire

simple et même pauvre (cf en particulier les *Poésies* de Thérèse et les *Cantiques* de Louis-Marie).

La profondeur de cette double doctrine et sa diffusion dans toute l'Église constituent le meilleur argument pour la reconnaissance de leurs auteurs comme *Docteurs de l'Église*. A leurs époques respectives, l'un et l'autre avaient déjà été la réponse de l'Esprit-Saint aux déviations du jansénisme et du moralisme, en insistant toujours sur la primauté de l'Amour. Maintenant, avec l'enseignement de Vatican II sur l'appel universel à la sainteté, avec l'option préférentielle de l'Église pour les pauvres, ils apparaissent comme les deux phares les plus puissants pour éclairer le chemin évangélique qui conduit sûrement à la sainteté, cette même "petite voie de confiance et d'amour" où les premiers sont les plus pauvres et les plus petits.

Enfin, dans l'espace culturel francophone, la convergence spirituelle de Thérèse et de Louis-Marie vient d'être confirmée par la toute récente béatification de Dina Bélanger (béatifiée le 20 Mars 1993). L'admirable *Autobiographie* de cette jeune religieuse canadienne (du Québec), morte en 1929, est une des plus belles synthèses mystiques de leur double enseignement.

ANNEXE: LES GRANDS SCHEMAS THEOLOGIQUES

A. La Théologie des Saints: théologie de l'amour de Jésus

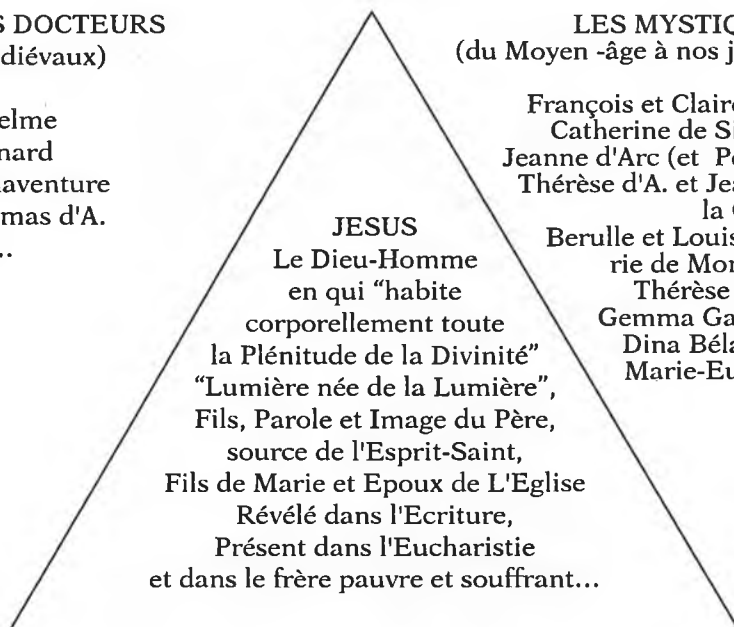
1. La Lumière de l'Amour de Jésus, vue à travers le "Prisme" de la Théologie des Saints: complémentarité des Pères, des Docteurs et des Mystiques.

LES DOCTEURS
(Médiévaux)

Anselme
Bernard
Bonaventure
Thomas d'A.
etc...

LES MYSTIQUES
(du Moyen -âge à nos jours)

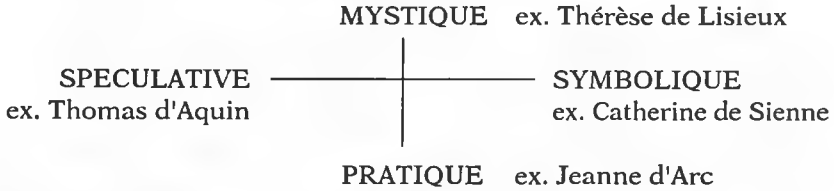
François et Claire d'A.
Catherine de Sienne
Jeanne d'Arc (et Péguy)
Thérèse d'A. et Jean de
la Croix
Berulle et Louis-Ma-
rie de Montfort
Thérèse de L.
Gemma Galgani
Dina Bélanger
Marie-Eugène
etc...



Irénéé, Augustin, Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, etc...

LES PERES
(des premiers siècles)

2. *Les quatre formes de la Théologie des Saints: Mystique et Pratique, Symbolique et Spéculative.* (cf. Denys l'Aréopagite)



Dans cette "Science d'Amour" qu'est la Théologie des Saints, Connaissance et Amour sont inséparables, mais l'axe vertical est surtout caractérisé par l'Amour, la Charité qui est inséparablement mystique et pratique (comme unique Amour du Seigneur et du prochain), tandis que l'axe horizontal est surtout caractérisé par la Connaissance et le langage de la Foi (langage plus abstrait de l'intelligence réflexive dans la théologie spéculative qui utilise des concepts et des idées, langage plus concret du Corps et du Cœur dans la symbolique qui utilise des symboles et des images). C'est l'axe vertical qui porte l'axe horizontal, c'est le vrai amour qui porte la vraie connaissance. Chez les Pères de l'Eglise, les quatre formes apparaissent ensemble. Les Docteurs Médiévaux font surtout resplendir la forme spéculative, tandis que les Mystiques font resplendir les trois autres formes: mystique, pratique et symbolique. La théologie pratique trouve son expression la plus saisissante chez sainte Jeanne d'Arc, au point d'être une véritable théologie de la libération.

B. Le Christocentrisme:

Jésus au centre de toute Communion d'Amour

1. *Jésus au centre de la Communion trinitaire, comme Fils du Père et Source de l'Esprit-Saint: le Symbole de Nicée -Constantinople, "Règle de la Foi".*

"Je crois en un seul *Dieu*, le PERE tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible".

JESUS



[Génération et Mission du Fils]

- comme Dieu:	"Je crois en un seul <i>Seigneur</i> , <i>JESUS-CHRIST</i> , le FILS unique de <i>Dieu</i> , né du PERE avant tous les siècles: il est <i>Dieu</i> né de <i>Dieu</i> , Lumière née de la Lumière, vrai <i>Dieu</i> né du vrai <i>Dieu</i> ; engendré, non pas créé, de même nature (<i>homoousios</i>) que le PERE; et par Lui tout a été fait".
- comme Homme: Mystère de l'incarnation,	"Pour nous les hommes, et pour notre salut, il descendit du Ciel; par l'ESPRIT-SAINT, il a pris chair de la Vierge Marie, et s'est fait homme.
Mystère Pascal	Crucifié pour nous sous Ponce Pilate, il souffrit sa passion et fut mis au tombeau. Il ressuscita le troisième jour, conformément aux Ecritures, et il monta au ciel; il est assis à la droite du PERE. Il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts; et son règne n'aura pas de fin".



[Procession et Mission de l'Esprit]

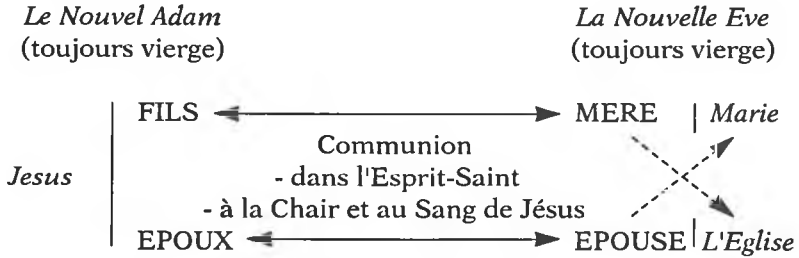
"Je crois en l'ESPRIT-SAINT, qui est *Seigneur* et qui donne la vie; il procède du PERE (et du Fils); avec le PERE et le FILS, il reçoit même adoration et même gloire; il a parlé par les prophètes".



L'Eglise de Jésus,
Les sacrements,
la vie éternelle.

"Je crois en l'Eglise, Une, Sante, Catholique et Apostolique. Je reconnais un seul baptême pour le pardon des péchés. J'attends la résurrection des morts, et la vie du monde à venir. Amen".

2. *Jésus au centre de la Communion Virginal, comme Fils de Marie et Epoux de l'Eglise: Masculinité et Féminité.*



La communion entre le FILS et sa MERE correspond au *Mystère de l'Incarnation*: "par l'Esprit-Saint, Il a pris chair de la Vierge Marie". Le sein virginal de la MERE est le lieu de la conception et de la naissance humaine du FILS. La communion entre l'EPOUX et son EPOUSE correspond au *Mystère Pascal*. Le côté virginal de l'EPOUX est le lieu de la conception et de la naissance de son EPOUSE, qui est comme sa côte. En effet, le not féminin *pleura* signifie à la fois la côte et le côté, et c'est ce même mot que les LXX ont employé en Gn 2 pour traduire le récit de la création d'Eve, et que saint Jean reprend aux ch. 19 et 20 de son Evangile. Mais le côté du Nouvel Adam reste ouvert, car toute l'humanité est appelée à y enterer pour y renaître et devenir son Eglise, son EPOUSE, comme sa côte toute proche de son Coeur (cf. Ste Catherine de Sienne). L'EPOUX donne à son EPOUSE non seulement son Esprit-Saint, mais encore sa Chair et son Sang dans l'Eucharistie. Enfin, ce schéma montre le "privilège de la féminité" dans l'Amour de Jésus, pour l'aimer avec un coeur de MERE et d'EPOUSE (s. Claire).

IL PENSIERO TEOLOGICO CONTEMPORANEO E IL CARMELO

P. SAVERIO CANNISTRÀ

La formulazione del tema proposto è abbastanza ampia da consentire approcci diversi. Il legame tra teologia e Carmelo potrebbe, ad esempio, essere considerato in base alla fortuna di autori carmelitani o di temi classici della tradizione carmelitana nella riflessione teologica contemporanea. O, viceversa, si potrebbe studiare l'influsso della teologia contemporanea sul Carmelo, più precisamente sulla cultura, la formazione e la produzione teologica carmelitana. A questi approcci di tipo storico-culturale ne ho preferito uno più empirico: un semplice confronto tra la situazione della teologia e quella del Carmelo in questi ultimi anni. Spero che ciò possa risultare utile alla Commissione teologica, la cui attività immagino finalizzata non alla produzione di studi accademici, ma a stimolare una coscienza teologica nell'ambito del nostro Ordine. Per "coscienza teologica" intendo un atteggiamento che affronti i problemi reali della vita dell'Ordine con la consapevolezza delle dimensioni teologiche in essi implicate, dal momento che non c'è autentico problema "pratico" (pastorale) che non abbia delle radici "teoriche" (teologiche), né autentico problema "teorico" che non abbia risonanze "pratiche".

La fonte a cui ho attinto gli elementi su cui riflettere è l'esperienza personale come religioso carmelitano italiano e come studente di teologia prima a Firenze, poi a Roma. Fare riferimento all'esperienza presenta, da un lato, il vantaggio di una maggiore concretezza e autenticità rispetto a speculazioni astratte o ricavate da un'informazione libresco; dall'altro, il rischio di assolutizzare impressioni personali e soggettive. Mi è sembrato, tuttavia, che la condivisione di un'esperienza vissuta, benché (o perché) discutibile, fosse comunque più interessante della ripetizione di affermazioni generali.

Vorrei da subito sottolineare un elemento caratterizzante la mia esperienza in modo anche più significativo della provenienza geografica, cioè l'appartenenza a una determinata fascia generazionale. Più ancora che dall'ambiente culturale italiano, la mia prospettiva è influenzata dalla situazione storica che la mia generazione sta vivendo, certamente non solo in Italia. Questo elemento generazionale va dunque tenuto in debita considerazione.

A) *Il pensiero teologico contemporaneo*

Comincio dall'esperienza maturata durante lo studio della teologia. L'atmosfera che ho respirato in questi anni è quella di una profonda *crisi della teologia scientifica*, crisi che investe non solo i contenuti teorici, ma anche i soggetti, i luoghi e le forme del fare teologia. La crisi riguarda innanzitutto i contenuti. L'impostazione che autori ormai classici del nostro secolo (penso in particolare a Rahner e Schillebeeckx) hanno dato a tutta una serie di questioni teologiche, oggi appare in qualche modo digerita. Intendo dire che, al di là del giudizio sulla sua validità, un certo indirizzo teologico, che ha svolto senza dubbio una funzione storica fondamentale, risponde a domande che non sono più le nostre, o perlomeno non sono oggi così urgenti come lo erano cinquant'anni fa. Faccio soltanto un esempio: la cosiddetta "svolta antropocentrica" rispondeva al bisogno di riattivare un dialogo con la cultura della modernità, mostrando la rilevanza antropologica universale del dato di fede cristiano e la presenza implicita della grazia oltre i confini della confessione di fede esplicita. Chi potrebbe contestare l'enorme importanza di tale svolta ai fini del rinnovamento della teologia? E tuttavia oggi sentiamo gli stessi schemi antropocentrici come vestiti troppo stretti per corpi che nel frattempo sono cresciuti.

Ma non si tratta soltanto di elaborare teorie nuove, spiegazioni nuove. La crisi è più complessa. Si è detto - credo giustamente - che siamo di fronte a un "cambiamento di paradigma" della teologia. In effetti, si percepisce che la teologia quale continua ad essere praticata e insegnata nell'ambiente scientifico-accademico tradizionale ha perduto molto della sua incisività e creatività. È la classica "scienza normale", che - nell'ambito di un quadro di conoscenze comunemente accettate dagli specialisti - risolve problemi di dettaglio (e ciò presenta come attività scientifica), ma non riesce a pensare un paradigma nuovo. L'impressione è che i problemi nuovi che si pongono alla teologia non possano essere affrontati nelle forme e nei luoghi tradizionali del fare teologia, ma implicino un ripensamento della natura e funzione della teologia.

A determinare tale esigenza sono cause sia esterne che interne. Il contesto culturale in cui la teologia italiana ed europea opera è caratterizzato da una crisi dei fondamenti. Dopo l'accesa e addirittura violenta stagione delle ideologie e dell'impegno politico degli anni Settanta, si è aperto un periodo greve di crisi della ragione, crisi del sapere, crisi dell'etica. Il tarlo dell'assenza di criteri di giudizio e di valutazione morale ha corrosato interiormente le coscienze. Se oggi in Italia vediamo andare in polvere un intero sistema politico, ciò non si deve tanto alla forza della magistratura, quanto alla debolezza interna di quel sistema, che ha consumato nel corso di anni tutte le sue riserve di valori morali, civili, religiosi. Alla fine è bastata una spallata alla porta di servizio perché crollasse l'intero Palazzo. Il crollo non è il segno della crisi, ma piuttosto della fine della crisi o, se si vuole, della crisi della crisi.

Ora si deve ricostruire, come dopo una guerra, con la differenza di ritrovarci non convinti e uniti - come capita in tempi di pubblica calamità - ma scoraggiati e divisi dopo la scoperta che il nostro benessere materiale nascondeva un profondo malessere spirituale, e non era dunque che una forma di disperazione.

In questa situazione la teologia non si trova più di fronte a una modernità fiera delle sue conquiste e con radiose prospettive di sviluppo. Si trova di fronte, anzi si porta dentro, un'umanità incapace di sperare, disorientata, depressa. Vivere il proprio tempo per la chiesa significa condividere questa esperienza di sofferenza, di negatività, di ricerca di un centro. Se l'imperativo negli anni del concilio era quello dell'*aggiornamento*, oggi è piuttosto quello del *ritorno al centro*, cioè all'esperienza fondante della fede. Il nostro problema non è più aggiornare i metodi e arricchire l'informazione per poter tradurre in un linguaggio più comprensibile e più moderno antiche verità pacificamente possedute, ma è ritrovare quelle stesse verità, rifarne un'esperienza viva per poterle poi non semplicemente insegnare ai nostri fratelli, ma testimoniare con la vita. Mi sembrano perciò profondamente vere e illuminanti le seguenti parole di von Balthasar:

Rimane nota di tragicità ineliminabile dell'ultimo Concilio il fatto ch'esso sia stato un'impresa di aggiornamento e non di riforma. L'aggiornamento vuole rinnovare e allentare le strutture periferiche, per porre in libertà lo sguardo affinché si appunti sul nucleo presupposto intatto, luminoso, credibile; la riforma può procedere solo da una lotta appassionata per il nucleo stesso, e al vincitore per grazia verrà data in sorte di tanto in tanto una forma storica nuova [...] Si ha il dovere di mostrare in modo nuovo l'elemento cristiano, partendo dal suo centro d'origine. Non da una distanza contemplativa, ma in modo tale che l'evento d'origine irrompa nell'oggi, come per la prima volta, nella 'contemporaneità'¹

Il problema della chiesa e della teologia è gestire la preziosa eredità del Vaticano II, ricomprenderlo nel mutato contesto di questi anni come concilio di riforma, prima e più profondamente che come concilio di aggiornamento. La teologia non può venire meno in un momento tanto delicato della vita della chiesa. Eppure i suoi strumenti sembrano spuntati e incapaci di fornire un valido aiuto ai credenti e ai pastori. Tra critica all'istituzione e sua difesa a oltranza, la teologia perde il suo centro e spesso si esaurisce in una disputa tra chierici che cercano sicurezze in uno schieramento, laddove la via di un'autentica riforma passa attraverso la perdita di ogni sicurezza, attraverso la povertà intesa in senso biblico.

¹ H. URS VON BALTHASAR, *Due modalità di fede* [1967], in *Spiritus creator*, Brescia 1983, p. 73.

Ciò di cui la teologia ha bisogno è ritrovare il suo *Sitz im Leben* originario all'interno dell'esperienza di fede vissuta dal singolo credente e dalla comunità, senza per questo perdere il rigore che le deriva dal suo secolare esercizio scientifico. Ritrovare il luogo esistenziale originario della teologia non significa ricadere in uno stato prescientifico. Bisogna guardarsi dalla tentazione diffusa di contrapporre una teologia del cuore a una teologia della testa, una teologia esperienziale a una teologia speculativa. E tuttavia non si può negare che la teologia è sempre di meno ciò che si insegna dall'alto di una cattedra universitaria e sempre di più ciò che si va scoprendo o riscoprendo nel contatto personale con la Parola di Dio annunciata nella comunità, una teologia che ha da imparare e meditare, assai più che da insegnare.

B) *Il Carmelo*

Passando a considerare la situazione della nostra famiglia religiosa in Italia, il quadro non è troppo diverso, né potrebbe esserlo, dal momento che il Carmelo vive nella società e nella chiesa di oggi. È superfluo che lo descriva ai presenti, che lo conoscono assai meglio di me. Mi limito a richiamare alcuni elementi che fanno parte della mia esperienza diretta: invecchiamento delle comunità, scarsità di vocazioni, senso diffuso di insoddisfazione, un clima generale di fatica e di stanchezza psicologica. L'aria è pesante, viziata, ma non basta aprire porte e finestre per ossigenarla, dal momento che anche l'aria di fuori è inquinata e bisognosa di ricambio. Fuor di metafora, non è questione di apertura o di chiusura al mondo, di più stretta osservanza o più radicale aggiornamento. Il problema è anche per noi ritornare al centro, al nucleo della nostra vocazione. Aprire i cuori, non le finestre, il che naturalmente è assai più difficile.

Nel centro ci s'incontra e ci si radica, mentre la fuga dal centro (o se si preferisce, la ricerca individuale di un equilibrio eccentrico) crea all'interno solitudine nei singoli e vuoto paralizzante nelle comunità; all'esterno, provoca una perdita di identità, di specificità: ci si ritrova tutti a svolgere più o meno le medesime attività, a tappare qualche buco nel tessuto ecclesiale, a "cercare la gente". E questo tipo d'impegno che si sente poco efficace, poco motivato, poco *proprio*, svuota ulteriormente. Al Carmelo è successo - se mi permettete l'insistenza sull'immagine - come a certe vecchie città. Negli anni del boom economico è stato abbandonato il centro storico, che si è rapidamente degradato, mentre la popolazione si è trasferita in periferie anonime, benché più comode. Oggi si assiste alla tendenza inversa: ritornare al centro, riscoprirlo, restaurarlo, valorizzarlo. Il paragone potrebbe, peraltro, portarci fuori strada: il centro del Carmelo non è dove si trovano vecchi edifici da restaurare, ma dove il soffio dello Spirito dà nuovi frutti di cui nutrirsi.

Ma si è davvero fuggiti dal centro? O forse è il centro che si è spostato e ciò che ancora si continuava a indicare come tale si è

rivelato incapace di dare un senso all'esistenza di un religioso ed è stato perciò giustamente abbandonato? Dicendo che il centro si è spostato non si vuol dire che sia diventato un altro, ma che, essendo una realtà viva, organica, palpitante, e non un fossile, si è trasformato. È lo stesso centro di sempre, ma con accentuazioni nuove rispetto al passato; aspetti prima presenti solo allo stato embrionale si sono sviluppati, mentre altri prima dominanti sono stati ridimensionati. Ciò appartiene alla vita e alla fecondità storica di un carisma: *non nova sed noviter*.

Ritornare al centro non significa dunque ritornare al passato e neppure ammodernarlo superficialmente. Significa fare un'esperienza rinnovata del carisma, cercando in esso (e non altrove) risposte alle nostre domande ed esigenze specifiche di oggi. A me sembra che attualmente siano soprattutto due i bisogni fondamentali che nel modo di presentare e di vivere la vita carmelitana nelle nostre comunità restano insoddisfatti:

1) Il bisogno di una vita comune, che non può ridursi all'osservanza di un orario comunitario. Per molti religiosi sembra che l'essere riuniti in comunità fraterna sia una condizione accessoria, che si aggiunge a un'identità religiosa già costituita mediante la preghiera e il lavoro apostolico².

Ciò, del resto, è conforme a una mentalità tradizionale, secondo cui la *sociabilità* non è un carattere costitutivo della persona³. Dovremmo rileggere quel libro pionieristico o, per meglio dire, profetico di H. de Lubac, *Catholicisme*, dedicato agli "aspetti sociali del dogma". Il fatto è che i religiosi normalmente pensano già di sapere che cosa significhi e comporti la vita comune, di conoscerne il ruolo, le forme, gli obblighi, i limiti, mentre proprio su questo punto credo si debba aprire il cuore e la mente alla novità, confessando con umiltà di non sapere, e mettendosi con coraggio a ricercare, ad ascoltare "ciò che lo Spirito dice alle Chiese". La vita comune non è più ciò che era prima. Ripensare tutta la nostra vita, la nostra fede, la nostra santità in termini di comunione, trovando nella vita comune il nucleo centrale della nostra vocazione da cui le altre dimensioni traggono senso e unità, è un lungo cammino

² Anche il modo in cui il testo delle nostre Costituzioni distribuisce la materia nell'indicare gli elementi principali della nostra vocazione, può generare l'impressione che la vita religiosa sia già in qualche modo compiuta nell'impegno personale di preghiera e di apostolato. Infatti, prima si parla dell'orazione e dell'azione apostolica; quindi si dice che questi impegni, intesi come "servizio", noi li svolgiamo riuniti in comunità fraterna (*Cost.* 15e: "cerchiamo di offrire il nostro duplice servizio, di contemplazione e attività apostolica, riuniti in comunità fraterna").

³ Cfr. E. CHIAVACCI *Teologia morale II. Complementi di morale generale*, Assisi 1980, p. 47 n. 35 (cit. di J. Goenaga: "Sociabilitas non est constitutum essenziale personae"); si veda anche la definizione di "bene comune" data dal Cathrein (*ib.*, p.41).

ancora da percorrere. Sentiamo però che la perdita di questo centro svuota e slega tutte le nostre attività e forme di espressione.

2) Strettamente connesso al bisogno di una vita comune, è quello di rimettere al centro della vita religiosa la dimensione fondamentale di credenti, di fratelli nella fede. Si dà per scontato che si sia tutti credenti nel medesimo Signore Gesù e non ci si impegna quindi in un cammino di fede comunitario (che magari poi si ricerca in esperienze fatte con gruppi ecclesiali, laicali, più liberi dai condizionamenti dell'istituzione). Ciò poteva andar bene in un regime di cristianità, in cui la fede era il pacifico possesso di tutta una società. In una società cristiana i religiosi erano chiamati a condividere piuttosto un "cammino di perfezione", che li poneva al di sopra dei "semplici" fedeli. Ma questo schema è irrimediabilmente saltato. Direi che oggi il senso di una scelta di vita religiosa è innanzitutto quello di mettere in comune la propria fede, di creare una comunità di fede e di vita, i cui membri si alimentano insieme alla mensa della Parola e del corpo del Signore. I religiosi sono profeti oggi perché fratelli nella fede, non perché asceti, mistici, perfetti. Ho l'impressione che questo bisogno di semplice condivisione della vita di fede trovi, però, un grosso ostacolo nella mentalità clericale, da "professionisti", dominante tra i religiosi, anche giovani. Celebrare i sacramenti, predicare la Parola di Dio da sacerdoti ci nasconde l'esperienza fondamentale di esserne innanzitutto destinatari insieme agli altri fratelli. In questo senso, mi sembra che il centro da ritrovare sia l'eucaristia della comunità⁴.

C) *Teologia e Carmelo*

Incrociare le due esperienze di studio della teologia e di vita carmelitana che ho sommariamente descritte è, suppongo, il contributo specifico che la presente Commissione mi domanda. Dio voglia che essa riesca a propiziare le mistiche nozze di teologia e Carmelo! Questo matrimonio s'ha da fare: le premesse ci sono e

⁴ "Niente [...] sembra essere più opportuno allo stato attuale di ciò che resta della «cristianità» che ritornare, per ritemperarci, alle origini sacramentali della comunità cristiana, alle sorgenti mistiche della chiesa. [...] Se le tragiche necessità della nostra epoca sono per noi un invito a reinventare, per così dire, nel suo primo vigore la dottrina della cui mancanza la nostra epoca muore, un tale sforzo di reinvenzione non potrà consistere né «nel rifuggire col pensiero in un passato idealizzato» né nel «costruire qualche rifugio chimerico» in un avvenire colorato col gusto della nostra immaginazione. Sappiamo riconoscere o riscoprire le ricchezze reali che il passato cristiano ci ha tramandato. Riapprendiamo dai nostri padri [...] a vedere i legami della comunione sacramentale e della comunità cristiana nell'unità del medesimo Cristo" (H. DE LUBAC *Comunità cristiana e comunione sacramentale*, in *Cattolismo*, Milano 1978, p. 411).

sono solide proprio perché radicate nel bisogno reciproco dei coniugi. Non sarebbe la prima volta che dall'incontro di due povertà nasce una nuova e autentica ricchezza.

Che cosa la teologia ha da insegnare al Carmelo di oggi? Contrariamente a ciò che molti non addetti ai lavori probabilmente si aspettano, dalla teologia oggi è giusto attendersi una lezione di umiltà e di coraggio. Vorrei dire con Pascal che tra i teologi "non posso approvare se non quelli che cercano gemendo"⁵, che confessano socraticamente la loro "dotta ignoranza". Non che manchino le risposte, ma le risposte non servono se non si precisa a quali domande rispondono. È come avere tante chiavi e nessuna serratura. Il problema è l'orizzonte in cui le risposte fornite dalla teologia e dal magistero vanno inserite. È un problema ermeneutico, che va affrontato alla radice. Sapere di non sapere è la condizione per intraprendere una seria e radicale ricerca.

E se in questa ricerca di un nuovo punto di partenza la teologia è costretta ad uscire dalle aule universitarie, troverà nel Carmelo un asilo? Ciò che il Carmelo maschile e femminile può offrire alla ricerca teologica è proprio quella "contemporaneità" dell'evento originario di cui parlava von Balthasar. Non è stata questa anche l'esperienza dei nostri santi, in modo particolare di S. Teresa? Ma penso anche a S. Teresa di Gesù Bambino che questa contemporaneità l'ha sperimentata in forme più vicine alla nostra sensibilità.

Perché l'incontro avvenga è però necessario che il Carmelo ritorni - come si diceva - al suo centro, al suo nucleo contemplativo, ma che vi ritorni andando avanti, rivivendolo secondo le esigenze attuali della nostra vocazione umana, cristiana e carmelitana. Come potremmo noi aiutare concretamente l'Ordine in questo cammino? Avanzo due proposte di collaborazione tra esperienza di vita carmelitana e riflessione teologica:

1) Un ripensamento della dimensione comunitaria della nostra vita, riscoperta nella sua profondità teologica di *communio sanctorum*. Non una concentrazione "osservante" sulla vita comune, ma una concentrazione contemplativa, di ricerca, di preghiera, di meditazione sul mistero in essa presente. Mi pare che sia lì il nucleo per cui lottare appassionatamente, nella speranza che al vincitore sia data in premio una forma storica nuova.

2) Paolo VI si rivolse ai religiosi come a "uomini (e donne) che hanno creduto alla Parola del Signore" (ET 53). Penso che dobbiamo ritrovare questa dimensione fondamentale di ascoltatori della Parola di Dio. Meditiamo insieme sulla legge del Signore. Da essa, da una sua lettura comunitaria alla luce della fede potremo attingere i criteri per un cammino di rinnovamento e di fedeltà. Da un lato, leggiamo la Bibbia a partire dalla nostra esperienza carmelitana, per darne un'interpretazione nostra, che risponda alle domande specifiche della nostra spiritualità; dall'altro, rileggiamo

⁵ B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, Milano 1978, p. 517, n° 333 (Brunschvicg 421).

la nostra tradizione carmelitana, la dottrina e l'esperienza dei nostri santi alla luce della Bibbia, il che comporterà angolature e sottolineature diverse, in breve: tutta una reinterpretazione in chiave biblica della nostra spiritualità.

Bibbia e comunità sono un binomio inscindibile, poiché è la Parola di Dio che raduna la comunità ecclesiale e religiosa, ed è la comunità che interpreta la Parola di Dio. A questa unità, a questa fonte originaria della fede, Carmelo e teologia devono attingere insieme per rigenerarsi. Come comunità di fronte alla verità della Parola di Dio siamo chiamati a rifare l'esperienza di cui parla S. Teresa nel capitolo 40 della *Vita*. La conclusione a cui giunse Teresa possa diventare così anche il nostro programma: "*andar en verdad delante de la misma Verdad*".

CONTEMPORARY THEOLOGICAL THOUGHT AND CARMEL: A NORTH AMERICAN PERSPECTIVE

STEVEN PAYNE

Introductory Comments

First, let me express my deep gratitude for the opportunity to participate in this organizational meeting of the new Discalced Carmelite theological commission, especially since my own research has been largely outside the academic mainstream. I look forward to collaborating with so many theologians of the Order, whose writings I admire and from whom I hope to learn much.

Our task, as I understand it, is to say something on Carmel and contemporary theology from the perspective of our particular geographical region. I will try not to repeat what I have already written elsewhere on Carmel's impact in North America¹. Like others here, I have had great difficulty even finding the time to work on this report. The difficulty perhaps illustrates one of the key practical obstacles facing efforts to promote Carmelite spiritual theology today: especially in those provinces and parts of the Order where numbers are declining and pastoral commitments increasing, few of our friars are left free for formal theological reflection.

In North America this is a particular problem. We have less than 200 Discalced Carmelite friars in all of the United States and Canada, and only a handful with advanced degrees in theology and spirituality. Since we no longer maintain our own theologates, even those few with the necessary skills and training are often caught up in other ministries. As far as I know, only two U.S. friars are full-time professors at academic institutions, and neither works in the field of spiritual theology. Instead, we try to explore and communicate the riches of our charism in other ways, and in collaboration with other members of the Carmelite family: through organizations promoting Carmelite scholarship (e.g., the

¹ More detailed information on the history of Carmel's impact in North America may be found in my article, "The Influence of John of the Cross in the United States: A Preliminary Study" (*Teresianum* 42 [1991]: 123-152). I have also discussed what Carmel can contribute to contemporary spiritual theology in "Although It Is Night: A Carmelite Reflection on Spirituality at the Juncture of Modernity and Post-Modernity", forthcoming in *The Merton Annual* 6 (1994).

Carmelite Forum, the Institute of Carmelite Studies, and the North American Carmelite Institute), through the printed word (e.g., *Carmelite Digest*, *Spiritual Life*, ICS Publications), through retreats and conferences (e.g., at out houses in Dallas, Miami, Montreal, Peterborough, Seattle), through shrine ministry (e.g. Holy Hill, Munster), and so on.

Identifying "Contemporary Theology"

But I must admit that I had difficulty addressing the assigned theme of "Contemporary Theological Thought and Carmel" for deeper reasons. How do we define *Carmel*, for example? The term itself, of course, has different meaning for different people, and in its broadest sense refers to a whole movement in the Church extending far beyond particular saints (even Teresa, John and Thérèse) or the juridical limits of the Ancient or Primitive Observances.

More importantly, there is certainly much disagreement today, at least in our part of the world, about the nature, sources, methods, and goals of *theology*. Who, many ask, are the *real* theologians, and what counts today as theology in general, or "spiritual theology" in particular? And which of these most urgently demand Carmel's attention and energy?

These are not easy questions, for there are (often unarticulated and unexamined) "theologies" underlying almost every aspect of American life, not just what happens in our theological classrooms. For all its apparent materialism and secularism, the United States is still a surprisingly *religious* country, at least by such measurable criteria as bible-reading, time spent in personal prayer, and frequency of church attendance². And though "separation of church and state" is written into our very founding documents, and we lack any "established religion", Americans have developed in its place a kind of vague "civil religion" of generic "Judeo-Christian values", rarely defined but often invoked in presidential campaigns and political battles over abortion, women's equality, gay rights, and so on. When Ronald Reagan calls the United States a "city on a hill", or Bill Clinton speaks of a "new covenant", the theological overtones are not lost on the voters. So we might say that there is a kind of "civil theology" that shapes the lives and perceptions of all Americans, whether they are conscious of it or not³.

² See GEORGE GALLUP, Jr and JIM CASTELL, *The People's Religion: American Faith in the 90's* (New York: Macmillan, 1989), 20-21 and passim.

³ See, for example, ROBERT N. BELLAH et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985); and, more recently, STEPHEN L. CARTER, *The*

Again, thousands upon thousands of people in North America with no formal religious affiliation to any mainline denomination have joined various religious sects, or are deeply involved in Twelve Step programs or "New Age" (and other) movements with strong theological underpinnings⁴. (The many recovery programs based on the Twelve Steps, for example, *claim* not to require any formal religious belief, but typically involve "admitting one's powerlessness over the addiction" and "turning one's life over to a Higher Power.")

Indeed, even many of the products of American popular culture (films, self-help books, music video) convey a certain "pop theology", and are full of religious themes and symbols, however crudely manipulated. At the same time, the most important American Catholic "spiritual theologians" are rarely in the universities. The influence and popularity of the Trappist monk Thomas Merton, for example, continues to grow unabated, twenty-five years after his death; Martin Luther King, Jr.'s *lived* theology of non-violence continues to challenge Americans, thirty years after his famous "I Have a Dream" speech⁵.

These "implicit theologies" and unofficial "spiritual theologians" often have a far more direct and profound impact on the average American than academic debates about the finer points of Catholic dogma. One of our great challenges today is to place our Carmelite heritage in dialogue with "contemporary theology" in this broader sense, even if it is not the formal theology taught in the classrooms. (For example, the current preoccupation in my country with the dynamics of addiction and recovery, or dysfunction and healing, offers one important opportunity for "retrieving" or "rereading" much of the ascetical doctrine of John of the Cross, which many North Americans otherwise tend to regard as too harsh and negative⁶. Likewise, a serious dialogue

culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion (New York: Basic Books, 1993).

⁴ See, for example, PHYLLIS H. KAMINSKI, "Through the Darkness of Addictions 'Step by Step': The Spirituality of Twelve-Step Programs", *Spiritual Life* 37 (1991): 148-160; TIMOTHY L. BRYAN, "The New Age and Christian Spirituality", *Spiritual Life* 37 (1991): 48-56.

⁵ See, for example, ROBERT E. DAGGY, "Merton Montage, a Reflection on Thomas Merton Twenty-five Years After His Death"; *Spiritual Life* 39 (1993): 195-208. During 1993, the media were filled with stories and analyses of the respective legacies of Merton and Martin Luther King.

⁶ See, for example, GERALD G. MAY, *Addiction and Grace* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1988); idem, "Lightness of Soul: From Addiction Toward Love in John of the Cross", *Spiritual Life* 37 (1991): 139-147; and FRANCIS KELLY NEMECK and MARIE THERESA COOMBS, *O Blessed Night: Recovering from Addiction, Codependency and Attachment based on the Insights of St. John of the Cross and Pierre Teilhard de Chardin* (Staten Island, NY: Alba House, 1991).

with the Carmelite tradition might help parts of the "New Age" movement to grow beyond some their more superficial manifestations.

But even if we focus on "theology" in a more restricted sense, as the scholarly field of professional theologians, there seems to be no single, unified discipline that can be unambiguously identified as *contemporary* theology. In some American seminaries and theology programs, for example, theology continues to be taught as if nothing of importance had occurred since the thirteenth century (or the Reformation, for Protestants). Is such theology "contemporary" merely because it still survives?

We should also note (to adapt a famous remark) that Catholic theology often "tends to arrive on the scene a little breathless and a little late", eagerly borrowing ideas and approaches from philosophy, the social sciences and the humanities just when they are already on the decline in their original disciplines. What one theologian regards as truly *contemporary*, then, may already seem passé to another.

More generally, American theology departments and schools follow a vast range of different (and often incompatible) approaches today, from Catholic neoscholasticism and protestant fundamentalism to Transcendental Thomism, process theology, feminist and liberation theologies, and theologies heavily influenced by modern hermeneutical theories and deconstructionism⁷. This theological pluralism is itself part of a much larger cultural trend in North America, as we grapple with such phenomena as "multiculturalism", a pervasive moral relativism, the loss of a sense of self and community, and the breakdown of confidence in science, technology and inevitable human progress.

Many commentators try to sum up this situation by asserting that we live in a "postmodern" environment. Such terminology may be useful for identifying common factors in our present experience, elements that represent a turning away from certain ideas and ideals inherited from Descartes and the Enlightenment

⁷ For a useful overview of some theological approaches currently influential in English-speaking North America (though often originating elsewhere), see FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA and JOHN P. GALVIN, eds., *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2 vols. (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991), 1: 35-87. It should be noted that there is likewise a lively debate underway in North America concerning the definition of spirituality, its character as an academic discipline, and its relation to other areas of theological study. See especially BRADLEY C. HANSON, ed., *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990); BERNARD MCGINN, "The Letter and the Spirit: Spirituality as an Academic Discipline", *Christian Spirituality Bulletin* 1 (Fall, 1993): 1-10; SANDRA M. SCHNEIDERS, "Spirituality in the Academy", *Theological Studies* 50 (1989): 676-697; idem "Spirituality as an Academic Discipline: Reflections from Experience", *Christian Spirituality Bulletin* 1 (Fall, 1993): 10-15.

(e.g., belief in the autonomy of the self and the capacity of unaided human reason to attain truth). But such terms can sometimes obscure as much as they clarify. As Richard J. Bernstein has recently noted:

Anyone with even the most superficial acquaintance with recent debates can scarcely avoid noticing that the terms "modernity" and "postmodernity" are slippery, vague and ambiguous. They have widely different meanings within different cultural disciplines and even within the same discipline. There is no consensus about the multiple meanings of these treacherous terms. Furthermore, there is the paradox that many thinkers who are labeled "postmodern" by others, do not think of themselves as "postmodern" or even use this expression. For example, when asked to name "postmodern" thinkers I suspect many would include Heidegger, Derrida, Foucault, and perhaps Nietzsche. But none of them ever rely on the term⁸.

As if to prove Bernstein's point, not long ago I participated in a program held in Kentucky at the Abbey of Gethsemani (where Merton lived), on "Spirituality at the Juncture of Modernity and Post-Modernity". The other talks were of excellent quality, but there was clearly no consensus among the speakers on the meaning of their key terms. Topics ranged from the Quaker theologian Douglas Steere, to Aelred of Riveaulx, to "Mestizo" theology, to the Book of Revelation, all somehow "postmodern" and "contemporary"!

What Can Carmel Contribute?

This simply shows, I think, the difficulties we face in trying to relate the Carmelite tradition, as we understand it, to contemporary theology in its currently fragmented state. Theology today, at least in North America, is not a single unified discipline, but a varied assortment of (not always closely) interrelated topics and methods.

In such a context, we usually find it much more manageable to offer yet another general introduction to the message of our saints, or to relate *specific* Carmelite authors and themes to *specific* thinkers and theological topics. Most of the recent Carmelite "spiritual-theological" studies published in North America fall into one or another of these categories⁹. Some good "theological"

⁸ RICHARD J. BERNSTEIN, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), p. 11.

⁹ For recent listings of such works, see especially the Carmelite bibliography that appears annually in the second fascicle of the journal, *Carmelus*.

biographies of Teresa, Thérèse, John of the Cross, and others are now available in American editions, as well as several basic introductions to their doctrine, especially on the stages of prayer. There are also helpful studies correlating Teresa with Jung, for example, or John of the Cross with Feuerbach, Rahner or Jean-Paul Sartre¹⁰. American theologians may explore Teresa's discussion of friendship, or compare Edith Stein's views on women with those of modern feminists. And there are numerous articles relating John's "dark night" doctrine to modern individual and collective experiences of darkness and impasse (e.g., the Jewish *Shoah*, or the "dark night" of injustice and political oppression); I have written on such themes myself¹¹.

These studies are certainly worthwhile, and should continue. Nevertheless, I sometimes have the impression that we have not yet fully overcome our own version of "Denzinger theology"¹². Recall that not so long ago, many of the "spiritual-theological" studies of our saints involved collecting "proof texts" from their writings to show their conformity with papal and conciliar pronouncements or the teachings of the Angelic Doctor. John and Teresa were thus legitimated insofar as they could be reconciled with magisterial decrees and with St. Thomas, the standards of theological truth.

In some respects, however, many recent studies of our Carmelite saints seem merely to have replaced Thomas with Jung, or Rahner, or contemporary feminist theory, etc.. The authority of the latter is simply assumed, and Teresa, John and other Carmelites are "retrieved" and legitimated insofar as they agree

¹⁰ See, for example, JOHN WELCH, *Spiritual Pilgrims: Carl Jung and Teresa of Avila* (New York: Paulist Press, 1982); MICHAEL BUCKLEY, "Atheism and Contemplation", *Theological Studies* 40 (1979): 680-699; STEVEN PAYNE, "The Relationship between Public Revelation and Private Revelations in the Theology of Saint John of the Cross", *Teresianum* 43 (1992): 175-215; ROBERT RICHMOND ELLIS, *San Juan de la Cruz: Mysticism and Sartrean Existentialism* (New York: Peter Lang, 1992).

¹¹ See, for example, STEVEN PAYNE, "To Ask God the Right Questions", *Spiritual Life* 25 (1979): 204-214; CONSTANCE FITZGERALD, "Impasse and Dark Night", in *Living With Apocalypse: Spiritual Resources for Social Compassion*, ed. Tilden Edwards (San Francisco, CA: Harper & Row, 1984): 93-116.

¹² This expression, often used by Karl Rahner and others, refers to a theological methodology common among Roman Catholic theologians in the nineteenth and early twentieth centuries, whereby theological claims were substantiated primarily on the basis of excerpts from magisterial statements (such as those anthologized in Denzinger's *Enchiridion Symbolorum*), without reference to Scripture or history. See, for example, KARL RAHNER, "Yesterday's History of Dogma and Theology for Tomorrow", in *Theological Investigations*, vol. 18; *God and Revelation* (New York: Crossroad, 1983): 18-19, 32-33.

with these modern authorities. (The relevance of John's teaching on purification of the memory, for example, is established by showing how it conforms with the views of modern psychology). Particularly when such works are written by Carmelites, who feel a special obligation to defend their traditions and saints, the outcome is usually predictable in advance. Through carefully selected passages, Raphael Kalinowski, Edith Stein, Elizabeth of the Trinity, Teresa of the Andes — or John, Teresa and Thérèse — are shown to be “remarkably in tune” with Vatican II, or Rahner, or Jung, or liberation theology, or whoever the author's favorite authority happens to be.

I do not mean to sound critical of such research, which serves the valuable function of helping us interpret and communicate our Carmelite tradition in current theological terms. But what still seems to be in its infancy, at least in North America, is a theological engagement with Carmel on a deeper level, where John, Teresa, Thérèse — and indeed the whole Carmelite heritage are in some sense treated as theological authorities in their own right. Does the Carmelite tradition have anything to offer theology besides further confirmation of views already held on the basis of other sources (e.g., Scripture, dogma, Thomism, modern psychology and philosophy)?

Certainly, a more profound theological appropriation of the contribution of the saints is already underway. Not long ago, American theologian William M. Thompson published *Fire and Light*, a brief but important study “on consulting the saints, mystics, and martyrs in theology”, in which he describes how such recent theologians as Rahner, Congar, Häring and von Balthasar (as well as American theologians Avery Dulles, David Tracy, Louis Dupré and others) have drawn upon the insights of saints and mystics in the development of their own theological views (in the areas of Trinitarian theology, Christology, soteriology, eschatology, anthropology, practical theology, and so on), precisely because saints and mystics are the ones who have dealt *experientially* and most profoundly with the same Christian mysteries that theologians are attempting to explore and elucidate¹³. Thompson himself devotes several chapters to a “consultation” with John's “dark night” and “hermeneutics of suspicion”, Teresa's Christology, and Thérèse's theology of ministry. He argues that “the writings” (often autobiographies) of the saints and mystics offer a potentially rich source for an *experiential* approach to religious and Christian realities, and that “an age like our own, which since the Enlightenment has stressed experience as the norm and source of all human knowledge,

¹³ WILLIAM THOMPSON, *Fire and Light: The Saints and Theology* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987). See also Donald L. Gelpi, *The Turn to Experience in Contemporary Theology* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1994).

might just find in the saints and mystics a bridge to a renewed experiential grounding of religion" (p. 35). Later he observes:

The saints, mystics, and martyrs of either the past or the present intensively manifest aspects of the community's inherited vision and praxis. At times, this may appear to be simply an exemplification of what is commonly taught in the community. Quite clearly the theology of many of the saints and mystics simply echoes the theology in possession at the time...

At times, however, a consulting of the saints provides us with a more appropriate mediation of the tradition, not because the saints exemplify the "theology in possession", but because they experientially and practically rehabilitate dimensions of the tradition which remain ignored or underplayed...

Finally, it also seems clear that at times a theological consultation of the saints can result in a correction of an inadequacy of the tradition, or in the development of a new insight or mode of behavior (pp. 60-62).

As Thompson notes, then, at least some theologians, in North America and elsewhere, are beginning to apply the resources of Carmelite tradition to specific questions in theology (though the most creative of these attempts are rarely by Carmelites themselves, perhaps because we have an *overly* reverential attitude to our own heritage).

But can Teresa, John of the Cross and other Carmelites make a contribution, not just to the identification of distinct stages of prayer, or specific problems in theology, etc., but in how we approach the very task of theology itself? In other words, can we learn from our saints and our tradition a certain *way of theologizing*, one that perhaps incorporates more adequately the contemplative and prophetic elements of our heritage?

This suggestion is difficult to express clearly. I do not mean to advocate a narrow parochialism that would try to develop an exclusively *Carmelite* style of theologizing, in distinction (and isolation) from other theological methods. Such a project is not really feasible today anyway. Certainly our own saints and scholars were heavily influenced by a variety of schools and traditions. Still, it seems to me that we need to give more attention not just to the *what* of Carmelite theology (e.g., what our authors specifically teach about Christ's humanity, the Church, or infused contemplation) but to the *how* as well.

In other words, we need to learn from John, Teresa, and many other Carmelite authors *how to theologize out of our own experience of God* as they did, without sacrificing orthodoxy or slipping into mere subjectivism. Certain contemporary theological movements, as Thompson notes, seem to stress human experience as the standard of truth of theological claims, to the point of abandoning or radically revising essential dogmas if they cannot

be easily interpreted in terms of present experience; others stress fidelity to the magisterium so strongly that no room for theological development and creativity is allowed. Our Carmelite forebears show us how to be both profoundly creative and fully faithful to the Gospel we have received. Teresa, John, Thérèse and others demonstrate how theologians (and Christians in general) can draw upon prayer, not for new doctrines, but for truly new and deeper insights into that Truth which already resides in the innermost "dwelling place" of our hearts.

To digress for a moment, in North America there is a particular need for the Carmelite insight that the depth of our experience of God is to be measured by the quality of our *faith, hope, and love*, rather than by the quantity, "informational" content, and splendor of our "spiritual communications". "North Americans are among the most active supporters (and critics) of Medjugorje, Garabandal, and various seers and apparitions throughout the world; we keep the travel agencies in business! Yet there is a desperate pastoral need, in my view, for Carmelite theologians who can effectively communicate the double message of our own tradition: first, that God's loving self-communication with creation is ongoing, and that authentic "spiritual communications" are sometimes granted as special graces, for specific purposes; but second, that these can never substitute for what is already given to us in God's ultimate Word, Christ Jesus, as presented in the Gospels and handed on and interpreted within the Church, under the guidance of the Holy Spirit. Even today, this indispensable Carmelite message is little known.

I am also constantly impressed that Carmelite values (e.g., contemplative prayer, solitude, evangelical community life, our "desert" spirituality), Carmelite paradigms (e.g. Mary, Elijah), and Carmelite authors (e.g., Teresa, John), while thoroughly Catholic, have a profound appeal not only to other Christians today, but to other faiths, and even to non-believers of all kinds. We need to preserve that focus on the essential that transcends denominational squabbling and can speak to people of all faiths, and no faith. Carmelite theology, it seems to me, can play a crucial role in the ongoing ecumenical and inter-faith dialogue (just as the Benedictine and Cistercian tradition has done, especially through Thomas Merton).

Again, though this may sound disloyal for a Discalced Carmelite to say, we must remember (as I said above) that Carmel is larger than any one of our saints, even Saint Teresa. We need to give greater theological attention, it seems to me, to the spirit of Albert's *formula vitae*, to our Marian and Elijan traditions, and to the transformative power of our many myths and symbols. Theologians today often stress the *narrative* structure of Christian experience, and the role of metaphor and parable in opening up a

new world for us¹⁴. Carmelites, too, are shaped by a particular set of shared stories, symbols and paradigms, often transmitted to us as much through the living Carmelite community as through the printed text of John's or Teresa's works. These shared stories, symbols and paradigms give us a particular approach to theological issues (and to life) of which we are often scarcely conscious. (Many of our brothers and sisters in Carmel who would hardly regard themselves as theologians nevertheless "theologize" in a characteristically Carmelite way about religious and life issues, because they have assimilated our tradition simply by living it every day). We need to reflect more deeply on these often tacit elements of our shared charism. We also need a more profound theological critique of those elements and interests that distort our charism, that prevent us from more effectively incorporating the prophetic perspective of Elijah, or the radical openness of Mary to the Word of God.

Concluding Thoughts

Perhaps what I have said here will seem confused, simplistic, overly idealistic, or far from the assigned topic: surely anything worthwhile has been better expressed by others. I have no specific suggestions to make about organizational details of the new theological commission or the precise format of its work. These should evolve naturally as the nature and purpose of the group becomes clearer.

Still, it is my personal hope the this commission will not become yet *another* committee writing yet *more* reports that the friars in our home provinces will simply ignore. Nor should we expect any single collection of Carmelite theologians today to be able to resolve (like the 1923 Teresian Congress in Madrid) disputed questions in spiritual theology or the interpretation of Carmelite texts. Commissions and position papers are essential, to be sure, but we also need to think of *new* and more creative ways to use our theological talents for the good of the Order.

I am convinced that Carmel can contribute powerfully (much more than it has so far) to both the *what* and the *how* of contemporary theology. But I am also convinced that we, in turn, must allow our comfortable patterns of thought to be critically challenged, so that our tradition remains vital; it is not enough merely to disguise thirteenth or sixteenth century doctrine in the trapping of modern terminology, without a thoroughgoing effort of theological "rereading" (*relectura*) and "retrieval". Carmelite theologians have much work ahead of them. In my own geographical region, because of the relatively high education level

¹⁴ For a recent analysis of St. Teresa's "narrative theology", see Joseph F. Chorpennig, *The Divine Romance: Teresa of Avile's Narrative Theology* (Chicago, IL: Loyola University Press, 1992).

in North America, not only the friars but also other members of the Carmelite family are facing up to this challenge; we now have Carmelite nuns publishing important theological articles, for example, and Secular Carmelite theologians teaching at prestigious colleges and universities.

Without going into detail, then, there are many ways this theological commission might help promote Carmelite theology throughout the Order and especially in North America, through their encouragement and sharing of resources. Because we are so few, so overextended in pastoral commitments, so far from other parts of the Order, and with so little substantial Carmelite theology available in English, the Discalced Carmelite friars in the United States and Canada find it especially difficult to add a significant Carmelite contribution to American theology. Anything that this group (or the Order at large) can do to assist us would be a great gift, and an investment in the future.

But even if such tasks lie beyond the purpose of this commission, the very fact that such a varied group of Carmelite theologians has gathered to share their insights cannot help but enrich the entire Carmelite family. Representation from most parts of the globe brings with it a productive cross-fertilization of ideas and initiatives. Still greater benefits can come from casting the net even wider, finding ways to incorporate the contribution of the nuns, the Secular Carmelites, and all the branches of the Carmelite family without making the group unmanageably large. But however the commission may evolve, my hope is that its efforts will encourage all of us to reflect (and work!) more deeply and creatively on the issues that confront us today.

CONTEMPORARY THEOLOGICAL THOUGHT AND CARMEL

JUSTIN PANAKAL OCD

Indian theological centres continue to be transmitting stations for western theological thought. This is partly because the promotion of local theology is practically checked by Rome. A developing country, such as India, has neither the economic nor the political clout of the West and Indian theologians are prone to accept a status imposed by considerations of financial security and privilege, rather than of their intellectual attainments. Aggression establishes the privilege of the strong, the misfortune of the weak and the abject resignation of all the rest. Ideally, there should be respect for the distinctive ethos and values of those with whom we coexist on our planet even if they do not conform to our own standards and perspectives.

India is a multi-ethnic, multi-linguistic, multireligious society. She is a colourful mosaic of eight world religions out of eleven, namely, Christianity, Judaism, Hinduism, Buddhism, Jainism, Sikhism, Zoroastrianism and Islam. Taoism, Shintoism and Confucianism have not taken roots in the Indian soil. In spite of religious pluralism Indians share a common vision of life that is deeply permeated by ethical, moral and religious values. Pluriformity is one of India's richest resources. Carmel should understand and relate to this pluralism. It should have a healthy inter-religious and inter-cultural relationship grounded in mutual respect. If Carmel has to find its presence felt in the pluri-religious India of today, it requires a new vision in the light of the thought of contemporary Indian theologians regarding the salvific value of non-Christian religions, as these theologians interpret Indian religious pluriformity as part of God's eternal plan, and the non-Christian religions as the normal means of salvation for their adherents.

I give here only a brief summary of the Indian contemporary focus on the salvific value of non-Christian religions. First we look at the Scriptures.

I. SALVIFIC VALUE OF NON-CHRISTIAN RELIGION

Old Testament

The main concern of the Old Testament is to give emphasis to Israel's privilege as the Covenant-people of Yahweh. The

privileged situation of Israel is contrasted with that of the other nations. It speaks of the pagan saints: Henoah, Melchisedech, Job and others. The historical and prophetic literature, while contrasting the religious situation of the nations with the security Israel enjoys thanks to the Covenant seems to denounce the religions of the nations¹. Indian theologians on the whole are not inclined to attribute absolute dogmatic value to these prophetic statements. According to them these statements merely reflect the deep consciousness of Israel's privileged position in the history of salvation. The Old Testament data on which a theology of non-Christian religions can be based is found in Noah-covenant². It is a pact of friendship made by God of Israel with the nations. Even though mythical in its character, it shows Israel's faith in the divine revelation to the nations, and it is a manifestation of divine love symbolized in the form of personal intervention of God in history.

New Testament

Coming to the New Testament, St. Paul's pessimism is noteworthy in Romans cc 1-3. Even here Paul does not pronounce absolute condemnation, because for him both the gentiles and Israel fall under the same curse of sin. What he stresses is the blessedness of those incorporated into Christ. If the past situation enjoyed either by the gentiles or Israel is compared to blessedness in Christ, it is as if both were in perdition. Romans cc 1-3, therefore is not to be taken as a denial of the salvific value of non-Christian religions. Paul's speech in the Areopagus³ reveals that the religions of the nations find in Christ the fulfilment of their deepest religious aspirations, and are a preparation for Christian faith.

Tradition

The early Christian Fathers such as Justin Martyr, Iraneus and Clement of Alexandria while defending the unique value of the economy of salvation in Christ, consider other world religions not merely as lofty human aspirations fulfilled in Christ, but having in a lesser manner the mystery of salvation and the active presence of the word of God in them.

¹ 1 Kg 11:1-13; Jer 2:26-29; 10:1-16.

² Gen 8:20; 9:17.

³ Act 17:22-31; cfr also 14:15-17.

Vatican II

According to *Lumen Gentium* non-Christians are "related in various ways to the people of God... Those also can attain to everlasting salvation who through no fault of their own do not know the Gospel of Christ or His Church, yet sincerely seek God, and moved by grace, strive by their deeds to do His will as it is known to them through the dictates of conscience. Nor does the divine Providence deny the help necessary for salvation to those who, without blame on their part, have not yet arrived at an explicit knowledge of God, but who strive to lead a good life, thanks to His grace. Whatever goodness or truth is found among them is looked upon by the Church as a preparation for the gospel. She regards such qualities as given by Him who enlightens all men so that they may finally have life". Christ has been established "as the source of salvation for the whole world". The aim of the missionary activity of the Church is that "Whatever good lies latent in the religious practices and cultures of diverse peoples, is not only saved from destruction but is also healed, ennobled, and perfected unto the glory of God"⁴. The same idea is found in the documents on the *Missions*⁵, *Non-Christians*⁶, and *Ecumenism*⁷. In conclusion we can state that the non-Christian religions stand authentic, though imperfect, means of salvation even after the coming of Jesus Christ. The special sacred history of Christianity does not do away with the validity of general Salvation history.

Rethinking of the doctrine of the salvific value of non-Christian religions was accelerated by the triple theological trend namely, anthropological, Christological and ecclesiological.

Anthropological Principle

Man, being one in body and soul, and social by nature, can express his religious life only in symbols, rites and practices. The adherents of non-Christian religions encounter God through their institutions and practices. Hence it appears unpracticable and theologically unsound to maintain that, though non-Christians can be saved, their religions have ceased to be salvific. If no concrete religious life is purely natural, no historical religion is purely human.

⁴ Nn. 16, 17.

⁵ Cfr. nn. 3, 8, 9.

⁶ Cfr. n. 2.

⁷ Cfr. n. 3.

Christological Principle

Salvation comes only through Jesus Christ. To experience implicitly the Christic mystery is one thing; to discover it in Jesus of Nazareth is another. The first is a must for salvation, the other is the privilege of the Christians.

Ecclesiological Principle

The Church is the universal sacrament of salvation. While the mystery of Christ attains complete visibility only in the Church, it may find a dimmer expression in the life of the other religions.

Certain inferences may be drawn from what has been said so far.

1. The religious practice of non-Christians is the concrete reality by which they experience God and Christ. It is difficult, however, to express precisely in what manner non-Christian religions mediate Christ's presence.

2. Non-Christian religious practices and rites can never be put on a level with Christian sacraments. But that grace is given through the signs of these practices is unquestionable.

3. The uniqueness of Christianity cannot be reduced to mere awareness of a mystery of salvation that would be found elsewhere in the same manner; but it consists in the full revelation of the mystery of Christ and the highest form of its visible mediation and presence in the world.

4. Missionary activity is not solely for the salvation of souls, for rescuing them from being lost.

5. The Christian religion made an early entry, but Christians form a small minority in India today. At the present rate of growth Christians will form even more of a minority in an explosively increasing Indian population in the future⁸.

II. CARMEL'S ROLE IN PLURI-RELIGIOUS INDIA

In light of the re-thinking on the question of the salvific value of non-Christian religions, direct evangelization for converting the

⁸ Cfr. J. DUPUIS S.J., *The Salvific value of non-Christian religions: The Living Word* 78 (1972) 227-255; J. PANAKAL O.C.D., *St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross studied in relation to the Vedanta: The Living Word* 77 (1971) 180-195; *The relationship between Christian and non-Christian spirituality: The Living Word* 78 (1972) 20-41.

followers of other religions to Christianity should not be given any priority. First of all conversion work has become in most parts of India an impossibility on account of the intolerant attitude of certain Hindu sects and Islam. Then if we take into account the quality of those who enter the Church through missionary preaching, we can see mostly people of disadvantaged sections of the society as entrants, and the motivation behind this kind of conversion is not always healthy and desirable. People of the upper classes of society never show any tendency to embrace Christianity as they cultivate an indifferent attitude towards every religion.

What Carmel must do is to try to secure the good will of the followers of other religions. This is possible when we are able to show Indians that our way of religious life is not foreign to the Indian religious mentality, and not an imported stuff, but a mode of life which shares more or less the same spirit of the other religious communities existing in India. Mutual enrichment becomes a goal in this process. Non-Christians may be also attracted to accept Jesus Christ provided our testimony is really heroic. For the growth and peaceful existence of Carmel the good will of non-Christians is essential.

I shall try to indicate very briefly in what ways our spiritual heritage has resemblance to Indian religious sense and the areas where Teresian spirituality and Indian spirituality can be mutually enriched.

1) Search for the Absolute

In Christian mysticism as well as in non-Christian mysticism the human soul has a natural, irresistible, spontaneous tendency to be united with God. Union with the absolute is effected by an inward movement of the soul. This going in, inward journey to meet one's God in the innermost depth of his soul is prayer. This is a common factor in all religions. In advaita Vedanta of Sankara in Hinduism in the process of inward journey to meet the Absolute, the atman (soul) gets identified with the Brahman. In Sikhism prayer makes religion. In the Sufism of Islam the religious experience ultimately ends in absorption in the divinity.

2) Asceticism

Our Holy Mother St Teresa says that if prayer is to be genuine, it is to be reinforced with the virtues of love of one's neighbour, detachment and humility; for prayer cannot be accompanied by self-indulgence⁹. That asceticism is an inalienable part of one who wishes to attain union with Brahman is axiomatic with Hindu mysticism. Buddhism and Jainism vie with each other in the practice of detachment from everything created. The nada of our

⁹ *Way of Perfection* 4, p. 16; 16, p. 63.

Father St. John of the Cross is the dearest virtue to Buddhists and Jains. The role of active and passive nights of the Saint is literally found in the writings of the mystics of Hindu, Buddhist, and Jain movements. Morality is thus internalized. Guru Nanak, the founder of Sikhism, says: "Impurity of the heart is greed, on tongue, untruth. Impurity of the eyes is coveting another's wealth, his wife, her comeliness. Impurity of the ears is listening to calumny".

3) Love of one's neighbour

Love of one's neighbour is another pre-requisite to arrive at the apex of Christian mystical contemplation. The unity of God and the brotherhood of men form the essence of Sikhism. The unity of God, kinship of all human beings, universal love and benevolence was the keynote of the message of Zoroaster; charity towards the poor, hospitality towards the stranger are exalted to the rank of primary virtues.

St. Teresa writes: "We must try hard to be pleasant, and to humour the people we deal with and make them like us, especially our sisters"¹⁰; "Apart from praying for people, by which you can do a great deal for them, do not try to help everybody, but limit yourself to your companions; your work then be all the more effective because you have the greater obligations to do it"¹¹. Charity must first begin at home. The concept of love of one's neighbour has a limited, restricted sense both in the Old and New Testament. To love someone who is closer to me is much more difficult than to love someone who is far away from me. For Moslems the concept of neighbour is limited to Moslems alone

4) Sponsal allegory

The sponsal allegory used by our Holy Parents St Teresa and St John of the Cross is literally found in Hindu mysticism. In the *Upanishads* we find that the bliss of Brahman is compared with the loving embrace of a beloved woman. The chief features of passionate devotion for God are described through the medium of the episodes of Lord Krishna's life in Brindaban. Lord Krishna is often depicted holding a flute and enchanting 16008 cowherd girls. The episodes of Brindaban are spiritualised and interpreted as the eternal, timeless and spaceless parley of God with his own associates. Mira Bai, born about 1504 A.D., a princess of Rajaputana, venerated Lord Krishna as her husband. Sponsal allegory used by Christian mystics is most consonant with the Indian religious sense¹².

¹⁰ *Way of Perfection* 41, p. 181.

¹¹ *Interior Castle* VII, 4, p. 349.

¹² Cf. J. PANAKAL O.C.D., *Intimacy with God, Praying with St. Teresa of Avila* (Alway 1993) 98.

5) Word of God

Love of Christian mystics and Saints for the word of God as contained in Sacred Scripture is noteworthy. Sikhism makes its scriptures the central object of worship and ritual. On important feast days a ceremony of non-stop reading of the Granth (Scriptures) is performed. Children born into Sikh families are given names which begin with the first letter appearing on the page at which the Granth happens to be opened. Sikh youths are baptized with the recitation of prayers in front of the Granth. Couples are married to the singing of hymns from the same book, while they walk around it four times; at death other hymns from the Granth are read aloud in the dying person's ears; and on cremation day they are chanted as the flames consume the body. Zoroastrians profess: "We revere and love all good thoughts, words and deeds that may be presented, now or any future period, because all are on the side of goodness".

The Koran is the sole norm of faith for Moslems. There is a lot of common ground for approach with Islam: the Koran defends monotheism, creation of man in paradise, the fall of the first man, Prophets of the Old Testament, Christian scriptures, Mary untouched by sin and her virginal conception, etc.

III. IMMEDIATE OBJECTIVE OF CARMEL

In modern India what Carmel must adopt is the spirit of tolerance and good neighbourliness. Mother Teresa of Calcutta is a shining example of such apostolate. She is the celebrity of the poor, the antithesis of the decade's dominant values. Who else would bypass the merely needy to seek out the poorest of the poor? Travelling widely she moved world leaders and plain people everywhere. She draws fantastic crowds from different walks of life. She symbolizes the triumph of the human spirit in a world where poverty and privation have deprived over a third of the human race of the joy of life. She has become a byword for love and compassion for the poor which know no barriers or boundaries. The glory of her work, more than all the awards bestowed on her, is that she gives the poor some dignity in their death. She presents a rare picture of the perfect blend between prayer and humanism: a thoroughly saintly person, and yet a thoroughly human person. Her fantastic personality and her example offer a compelling portrait of the authentic Christian, truly spiritual and truly human. She has not done any conversion work; yet she has inspired people of all creeds and castes and religions and rank to be gentle and compassionate to the poor ones of Christ.

Like Mother Teresa of Calcutta, Carmel should inspire the Indians to imitate Christ in his contemplative dimension. This is the role Carmel should play in pluri-religious India.

Poverty, hunger, malnutrition and infant mortality become ineradicable evils in the developing world. Our contemplative action should be directed toward confronting poverty and its accompanying forces of structural injustice and organized oppression. It is not enough that we give oral transmission of the saving knowledge of Jesus Christ, making people experience God's love in the inmost depth of their hearts, but we must also give Jesus Christ's saving action, giving at least a widow's mite to alleviate poverty. In India to be a priest, religious sister or brother automatically bestows on him/her a better standard of life. Unless this privilege-centred person does reach out to the poor, his contemplative life will be "simply a gong booming or a cymbal clashing"¹³. Hence concern for the poor should be taken up on a priority basis¹⁴.

¹³ 1 Cor 13:1.

¹⁴ Cfr. J. PANAKAL O.C.D., *History of Religions* (1993) - class notes.

IL CARMELO E LA TEOLOGIA ATTUALE

B. SECONDIN e EGIDIO PALUMBO, O. CARM

Vogliamo esprimere anzitutto il nostro ringraziamento per l'invito che la vostra Curia Generalizia ci ha rivolto per partecipare a queste giornate di studio. Abbiamo sperimentato una vera fraternità e siamo soddisfatti del lavoro che è stato realizzato. Tutto questo lo comunicheremo anche ai nostri superiori. Siamo convinti che proprio queste esperienze fanno maturare frutti di comunione e di collaborazione autentica.

1. *Difficoltà per una sintesi*

La grande varietà delle situazioni, le differenze culturali e la mancanza di una documentazione completa, ci impediscono di offrire una sintesi adeguata. Tuttavia abbiamo cercato di raccogliere insieme gli elementi che riteniamo più significativi di cui siamo a conoscenza. La nostra non è una valutazione "ufficiale". Siamo fortunati, perchè già le comunicazioni che ci hanno preceduto hanno illustrato i contesti culturali ed ecclesiali delle varie aree geografiche, accennando anche alla collaborazione fra O.CARM/OCD.

Dividiamo questa comunicazione in quattro parti: la varietà geografica, alcuni settori o temi più sviluppati, criteri di valutazione, suggerimenti di ermeneutica.

2. *La varietà geografica*

Attualmente la Famiglia Carmelitana O.Carm. (frati, monache, suore, aggregazioni laicali) è presente in una quarantina di nazioni. Facciamo un giro geografico.

a. *In Europa* abbiamo realtà di modesto sviluppo e realtà qualitativamente e culturalmente più significative.

Una certa vivacità culturale si riscontra in *Irlanda* con un noto centro di spiritualità (*Gort Muire*) i corsi di spiritualità carmelitana nel *Milltown Institut* e la presenza di docenti universitari e scrittori conosciuti. Invece in *Inghilterra* abbiamo delle case di spiritualità, fra cui il centro mariano di *Aylesford*.

In *Olanda* la situazione si presenta interessante e vivace. L'*Istituto Titus Brandsma* dell'università di Nimega è un vero centro di ricerca in spiritualità e di altre iniziative culturali. Originale

è la proposta di nuovi criteri orientativi per lo studio della mistica e l'insegnamento della spiritualità: cioè la proposta di interpretare la spiritualità come un processo di trasformazione dinamica-strutturale. Alcuni professori di questo Istituto hanno preso l'iniziativa (nel 1991) di una rivista internazionale di spiritualità ("*Studies in Spirituality*") con collaboratori di fama internazionale. Inoltre, lo stesso Istituto sta preparando alcune edizioni critiche di autori spirituali (*Thomas a Kempis, Jean de Saint-Samson...*). Va ricordata, infine, la rivista di spiritualità "*Speling*", di carattere più divulgativo.

Per la *Germania* ricordiamo la presenza di due case di spiritualità e alcune pubblicazioni di spiritualità carmelitana. Per la *Polonia* e la *Cecoslovacchia* le situazioni non presentano notizie culturali di particolare rilevanza, anche se ci sono progetti di animazione spirituale e di qualche pubblicazione.

In *Francia* la nostra presenza (meglio, il ritorno recente) si sta caratterizzando con iniziative di rilettura del patrimonio spirituale dei secoli passati (in particolare la mistica touronense) e con una casa di spiritualità di prossima apertura a Nantes.

Nella penisola iberica, per il *Portogallo* segnaliamo la casa di Fatima e una rivista di storia carmelitana ("*Carmelo Lusitano*"); per la *Spagna* notevole è l'impegno editoriale sulla storia del Carmelo spagnolo (citiamo gli autori *B. Velasco, P. Garrido, O. Steggink...*) e su alcuni aspetti della spiritualità carmelitana (cf. pubblicazioni di *P. Garrido* e *Ediciones Carmelitanas, C/Ayala, Madrid*); sono attive anche alcune case di spiritualità, mentre scarseggiano i docenti universitari.

Malta, pur essendo una realtà minore, ha alcuni religiosi impegnati nella teologia a livello accademico.

Da ultimo presentiamo l'*Italia*: la situazione mostra degli aspetti interessanti. Ricordiamo la presenza del *Centro Internazionale S. Alberto*, dove risiedono coloro che si specializzano a Roma nelle discipline teologiche e dove si svolgono i corsi internazionali di formazione permanente sul carisma e la spiritualità. Nello stesso Centro ha sede l'*Institutum Carmelitanum* che cura la rivista *Carmelus* e molte pubblicazioni scientifiche di carattere storico e di altro genere. Importante è anche la biblioteca carmelitana, sempre a S. Alberto: è la principale dell'Ordine e cura l'annuale *Bibliographia Carmelitana* a tutti nota. A Roma sono presenti anche una decina di docenti universitari di discipline teologiche; segnaliamo anche che docenti universitari carmelitani insegnano in altre città.

In questi anni il Carmelo italiano ha realizzato ricerche e studi su campi particolari (*Regola, Maria del Carmelo, spiritualità carmelitana*), giungendo poi a congressi e pubblicazioni specifiche (da ultimo il libro su Maria). Iniziative simili sono attualmente in corso: in particolare su l'esperienza di Dio oggi e sui profeti biblici Elia ed Eliseo. A livello divulgativo si possono ricordare le molte pubblicazioni del Centro stampa di R. Palazzi (rivista "*Madonna del Carmine*", il Calendario Carmelitano, sussidi per il laicato).

Un'ultima menzione riguarda la *Fraternità di Pozzo di Gotto*, di carattere interprovinciale, guidata da un progetto specifico di stile di vita, di animazione spirituale e di ricerca culturale. La rivista quadrimestrale di spiritualità *HOREB*, è espressione di questa comunità.

b. Il *continente americano* presenta una grande varietà di situazioni. Per il Nord America (*USA e Canada*) riscontriamo molte iniziative culturali, come già ha accennato S. Payne. Segnaliamo il *Carmelite Forum* che richiama una particolare attenzione per i suoi seminari annuali sulla mistica; la nuova iniziativa in comune fra O.Carm/Ocd. chiamata *North American Carmelite Institute* che fa sperare bene per la diffusione di una solida spiritualità attraverso la famiglia carmelitana. Inoltre segnaliamo la presenza di un certo numero di docenti universitari fra cui alcuni di grande fama, delle case di spiritualità, il centro di teologia *Whitefrias Hall* (Washington), pubblicazioni di teologia e di spiritualità.

Si ha l'impressione che le due provincie americane abbiano una certa propensione ad analizzare le nuove situazioni culturali e ad elaborare delle risposte attraverso riletture del nostro patrimonio carismatico e spirituale (*Elia profeta, la Regola, la mistica carmelitana* ecc.). Esistono anche alcune riviste di spiritualità: *Sword e Carmel in the World*.

Il *Sud America* è molto frammentato, per quanto riguarda la nostra presenza, eccetto in *Brasile*. A livello globale esistono delle iniziative intercongregazionali che meritano di essere citate: Incontri Intercongregazionali delle Carmelitane dell'America Latina (EICAL) e per il Brasile gli EICAB, e altri generi di incontri condotti insieme dai due rami dell'Ordine, in particolare nel campo della formazione. Anche se a livello locale ci sono alcune realtà vivaci (per es. Colombia), il punto di forza è il *Brasile* che possiede alcune personalità di spicco: citiamo il vescovo Vitalis Wilderink e, soprattutto, il biblista *Carlos Mesters*: è lui che con il metodo di "lettura popolare" della Bibbia ha messo in mano al popolo la sacra Scrittura e che ora con le pubblicazioni sulla "lectio divina" sta orientando a questa pratica l'AL. Si sta progettando, infine, un centro di spiritualità, aperto anche alle istanze attuali di formazione alla coscienza civile, oltre che ai valori spirituali.

c. Nel *continente africano* la presenza carmelitana è poco sviluppata. Segnaliamo il progetto di un centro di spiritualità in *Zaire*, dove sta fiorendo un bel numero di vocazioni.

d. Il *continente asiatico* presenta tre situazioni ben differenti. L'*India* è una fondazione ancora giovane; le *Filippine* risentono molto della mentalità dei missionari olandesi, particolarmente impegnati sul piano della giustizia sociale; l'*Indonesia*, dove invece si ritrovano realtà più mature e interessanti. Anzitutto la scuola di teologia di Malang, per sostenere la quale la provincia fa specializzare da tempo nelle scienze teologiche vari frati secondo un

progetto organico. Poi la speciale attenzione che viene posta al dialogo interreligioso e allo studio delle antiche tradizioni religiose, di cui in particolare si fa carico il vescovo *Hadisumarta*. Infine risulta particolarmente significativa l'esperienza del centro eremitico "*Putri Karmel*" (diretto da un gruppo di sorelle carmelitane) realizzato da *Joannes Indrakusuma* e frequentato da migliaia di giovani. È qui che l'inculturazione viene sperimentata a livello pratico e con notevole successo.

Aggiungiamo qui un accenno all'*Australia*, dove operano alcuni carmelitani particolarmente preparati nei temi teologici, con pubblicazioni e insegnamento.

3. Settori specifici più sviluppati

Se vogliamo passare ora ad una valutazione tematica, ci pare di poter rilevare questi campi di interesse maggiore fra i nostri carmelitani.

Il campo più esplorato è senz'altro quello della *spiritualità*: abbraccia sia le *tradizioni carmelitane* dei grandi maestri mistici, sia il ripensamento delle figure bibliche di *Elia* e di *Maria*, sia la *Regola* e il *carisma*. Interessante è anche il tentativo di nuovi contributi di carattere generale sulla natura e l'ermeneutica della *nüstica* e dell'esperienza spirituale (cfr. Olanda e Usa).

Un altro campo molto esplorato è quello della *storia dell'Ordine*, con analisi molto puntuali (a volte anche critiche o polemiche) delle fasi principali e degli avvenimenti decisivi (per es. la figura di *Alberto di Gerusalemme*, le *riforme*, fra cui in particolare quella *teresiana*, la storia delle provincie, ecc.). A nostro avviso, il limite problematico di tante pubblicazioni sulla storia, sta nel metodo prevalentemente documentaristico ed espositivo; mancano le interpretazioni dinamiche.

Il tema *mariano*: anch'esso attira l'attenzione di alcuni studiosi. Si potrebbero segnalare per il valore le ricerche di E. Carroll (Usa), il congresso delle provincie italiane (1989, di cui ora esistono gli atti). Questo è tuttavia un ambito nel quale l'Ordine dovrebbe impegnarsi di più, con nuovi criteri ermeneutici.

La riflessione *biblico-teologica* merita una segnalazione per il lavoro molto originale di C. Mesters riguardo alla figura biblica di *Elia* e l'elaborazione di un metodo latinoamericano di *lectio divina*. Pur non avendo questa originalità, anche altri carmelitani lavorano in campo biblico con contributi di valore. Ma segnaliamo, con onestà, che manca in gran parte un'adeguata rilettura e verifica della nostra spiritualità in prospettiva biblica: per es. gli itinerari spirituali della nostra tradizione, le grandi categorie o paradigmi dell'esperienza spirituale, ecc. dovrebbero essere purificati e confrontati con la Bibbia.

Esistono anche *altri ambiti* nei quali possiamo segnalare una certa presenza scientifica dei carmelitani: la psicologia, la morale, il diritto, la dommatica, l'antropologia culturale, l'archivistica, la

filosofia, l'etnologia, ecc. Ma non ci pare che siano settori particolarmente coltivati.

4. Criteri di valutazione

La prima osservazione valutativa è questa: ci pare che manchi un *progetto culturale globale* come espressione di una politica propria dell'Ordine, anche se in alcune situazioni qualcosa c'è (Olanda, Indonesia, Usa). Forse però la lacuna più problematica a nostro parere è la mancanza di un *Segretariato Generale* per la cultura: per cui le provincie procedono in ordine sparso o perfino si disinteressano di questo argomento. Tuttavia sta crescendo la coscienza di dover meglio coordinare questo settore. In qualche modo, però, finora si è provveduto attraverso delle commissioni di carattere internazionale seppur molto settoriali (carisma e spiritualità, Ratio Institutionis, Comitato scientifico dell'Institutum, Commissione per il laicato, Commissione mariana, Commissione *Justitia et Pax*,...).

Come seconda osservazione vogliamo mettere in risalto l'abbondanza di *scelte personali* nell'impegno culturale: da qui deriva la frammentarietà e la dispersione degli interessi, più che la forza dei programmi. Collegato con questo, forse, è l'esiguo numero di Istituti Teologici gestiti dall'Ordine: si sente come grave lacuna la chiusura della Scuola Teologica di S. Alberto (1967). Dopo di che a S. Alberto hanno preso il monopolio gli studi storici.

Una nota positiva sono alcuni *centri specializzati* nella ricerca teologica e spirituale: l'Istituto Titus Brandsma di Nimega, Whitefriars Hall di Washington, l'Istituto Teologico di Malang. Tutti e tre questi centri hanno una biblioteca specializzata e insegnamenti specifici rispondenti ad esigenze culturali locali. Sarebbe da aggiungere l'attività culturale della Fraternità di Pozzo di Gotto e la nuova fondazione di Nantes: piccole realtà ma significative.

Il ruolo-guida dell'*Institutum Carmelitanum* di Roma per la ricerca scientifica soprattutto nella storia carmelitana rimane intatto in questo ambito. Sarebbe auspicabile, però, una maggiore attenzione alle esigenze culturali attuali: non si vive solo di storia passata, né la storia si fa solo con i metodi accumulativi ed enciclopedici.

Ultimo accenno lo vogliamo dedicare al *ruolo delle donne* nella cultura dell'Ordine: con rammarico, ma con onestà dobbiamo dire che il loro contributo scientifico è molto debole, mentre sarebbe auspicabile una maggiore partecipazione al processo di elaborazione culturale che l'Ordine svolge.

5. Orientamenti per una nuova ermeneutica

Vogliamo ora indicare alcuni criteri di ermeneutica, che a noi sembrano utili, se non anche necessari, per una interpretazione

adeguata del nostro patrimonio spirituale nel contesto culturale odierno. Li presentiamo in forma piuttosto schematica, a cui premettiamo una esigenza di principio: si deve operare a partire da un orizzonte *globale ed inclusivo*.

La tradizione carmelitana è patrimonio comune di O.Carm. e OCD., abbraccia anzitutto otto secoli di storia e di esperienze, e ne sono stati protagonisti uomini e donne, laici e consacrati, contemplativi e apostolici, gente di cultura e gente del popolo. Per cui non è adeguato uno studio che si limiti solo ad alcuni momenti storici o figure spirituali di un dato secolo (per es. XVI sec.) o a tematiche teologico/spirituali isolate (es. il cammino dell'orazione o della purificazione). Sarebbe migliore e più esatta invece una lettura che sa rilevare le varie fasi ed evoluzioni storiche, le molteplici fisionomie e i protagonismi, in un intreccio vivo di voci ed esperienze (uomini e donne, laici e consacrati) che mostrano la fecondità molteplice del carisma comune. Per questo ci pare opportuno richiamare l'uso del linguaggio e del metodo *globale ed inclusivo*.

a. *Ermeneutica storica*: oltre alla serietà e alla completezza della documentazione, ci sembra necessario il ricorso al criterio della *dinamica storica*, la quale mostra in atto dei *progetti aperti* e non solo delle liste di fatti e di documenti. Un'altra esigenza è quella di rilevare la storia degli effetti (la *Wirkungsgeschichte*), vale a dire l'impatto che determinati temi o opere o figure hanno avuto in periodi differenti e gli effetti duraturi o significativi sia nella spiritualità come in altri campi. E' in fondo la storia della "receptio". Un'ultima esigenza ci sembra quella di fare attenzione ai "luoghi della memoria": cioè agli elementi che di fatto trasmettono valori e significati che alimentano la nostra identità (per es. Monte Carmelo, Avila, Castello Interiore, Elia profeta, Horeb). Altra cosa sono invece le *memorie dei luoghi*: che sono fatti storici puramente informativi.

b. *Ermeneutica del carisma*: oggi la "teologia del carisma" è abbastanza definita, e distingue chiaramente fra progetto carismatico (che è una esperienza dello Spirito: MR 11) e sensibilità storiche/culturali, rivestimenti istituzionali, attività apostoliche. E' necessario allora ritrovare il nucleo specifico dell'esperienza carismatica fondante, distinguere le varie fasi sia della sua prima realizzazione, che delle nuove stagioni creative, in modo da rilevare la *processualità* aperta, propria di ogni carisma. Un carisma è vivo se mantiene ed orienta verso una fedeltà creativa, non solo mimetica o ripetitiva: anche il Carmelo deve interrogarsi su questo punto.

c. *Ermeneutica della comunione*: qui tocchiamo un elemento portante del carisma e della spiritualità carmelitana. E' la comunità il soggetto interpretante di un carisma di vita consacrata. Anche per il Carmelo il nucleo fondamentale è la *vita di fraternità*, alla quale vanno ricondotti tutti gli altri elementi importanti (Parola, contemplazione, apostolato, preghiera, asceti, ecc.). In questo orizzonte di *fraternità* vanno interpretati e vissuti i valori di ecclesialità, discernimento, servizio, condivisione, solidarietà... Il carmeli-

tano è "antropologicamente" un "frater" (essere dialogico, in relazione calda), e la "fraternitas" va intesa in senso molto largo.

d. Ermeneutica biblica: riteniamo che il riferimento alla Parola sia la chiave ermeneutica *decisiva* per il carisma e per la spiritualità carmelitana. La Parola, anche secondo la nostra Regola (c. 7 e 14), non è una fra le altre fonti che guidano la condotta, ma è la norma normans di tutto il resto. Il Carmelo deve mantenere fede a questo principio teologico ed ermeneutico fondamentale. Questo si verifica quando la Parola "ispira" gli itinerari spirituali e ne verifica i dinamismi e le mete, e suggerisce inoltre paradigmi e temi dell'esperienza della vita di fede (es. esodo, cantico, alleanza, sapienza, sequela, croce/risurrezione, uomo vecchio/uomo nuovo...). I Carmelitani dovrebbero oggi coltivare, per logica conseguenza, la *lectio divina* con particolare dedizione, e rielaborare il loro patrimonio di proposte di itinerari spirituali alla luce della Parola (esercizi spirituali, scuole di preghiere, accompagnamento spirituale, esperienza di deserto, ecc.). Un ambito dove si potrebbe vedere applicato questo principio è anche il *dialogo ebraico-cristiano*: tanto più per noi che siamo nati in terra di Palestina. Non è questo un luogo della nostra memoria?

e. Ermeneutica cristologica: secondo la nostra Regola, l'ottica con cui si guarda la Parola, è *l'obsequium Jesu Christi de corde puro et bona conscientia* (prologo). E questo il Carmelo lo ha sempre attestato: ora in forme devozionali o mistiche, ora in forme più teologiche. Sono queste ultime che dobbiamo privilegiare: attraverso il principio della *sequela* e del discepolato, perchè Cristo è l'unico di cui siamo alla sequela. La tradizione carmelitana della devozione alla *umanità* di Cristo, va oggi decodificata e orientata al principio della vicenda storica di Gesù (con tutte le implicazioni socio-religiose e i conflitti). Bisogna inoltre non isolare il Cristo della nostra sequela dalla sua missione di profeta e messia dei poveri, di rivelatore dell'amore del Padre, di unto di Spirito santo, di ricapitolatore dell'universo.

f. Ermeneutica liturgica: la vita dei carmelitani è concepita dalla Regola come una esistenza celebrativa della Parola (c. 7, 8, 14, 17) e del mistero (c. 10), della purificazione (c. 12-14) e della speranza (epilogo). Di conseguenza anche questa è una chiave interpretativa fondamentale: i carmelitani con la loro spiritualità conducono a "celebrare" un "culto spirituale gradito a Dio", oppure offrono delle indicazioni ascetiche antropocentriche? Non dovrebbe il Carmelo, anche a livello di ritualità, elaborare gesti, simboli, ritmi, eucologie, in grado di esprimere lo splendore della sua esperienza del mistero? Perchè sia un culto "in spirito e verità" bisogna ripensare tutto il rapporto tra spiritualità e liturgia: in modo che tutta l'esistenza sia una *esistenza dossologica*, una lode vivente alla Trinità. Significativo in questo il vertice raggiunto da Elisabetta della Trinità.

g. Ermeneutica mistica: questa è una classica categoria in nostro possesso. Un suo corretto uso dovrà evitare gli schematismi fissi, la ripetizione quasi magica di linguaggi e simboli, di fasi e mete. Sarebbe soprattutto opportuno ripensare questo settore se-

condo categorie di trasformazione dinamica-strutturale della coscienza, facendo ricorso a nuovi simboli, o rinnovando i significati di espressioni classiche, secondo nuove applicazioni (cfr. per es. *nulla, notte, castello interiore, cammino, sensi, ecc.*). Oggi si chiede di sviluppare in maniera sistematica la *mistagogia*, tenendo conto non solo dei percorsi personali e solitari, ma anche ecclesiali e liturgici. Inoltre si tratta di ripensare in categorie specifiche, maschili e femminili, senza sovrapposizioni forzate o negazioni, i linguaggi e gli esiti dell'itinerario "mistico". Abbiamo una dottrina mistica che pare "assessuata", genericamente valida per uomini e donne: può sopravvivere questo?

h. Ermeneutica profetica: la memoria del profeta Elia è importante per il Carmelo, ed ha generato anche una coscienza di essere "eredi" della sua testimonianza. Oggi la sua figura è stata ampiamente rivalutata e reinterpretata: e anche nel Carmelo oggi si parla in forme nuove della sua funzione profetica e dell'esperienza di Dio che ha vissuto. Non si tratta solo di una nuova immagine di Elia, ma di un principio ermeneutico nuovo che sembra doversi immettere nella coscienza carmelitana. Si tratta della *dimensione profetica* della vocazione carmelitana: su un versante attinge all'esperienza profetica biblica (e quindi va oltre il profeta Elia), sull'altro versante prende sul serio le aspirazioni dell'uomo contemporaneo ad una autentica esperienza del Dio vero e alla giustizia, alla liberazione, alla solidarietà, alla pace. Per noi "profezia" vuol dire anche percorso *terapeutico*, in senso ampio: in quanto ristabilisce la giustizia nei rapporti sociali, in quanto conforta e sostiene la speranza degli umiliati, in quanto annuncia la misericordia che risana le ferite storiche (cfr. Isaia o i miracoli di Eliseo per es.).

i. Ermeneutica popolare: il Carmelo ha espresso alcune modalità popolari di incarnazione del suo carisma. Questo per esempio è riscontrabile nella devozione alla Vergine del Carmine e nella diffusione della devozione a Teresa di Lisieux: per noi si tratta di una originale diaconia nella Chiesa, e non solo di una devozione. In altre parole ha saputo "evangelizzare" - cioè annunziare la "buona novella" della salvezza e della speranza (per Maria), o mostrare un volto umano di un'autentica santità (per Teresina) - in maniera efficace e duratura. Non si tratta semplicemente di ripetere o conservare le forme esistenti, quanto di mettere in atto il principio di un *evangelo* offerto al popolo e rispondente al suo *ethos* e alla sua "fede". La nostra *pastorale*, le nostre *istituzioni popolari*, la nostra partecipazione alla *nuova evangelizzazione* deve costringerci ad elaborare nuove *forme popolari*, di speranza e di santità, di intercessione e di religiosità. Ma stando bene attenti a non svilire la fede e la ricerca di Dio con espressioni alienanti o idolatriche.

l. Ermeneutica estetico-simbolica: qui siamo in un campo solo apparentemente nuovo, perchè la tradizione carmelitana conosce già la *via pulchritudinis*. Ma si deve approfondire e sviluppare alla luce delle nuove sensibilità culturali. Dobbiamo avere la capacità di decodificare l'immaginario simbolico-estetico del nostro patri-

monio classico (es. *Flos Carmeli*, "il diamante di cristallo purissimo", la fonte cristallina, la colonna di porfido, lo specchio, ecc. ecc.), allo stesso tempo saper inventare nuove immagini rispondenti al linguaggio simbolico/poetico/artistico odierno e in grado di comunicare l'esperienza spirituale profonda ai nostri contemporanei. Si tratta anche di rispondere ad una domanda di *sapienza di vita*, presente nelle angosce degli uomini di oggi, e alla quale sembrano rispondere meglio alcune forme religiose orientali o esoteriche (cfr. New Age).

m. Ermeneutica femminile: è un dato di fatto che il meglio del patrimonio spirituale carmelitano è stato espresso dalle donne, e quindi secondo il paradigma femminile. Eppure si ha l'impressione che gli interpreti che hanno codificato linguaggi e valore di questo patrimonio siano stati prevalentemente gli uomini, non le donne. Dobbiamo fare uno sforzo per introdurre una *reciprocità* più equilibrata, e dare risalto alla tipicità femminile senza mortificarla entra "schemi" onnicomprensivi (che in fondo sono maschili). La dimensione o principio mariano del nostro carisma qui avrebbe tutto un suo ruolo: ma ci vuole una mariologia all'altezza dei tempi, e non una mariologia sentimentale o devzionale. Per raggiungere questo scopo, in mariologia e nella mistica in generale, bisogna dare spazio e voce alla elaborazione teologica femminile, in particolare delle donne che partecipano al carisma del Carmelo (monache, suore, laiche).

n. Ermeneutica dell'inculturazione: non c'è dubbio che sia un'esigenza attualissima, specialmente nel contesto di un nuovo slancio di evangelizzazione. Si deve svolgere in una duplice direzione: da una parte studiare la dinamica di processi di inculturazione già avvenuti nella nostra storia, per capire la continuità e la discontinuità nell'incarnazione del carisma. Si tratta di scoprire la ragione e le forme della continuità, pur nella discontinuità di rivestimenti culturali. E dall'altra parte si tratta di un processo di nuova incarnazione, con tutta la Chiesa, nei nuclei specifici di ogni cultura per far germogliare dal di dentro le virtù salvifiche e sapienziali della parola evangelica. Una comunità impegnata nel processo dell'inculturazione raggiunge la sua piena maturità quando *dal di dentro* esprime la *santità* in modelli espressivi, senza snaturare né la specifica cultura né l'identità cristiana. Ampliamento di questa esigenza è anche l'impegno serio e fiducioso nel dialogo interreligioso: esso comprende anche l'ambito della spiritualità e dell'esperienza religiosa profonda: e quindi chiama in causa i Carmelitani e li sollecita a nuovi percorsi significativi.