

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 12 NUMERO 1 (2019)

Angelo card. Amato La santità alla luce dell'Esortazione Apostolica «Gaudete et Exsultate» di Papa Francesco. Riflessioni

CIRO GARCÍA Evolución del método de Teología Espiritual en las últimas décadas

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL Dall'ascetica e mistica alla vita cristiana. Novant'anni dopo

Francesco Asti Maria Celeste Crostarosa e la mistica del Settecento italiano

> Jesús Manuel García Gutiérrez Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugenio di Gesù Bambino

CHIARA VASCIAVEO
Un importante inedito di Caterina de' Ricci a Firenze

Andrea Canales La noción del movimiento en el *Cántico Espiritual B* de San Juan de la Cruz



Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 12 NUMERO 1 (2019)

Sommario

- 2 Presentazione
- 7 Angelo Card. Amato

La santità alla luce dell'Esortazione Apostolica «Gaudete et Exsultate» di Papa Francesco. Riflessioni

15 CIRO GARCÍA

Evolución del método de Teología Espiritual en las últimas décadas

27 Rossano Zas Friz De Col

Dall'ascetica e mistica alla vita cristiana. Novant'anni dopo

43 Francesco Asti

Maria Celeste Crostarosa e la mistica del Settecento italiano

79 Jesús Manuel García Gutiérrez

Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugenio di Gesù Bambino

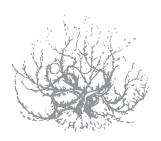
91 Chiara Vasciaveo

Un importante inedito di Caterina de' Ricci a Firenze

99 Andrea Canales

La noción del movimiento en el Cántico Espiritual B de San Juan de la Cruz

118 Indice



Presentazione

Il presente numero di *Mysterion* esce a pochi giorni dall'inizio del Convegno internazionale sulle *metodologie in evoluzione nello studio della spiritualità cristiana e della teologia spirituale* che avrà luogo, dal 25 al 28 Settembre 2019, presso la Pontificia Università «Antonianum» (Roma). Per il manifesto carattere epistemologico e per la sistematica pubblicazione degli Atti del Forum dei docenti di teologia spirituale, la rivista vuole farsi eco di questa iniziativa che vede insieme la *SSCS-Society for the Study of Christian Spirituality* ed il *FPTSI-Forum dei Professori di Teologia Spirituale in Italia* allo scopo di promuovere una auspicabile maggiore conoscenza vicendevole. Durante i quattro giorni di studio del Convegno, una trentina di esperti di 24 diverse istituzioni accademiche, provenienti da 16 diverse nazioni dell'Africa, America, Asia, Europa e Oceania, presenteranno nuovi approcci e metodi in evoluzione che si stanno utilizzando nello studio e nella ricerca relativa alla spiritualità/teologia spirituale.

Questo numero 23 di *Mysterion* presenta, in merito, due contributi specifici che vogliono arricchire il dibattito sulla questione del metodo: quello di Ciro García e quello di Rossano Zas Friz del Col.

Apre la rivista l'articolo del card. Angelo Amato, già Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, presentando alcune riflessioni sottolineate durante un convegno celebrato presso l'Università Pontificia Salesiana sulla santità. Per mezzo di gueste riflessioni il Cardinale risponde all'invito rivolto a tutti da Papa Francesco, nell'Esortazione Apostolica «Gaudete et Exsultate», a riscoprire il battesimo come sorgente di vita nuova, di vita redenta, di vita autenticamente e gioiosamente umana. Il Cardinale Amato riporta un elenco di santi "della porta accanto", sconosciuti a molti, santi che «non sono degli alieni, ma uomini e donne che hanno valorizzato al massimo la loro umanità». Perché la santità non toglie forza, vita e gioia alla persona, ma, al contrario, promuove entusiasmo e dinamismo apostolico. Il Cardinale traccia un vademecum della santità, una specie di scala della perfezione con dieci gradini, quasi una scala di Giacobbe, che unisce la terra al cielo: la comunione con Cristo; la propria vocazione valorizzata come missione che santifica; che non esaspera il potere della nostra ragione e non assolutizza il potere della volontà; promuove le beatitudini; le cosiddette "piccole virtù" (pazienza, umorismo, fervore, comunionalità e preghiera); coltiva la gioia e il senso dell'umorismo; l'audacia e lo slancio evangelizzatore; aiuta a camminare in comunità; rinforza la pazienza, il fervore e la vita di comunione; infine, sviluppa la vigilanza, l'attenzione a non impigrirsi, a non accontentarsi della meta raggiunta, perché la vita cristiana e sacerdotale è combattimento permanente. Conclude auspicando che "la santità dei sacerdoti, dei consacrati, dei laici risulti una benedizione continua per il popolo di Dio".



L'articolo di Ciro García, studioso carmelitano, bibliotecario del «Teresianum», autore del noto volume *Corrientes nuevas de Teología espiritual*, affronta il problema del metodo da applicare in teologia spirituale a partire dal Concilio Vaticano II. Nonostante concentri l'attenzione sul mondo latino, sottolinea nuove aree di riflessione del mondo anglosassone e del mondo americano, quali prospettive integrative allo studio della spiritualità. La questione del metodo, secondo l'autore, si deve affrontare seguendo un approccio essenzialmente interdisciplinare, in relazione alle scienze umane e intra-disciplinare, in rapporto con le discipline teologiche. Il tutto preservando il carattere unitario della teologia spirituale, che consente, da un lato, di trovare nella stessa teologia principi e criteri per rafforzare la sua propria identità; dall'altro, offre alle scienze umane quella apertura necessaria per meglio rispondere alle esigenze odierne, in un contesto multiculturale e globale. Conclude con una valutazione del processo, evidenziando alcuni aspetti fondamentali, criteri e modalità da tenere presenti nello studio della spiritualità/teologia spirituale.

L'articolo di Rossano Zas Friz De Col, professore gesuita presso la Pontificia Università Gregoriana, uno dei fondatori della rivista *Mysterion*, studia l'evoluzione della teologia in un contesto di post-cristianità e di secolarizzazione della spiritualità cristiana, divenuta *spiritualità tout court*. Questo nuovo scenario conduce, secondo p. Rossano, ad un cambio di paradigma rispetto alla prospettiva 'classica' della spiritualità: propone che nel nuovo paradigma la parola *vita* sia la chiave di svolta, che vada a sostituire il termine *spiritualità*. A suo parere, la parola *vita* risulta il concetto che abbraccia tutte le dimensioni della persona, non soltanto quella *spirituale*. Questo nuovo paradigma viene giustificato all'interno di un itinerario che sempre più si concentra sullo studio del tema dell'esperienza e della decisione, cioè sul assumere consapevolezza delle mozioni spirituali e sul discernere e riflettere per prendere una decisione di fronte al Dio che si rivela personalmente nelle mozioni. Propone infine un nuovo metodo, quello *teologico-decisionale*, focalizzato sul prendere una decisione per chiarificare i passaggi con cui si raggiunge il fine desiderato: la vita eterna.

L'articolo, già pubblicato nel primo numero di quest'anno della rinominata *Rivista di Vita Cristiana* (fino all'anno scorso *Rivista di Ascetica e Mistica*) si pubblica in *Mysterion* come espressione di un accordo di collaborazione tre le due riviste.

Con l'articolo su *Maria Celeste Crostarosa e la mistica del Settecento italiano*, il professore e decano della Facoltà di teologia dell'Italia meridionale, Francesco Asti, intende delineare l'altezza, lo spessore e l'originalità dell'esperienza viva di Dio della mistica crostarosiana. Il percorso del lavoro è caratterizzato dalla lettura dei testi mistici della Crostarosa, in particolare dei *Trattenimenti spirituali*. Confronta tale testo con la sua *autobiografia* e con i *Gradi dell'orazione* per sottolineare le principali caratteristiche della mistica della redenzione. Nella prima parte del lavoro Francesco Asti fa emergere, a partire dalle comunicazioni divine offerte a Maria Celeste relative alla creazione dell'uomo e dell'universo di Dio, alcuni elementi essenziali che possono indirizzare il lettore verso una maggiore comprensione della rivelazione della Trinità. Dio infatti partecipa della sua natura divina la creatura che a sua volta è chiamata a vivere l'amore pieno di donazione fino a gustare la gloria nella vita eterna. A questo proposito, l'autore afferma che l'esperienza percepita dai mistici può essere descritta come anticipazione della co-



munione trinitaria che si manifesta oggi nella limitatezza del tempo e dello spazio. Successivamente osserva il dinamismo mistico che porta all'esplicitazione della relazione tra Dio e la creatura: lo Spirito inonda di luce nuova i dati acquisiti da Maria Celeste, introducendola personalmente nel mistero della redenzione. Questa trasmissione oggettiva non riguarda solo chi la riceve per un suo effettivo miglioramento della fede, ma investe la Chiesa stessa che può trovare giovamento nell'acquisire tali rivelazioni. Confronta infine la posizione teologica della Crostarosa con alcuni autori spirituali della sua epoca e del Seicento per far risaltare le novità del suo pensare mistico e la continuità con la tradizione spirituale cristiana.

A cinquanta anni della morte dell'autore dell'opera Voglio vedere Dio, Padre Maria Eugenio di Gesù Bambino (al secolo Henri Grialou), un gruppo di esperti di teologia spirituale si sono radunati al Teresianum per approfondire il pensiero del recentemente dichiarato beato (2016) p. Maria Eugenio. Ancora quest'anno lo stesso gruppo ha voluto proseguire lo studio centrandosi sull'attualità del messaggio del poliedrico beato carmelitano. La lettura dei suoi scritti colpisce per ricchezza di contenuto e per semplicità, ampiezza, profondità e sicurezza di insegnamento. La profondità del suo sguardo gli permise di parlare del Signore Gesù che egli "vide" nel deserto e che impegnò tutta la sua vita. Il docente salesiano Jesús Manuel García, presente in ambedue le giornate di studio, vuole farsi eco di questi studi e presenta la perenne attualità, nell'ambito della teologia pensata e pregata, del messaggio di p. Maria Eugenio. Rispettando i punti nodali del pensiero dello studioso carmelitano, dimostra la complementarietà tra teologia e contemplazione; il rapporto inscindibile tra dono di sé e contemplazione; la necessità della preghiera nella vita dell'apostolo e, infine, l'importanza di una teologia vissuta nella riflessione e nella vita della Chiesa. Riassume, a modo di conclusione, l'esistenza del beato con un motto che meglio potrebbe descrivere la sua vita di scrittore, formatore, fondatore, missionario ed anche profeta mistico: «Traditus gratiae Dei». Abbandonarsi alla grazia di Dio in noi, è la vera incarnazione, l'autentica identificazione con Cristo.

Chiara Vasciaveo presenta un importante inedito di Caterina de' Ricci (1522-1590), discepola del Savonarola, a Firenze. La De' Ricci fu personalità religiosa di spicco della Toscana cinquecentesca; insieme con S. Caterina da Siena, costituì uno dei modelli decisivi dell'itinerario spirituale di S. Maria Maddalena de' Pazzi. Dal 1541 al 1543, durante la prima parte della sua vita religiosa, la De' Ricci visse dei particolari stati spirituali che diedero origine ai Ratti. Tali testimonianze, insieme con le Lettere (1542-1590), costituiscono l'opera letteraria della santa pratese mediata dai segretari/e. Detti «Ratti» stranamente non sono stati editi nella collana ricciana. Attraverso lo studio del inedito di Caterina de' Ricci, Chiara Vasciaveo, - che sta curando l'edizione critica delle Opere di S. Maria Maddalena de' Pazzi -, vuole dimostrare che questo manoscritto inedito, presente nell'Archivio del Carmelo S. Maria degli Angeli e di S. Maria Maddalena de' Pazzi di Firenze, restituisce copia della fonte manoscritta utilizzata dall'Alessi, – domenicano autore della vita di Caterina de' Ricci, edita nella collana ricciana, col titolo Libellus de gestis, per secoli ritenuta smarrita -. Si tratta di una redazione decisamente antica, presumibilmente risalente alla prima metà del XVI secolo, non solo sotto il profilo paleografico, ma anche contenutistico, in quanto è stato possibile identificare la presenza di tutti e settanta i capitoli della fonte edita (V capitolo del *Libellus*) rispetto al



manoscritto che ne riporta ancora altri fino al 7 agosto 1543, con una serie di dettagli e testimoni multipli, tipici della redazione di fra Timoteo de' Ricci, zio di Caterina che decise di raccogliere le esperienze spirituali di Caterina.

Andrea Canales mostra la realtà del movimento come chiave per la comprensione olistica del *Cantico spirituale*, nella redazione *B*, di Giovanni della Croce. Il movimento dà un senso esistenziale al cammino dell'unione con Dio. Sebbene il termine non sia presente nella poesia, è perfettamente intrecciato nell'itinerario spirituale dell'anima. Un movimento che può essere concepito come una linea continua, ma non diritta, che sviluppa una storia. Andrea, analizza il "movimento", presente nel poema e nei commenti, da quattro diverse angolazioni: dal poema, come dramma cantato e narrato; dalla prosa, che favorisce una descrizione semantica e sintattica; dalla distinzione teologica dell'origine del movimento, sia naturale che soprannaturale e da un'interpretazione spirituale. Giovanni della Croce descrive il movimento come provocazione, vocazione e come una dinamica di autenticazione o realizzazione progressiva, in cui l'anima subisce purificazioni e si apre alla gioia di essere dio per partecipazione: il movimento dell'anima diventa, a poco a poco, un movimento in Dio e verso Dio.

La presentazione di questo numero di *Mysterion* sottolinea, ancora una volta, l'importanza dell'incontro sulle *metodologie in evoluzione nello studio della spiritualità cristiana e della teologia spirituale*. Come ricorda il prof. Asti: «In un tempo di grandi cambiamenti... abbiamo una responsabilità dinanzi alla comunità scientifica di progredire nella via della scienza». Buon lavoro a tutti!



La santità alla luce dell'esortazione apostolica «Gaudete et Exsultate» di Papa Francesco. Riflessioni¹

di Angelo card. Amato, SDB*

l. Essendo stato per dieci anni abbondanti Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, ho analizzato e ammirato le tante stupende esistenze di laici, sacerdoti, religiose e religiosi santi sia per aver esercitato con eroismo le virtù cristiane della fede, della speranza e della carità, sia per aver testimoniato col martirio la *sequela Christi*.

Durante il mio servizio quello che più mi edificava era l'attenzione e l'entusiasmo che Papa Francesco mostrava di fronte alla moltitudine dei Servi e delle Serve di Dio che avevano in corso le cause di beatificazione. Alla fine di ogni nostro incontro – almeno due al mese – egli mi ripeteva con convinzione e con il sorriso sulle labbra: «i Santi sono i più convincenti testimoni di Gesù e del Vangelo. Noi proferiamo parole, i Santi parlano con la loro esemplare esistenza cristiana».

Ho quindi personalmente gioito quando ho letto l'Esortazione Apostolica *Gaudete et exsultate* di Papa Francesco, sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo, del 19 marzo 2018. La santità trova una particolare sintonia nell'ampia cornice del magistero del Santo Padre, che invita tutti, sacerdoti, laici, padri e madri di famiglia, giovani e anziani, sani e malati a riscoprire il battesimo, come sorgente di vita nuova, di vita redenta, di vita autenticamente e gioiosamente umana. Il Signore, infatti, ci ha scelti «per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità» (*Ef* 1,4).

2. Certo, non tutti i santi sono personaggi di primo piano nell'orizzonte della nostra storia. Accanto ai grandi come san Paolo, san Francesco d'Assisi, san Tommaso d'Aquino, santa Caterina da Siena, santa Teresa d'Avila, san Giovanni Bosco, santa Teresa di Calcutta, ci sono anche «i santi della porta accanto», i santi sconosciuti ai più. «Mi piace

^{*} Angelo card. Amato, SDB, Prefetto emerito della Congregazione delle Cause dei Santi.



¹ Tenute il 7 dicembre 2018 all'Università Pontificia Salesiana.

– dice il Papa – vedere la santità nel popolo di Dio paziente: nei genitori che crescono con tanto amore i loro figli, negli uomini e nelle donne che lavorano per portare il pane a casa, nei malati, nelle religiose anziane, che continuano a sorridere. In questa costanza per andare avanti giorno dopo giorno vedo la santità della Chiesa militante. Questa è tante volte la santità "della porta accanto", di quelli che vivono vicino a noi e sono un riflesso della presenza di Dio, o, per usare un'altra espressione, "la classe media della santità"».²

Per il Papa la santità è veramente alla portata di tutti. La santità è il volto più bello della Chiesa. Se per lo scrittore Ken Follett le cattedrali sono i pilastri del mondo, per il Papa i santi sono i pilastri della Chiesa e del mondo.

In questi giorni ho partecipato ad alcuni simposi sulla santità. Ad esempio, il 7 novembre scorso, ho parlato all'Università San Tommaso sulla politica della santità dell'Ordine Domenicano, come avveramento della propria identità e conferma della fecondità del carisma.

Il 27 novembre, poi, all'Università Urbaniana ho tenuto una relazione sul martirio della Famiglia Ulma, una famiglia polacca, sterminata dagli occupanti nazisti durante la seconda guerra mondiale: il motivo dello sterminio consisteva nell'aver dato rifugio a una famiglia ebrea. Furono quindi uccisi senza pietà la mamma Viktoria, incinta del settimo figlio, il papà Josef e i loro sei figli, quasi tutti piccoli.

3. Come la carità, anche la santità non avrà mai fine. Ogni stagione dà fiori e frutti di santità. Così è stato nel passato, così è nel presente.

Le numerose beatificazioni e canonizzazioni, che annualmente si susseguono nella Chiesa, riguardano, per lo più, persone del nostro tempo, che diffondono nella Chiesa il profumo della loro virtù o la inondano con il sangue benedetto del martirio.

L'ultima beatificazione da me officiata il 23 giugno scorso ha avuto luogo ad Asunción in Paraguay. Si trattava di una giovane carmelitana, Maria Felicia di Gesù Sacramentato, di 34 anni di età, chiamata familiarmente *Chiquitunga*. Di famiglia agiata, era una ragazza colta ed esuberante, militante attiva nell'azione cattolica. Quando il suo fidanzato entrò in seminario, ella entrò nel Carmelo, affrontando poi con serenità e gioia il martirio bianco della malattia mortale.

Il tempo non tocca i santi, perché la santità è come una pietra preziosa o come l'oro, che col passare delle stagioni acquista più valore.

Mi si affollano alla mente le figure straordinarie, anche se sconosciute ai più, di alcuni beati e santi recenti, come, ad esempio, quella del martire giapponese Justus Takayama Ukon, beatificato a Osaka nel 2017, samurai ricchissimo e cristiano ferventissimo, ridotto in povertà a causa della persecuzione contro i cristiani nei primi anni del seicento. Morì martire a Manila.

In India, nella diocesi meridionale di Kottar, in Tamil Nadu, a dicembre del 2012 ha avuto luogo la beatificazione di un altro martire, Devasahayam Pillai, un giovane con-



² Gaudete ed Exsultate, n. 7.

vertito, appartenente alla casta alta dei guerrieri, che, con la gioia nel cuore, attraversava la regione predicando il vangelo. Fu preso e ucciso. Alla sua beatificazione assistettero migliaia di persone.

Sempre in Indi.a il 6 novembre del 2017 è stata beatificata Suor Rani Maria Vattalil, martire, uccisa nel 1995 con 54 coltellate. Difendeva i poveri contadini dai soprusi dei latifondisti. Partecipò al rito anche il suo assassino, perdonato dai parenti della martire.

In Sudafrica nel 2015 c'è stata la beatificazione del giovane maestro cattolico, Benedict Daswa, padre di famiglia e maestro di scuola, ucciso nel 1990 per aver rifiutato le pratiche degli stregoni.

Nel 2017 è stato canonizzato il quindicenne messicano José Sánchez del Río, martirizzato durante la persecuzione anticattolica del secolo scorso, subendo un martirio di raccapricciante crudeltà. Gli furono raschiate le piante dei piedi e così, sanguinante, fu costretto a camminare a piedi fino al cimitero. La mamma lo seguiva incoraggiandolo a essere forte. All'ennesima richiesta di abiura della sua fede, rispose gridando, *Viva Cristo Rey, Viva la Virgen de Guadalupe*. Fu ucciso come un cane e buttato nella fossa.

Nell'ottobre del 2017 sono stati canonizzati da Papa Francesco, i protomartiri messicani, tre ragazzi di 12-13 anni, frutto della prima evangelizzazione americana degli inizi del cinquecento, uccisi per aver perseverato nella propria fede.

Anche in Italia, in questi ultimi anni, abbiamo avuto le beatificazioni di alcuni martiri laici, come Teresio Olivelli e Josef Mayr Nusser, morti entrambi in campi di concentramento nazisti, straordinari testimoni della fede.

Vorrei qui ricordare alcuni beati e venerabili salesiani, A Macas, in Ecuador, il 24 novembre 2012, è stata beatificata Suor Maria Troncatti, Figlia di Maria Ausiliatrice, missionaria nella foresta amazzonica dell'oriente ecuadoriano. Nel settembre del 2017 c'è stata la beatificazione del martire slovacco Don Titus Zeman, salesiano, apostolo delle vocazioni. Recentemente c'è stata la promulgazione dei decreti di venerabilità del salesiano italiano Don Francesco Convertini missionario in India, e del salesiano ungherese Don José Vech Vandor, missionario a Cuba. Sono l'ulteriore conferma della bontà del carisma di Don Bosco, che continua a suscitare vocazioni e a far fiorire la santità.

4. Tornando all'esortazione papale, fanno parte dei santi della porta accanto anche i sacerdoti, i parroci, i viceparroci, i preti collaboratori nelle confessioni, nell'amministrazione dei sacramenti, nelle visite agli ammalati, nell'educazione dei giovani, nella catechesi.

Nelle visite *ad limina* spessissimo i Vescovi avanzavano questa obiezione: perché i Venerabili, i Beati e i Santi sono per lo più religiosi e religiose? La risposta era molto semplice: perché gli ordini e le congregazioni religiose valorizzano i loro membri esemplari, mentre vengono piuttosto trascurate due categorie di persone, che meriterebbero più attenzione: laici – uomini, donne, bambini, giovani – e sacerdoti diocesani. Mentre i religiosi e le religiose hanno degli appositi incaricati per le cause di beatificazione e di canonizzazione, le diocesi – salvo alcune – non prevedono in genere degli esperti in questo settore.



Ci sono specialisti nel campo della formazione, della gestione economica, della carità, della cultura, della catechesi, dello sport. Mancano, però, quelli che si occupano di come imbastire un processo canonico di canonizzazione, la cui procedura, non essendo presente nel diritto comune, ha un suo elaborato e raffinato iter per l'accertamento delle virtù eroiche, del martirio o dell'offerta della vita. Occorre, quindi, maggiore attenzione alla santità dei sacerdoti diocesani, perché sono anch'essi i "santi della porta accanto".

Nell'esortazione il Papa parla con schiettezza. Dice che non bisogna aver paura della santità. La santità non toglie forze, vita e gioia (n. 32), ma, al contrario, promuove entusiasmo e dinamismo apostolico. Nella santità c'è la concreta verifica della possibilità stessa dell'essere cristiano. La santità è insita nella grazia del battesimo. Per questo l'unica vera tristezza è quella di non essere santi. La santità non è una estraniazione dalla storia, ma il compimento dell'essere umano. I santi non sono degli alieni, ma uomini e donne che hanno valorizzato al massimo la loro umanità. Spesso vengono anche chiamati benefattori dell'umanità.

- 5. Nell'esortazione si può individuare una specie di scala della perfezione con dieci gradini, una sorta di scala di Giacobbe, che unisce la terra al cielo. È un *vademecum* della santità, un decalogo che mostra la possibilità che ogni battezzato ha di accedere alla santità, anche a quella eroica. Si tratta di una ascensione quotidiana verso il Tabor. E ciò, ripeto, non vale solo per i sacerdoti, ma per tutti, inclusi laici, consacrati e consacrate.
- 5.1. Il primo passo è la comunione con Cristo. La missione sacerdotale, ad esempio, è una missione in Cristo, con Cristo e per Cristo (n. 19-24). Come per il semplice battezzato non è possibile pensare alla propria missione sulla terra senza concepirla come un cammino di santità, così anche per il sacerdote: «questa infatti è volontà di Dio, la vostra santificazione» (1Ts 4,3).

«Il disegno del Padre – dice ancora il Papa – è Cristo, e noi in Lui. In definitiva, è Cristo che ama in noi, perché la santità non è altro che la carità pienamente vissuta. Pertanto, la misura della santità è data dalla statura che Cristo raggiunge in noi, da quanto, con la forza dello Spirito Santo, modelliamo tutta la nostra vita sulla sua. Così, ciascun santo è un messaggio che lo Spirito Santo trae dalla ricchezza di Gesù Cristo e dona al suo popolo» (n. 21).

La base di ogni santità è quindi un fermo ancoraggio a Cristo:

«Voglia il Cielo – aggiunge il Papa – che tu possa riconoscere qual è quella parola, quel messaggio di Gesù che Dio desidera dire al mondo con la tua vita. Lasciati trasformare, lasciati rinnovare dallo Spirito, affinché ciò sia possibile, e così la tua preziosa missione non andrà perduta. Il Signore la porterà a compimento anche in mezzo ai tuoi errori e ai tuoi momenti negativi, purché tu non abbandoni la via dell'amore e rimanga sempre aperto alla sua azione soprannaturale che purifica e illumina» (n. 24).

5.2. Il secondo passo in questo processo di maturazione verso la santità è valorizzare la propria vocazione come una missione, come un apostolato che santifica. L'identificazione con Cristo implica, infatti, l'impegno a costruire con Lui un regno di amore, di giustizia e di pace per tutti. Questo impegno, questa missione è l'occasione della santità.



5.3. Il terzo passo consiste nell'evitare due scogli: non esasperare il potere della nostra ragione (non essere gnostici) e non assolutizzare il potere della volontà (non essere pelagiani). Sono due subdoli nemici della grazia.

L'atteggiamento gnostico è la presentazione senza mistero della fede cristiana. Ma il mistero cristiano non può essere addomesticato:

«Quando qualcuno – dice il Papa – ha risposte per tutte le domande, dimostra di trovarsi su una strada non buona ed è possibile che sia un falso profeta, che usa la religione a proprio vantaggio, al servizio delle proprie elucubrazioni psicologiche e mentali. Dio ci supera infinitamente, è sempre una sorpresa e non siamo noi a determinare in quale circostanza storica trovarlo, dal momento che non dipendono da noi il tempo e il luogo e la modalità dell'incontro. Chi vuole tutto chiaro e sicuro pretende di dominare la trascendenza di Dio» (n. 41).

L'atteggiamento pelagiano, d'altro canto, accentua il potere della volontà a scapito della grazia. In realtà, come la ragione non può annientare la fede, così la volontà non può prendere il posto della grazia. Una volontà senza umiltà è una volontà cieca e sterile. È la grazia di Dio che sostiene passo dopo passo la missione sacerdotale. La santità è il frutto maturo della grazia del Signore, che guida, rafforza e sprona la volontà umana verso la vetta della perfezione. Non sono i nostri sforzi a renderci santi, ma la grazia del Signore accolta da noi con generosità e umiltà. Per questo nella tradizione cristiana l'umiltà viene considerata un ingrediente indispensabile della santità.

Il servo di Dio Antoni Gaudì, laico e grande architetto catalano, ideatore del monumentale tempio della *Sagrada Familia*, il luogo più visitato della Spagna, non permise che le sue torri superassero i 175 metri di altezza, perché a fianco del tempio si innalza una collina di 180 metri. Gaudì non volle elevare un edificio più alto di ciò che Dio aveva creato. L'umiltà – commenta l'architetto e scultore giapponese Etsuro Sotoo, ancora oggi impegnato nell'opera di costruzione della chiesa – è saggezza.³ Sarà l'umiltà a proteggere l'uomo e la razza umana dall'autodistruzione.

5.4. Il quarto passo costituisce la *magna charta* della santità cristiana. Si tratta delle beatitudini (n. 60-109), che sono i tratti essenziali della figura di Gesù che i santi cercano di vivere e riprodurre come possono nella loro persona e nella loro vita. Si tratta della felicità che danno alcuni atteggiamenti che il Signore chiama "beatitudini": beati i poveri in spirito, beati i miti, beati quelli che sono nel pianto, beati quelli che hanno fame e sete di giustizia, beati i misericordiosi, beati i puri di cuore, beati gli operatori di pace, beati i perseguitati.

A queste beatitudini hanno fatto appello i santi per maturare nella corrispondenza alla grazia. Ogni santo ha praticato una o più beatitudini. Le beatitudini portano alla santità. Sono la stoffa della perfezione evangelica. L'esortazione apostolica dedica un'ampia meditazione alle beatitudini, come atteggiamenti evangelici che vanno controcorrente con la mentalità mondana.

³ Etsuro Sotoo è lo scultore giapponese impegnato nella decorazione artistica del tempio della *Sagrada Familia*. Si convertì al cristianesimo nel 1991: cf. *Luoghi dell'Infinito*, 9 (giugno 2007) n. 108, p. 19.



5.5. A questo punto il Papa parla di alcune caratteristiche della santità nel mondo attuale. Si tratta di cinque atteggiamenti utili sia ai laici sia ai sacerdoti per procedere spediti sulla via della santità. Essi sono: pazienza, umorismo, fervore, comunionalità e preghiera (n. 112-157). Sono alcune del le cosiddette "piccole virtù", delle quali lodevolmente parlano i maestri di spirito.

Viene citata anzitutto la pazienza: «San Paolo invitava i cristiani di Roma a non rendere "a nessuno male per male" (*Rm* 12,17), a non voler farsi giustizia da sé stessi (cfr v. 19) e a non lasciarsi vincere dal male, ma a vincere il male con il bene (cfr v. 21). Questo atteggiamento non è segno di debolezza ma della vera forza, perché Dio stesso è lento all'ira, ma grande nell'amore. La Parola di Dio ci ammonisce: "Scompaiano da voi ogni asprezza, sdegno, ira, grida e maldicenze con ogni sorta di malignità" (*Ef* 4,31)» (n. 113).

Il Papa sottolinea ulteriormente l'importanza dell'atteggiamento paziente: «È necessario lottare e stare in guardia davanti alle nostre inclinazioni aggressive ed egocentriche per non permettere che mettano radici: "Adiratevi, ma non peccate; non tramonti il sole sopra la vostra ira" (Ef 4,26). Quando ci sono circostanze che ci opprimono, possiamo sempre ricorrere all'ancora della supplica, che ci conduce a stare nuovamente nelle mani di Dio e vicino alla fonte della pace: "Non angustiatevi per nulla, ma in ogni circostanza fate presente a Dio le vostre richieste con preghiere, suppliche e ringraziamenti. E la pace di Dio, che supera ogni intelligenza, custodirà i vostri cuori" (Fil 4,6-7)» (n. 114).

5.6. Oltre alla pazienza, bisogna coltivare la gioia e il senso dell'umorismo: «Il santo è capace di vivere con gioia e senso dell'umorismo. Senza perdere un sano realismo, illumina gli altri con uno spirito positivo e ricco di speranza. Essere cristiani è "gioia nello Spirito Santo" (*Rm* 14,17), perché "all'amore di carità segue necessariamente la gioia. Poiché chi ama gode sempre dell'unione con l'amato [...] Per cui alla carità segue la gioia". Abbiamo ricevuto la bellezza della sua Parola e la accogliamo "in mezzo a grandi prove, con la gioia dello Spirito Santo" (*1 Ts* 1,6). Se lasciamo che il Signore ci faccia uscire dal nostro guscio e ci cambi la vita, allora potremo realizzare ciò che chiedeva san Paolo: "Siate sempre lieti nel Signore, ve lo ripeto: siate lieti" (*Fil* 4,4)» (n. 122).

Nemmeno fastidi e tribolazioni devono vincere la nostra gioia o far scomparire il nostro umorismo: «Ordinariamente la gioia cristiana è accompagnata dal senso dell'umorismo, così evidente, ad esempio, in san Tommaso Moro, in san Vincenzo de Paoli o in san Filippo· Neri.

Il malumore non è un segno di santità: "Caccia la malinconia dal tuo cuore" (*Qo* 11,10)» (n. 126). Il Signore ci vuole positivi, grati e non troppo complicati. Non bisogna privarsi di un giorno felice. Nell'elenco dei libri della San Paolo un bestseller è il volume *Don Bosco che ride*. A Torino alcuni sacerdoti torinesi mormoravano contro Don Bosco, perché perdeva tempo a interessarsi del lavoro dei ragazzi e a farli giocare in modo onesto. Non era un comportamento degno di un sacerdote. Insomma lo ritenevano un po' matto. Un giorno invitarono Don Bosco a salire su una carrozza. Si trattava del veicolo dell'ospedale psichiatrico. Don Bosco accettò volentieri. Invitò quindi i sacerdoti a salire per primi in carrozza. Una volta saliti, Don Bosco, rimasto a terra, fece cenno al cocchiere di partire subito per il manicomio per curare con urgenza i due malati di testa.



5.7. La santità è, inoltre, *parresia*, audacia, slancio evangelizzatore, che lascia il segno nel mondo: «Gesù stesso ci viene incontro e ci ripete con serenità e fermezza: "Non abbiate paura" (*Mc* 6,50). "Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (*Mt* 28,20). Queste parole ci permettono di camminare e servire con quell'atteggiamento pieno di coraggio che lo Spirito Santo suscitava negli Apostoli spingendoli ad annunciare Gesù Cristo. Audacia, entusiasmo, parlare con libertà, fervore apostolico, tutto questo è compreso nel vocabolo *parresia*, parola con cui la Bibbia esprime anche la libertà di un'esistenza che è aperta, perché si trova disponibile per Dio e per i fratelli» (n. 129).

Il Papa ama lo slancio apostolico fatto con audacia:

«Ci mette in moto l'esempio di tanti sacerdoti, religiose, religiosi e laici che si dedicano ad annunciare e servire con grande fedeltà, molte volte rischiando la vita e certamente a prezzo della loro comodità. La loro testimonianza ci ricorda che la Chiesa non ha bisogno di tanti burocrati e funzionari, ma di missionari appassionati, divorati dall'entusiasmo di comunicare la· vera vita. I santi sorprendono, spiazzano, perché la loro vita ci chiama a uscire dalla mediocrità tranquilla e anestetizzante» (n. 138).

In questo contesto mi sembra esemplare la figura di san Joseph Vaz, sacerdote indiano di Goa, missionario coraggioso in Sri Lanka e fondatore della chiesa locale.

5.8. Un passo importante per la maturazione spirituale è camminare in comunità: «La santificazione è un cammino comunitario, da fare a due a due.

Così lo rispecchiano alcune comunità sante. In varie occasioni la Chiesa ha canonizzato intere comunità che hanno vissuto eroicamente il Vangelo o che hanno offerto a Dio la vita di tutti i loro membri. Pensiamo, ad esempio, ai sette santi fondatori dell'Ordine dei Servi di Maria, alle sette beate religiose del primo monastero della Visitazione di Madrid, a san Paolo Miki e compagni martiri in Giappone, a sant'Andrea Taegon e compagni martiri in Corea, ai santi Rocco Gonzales e Alfonso Rodriguez e compagni martiri in Sud America. Ricordiamo anche la recente testimonianza dei monaci trappisti di Tibhirine (Algeria), che si sono preparati insieme al martirio. Allo stesso modo ci sono molte coppie di sposi sante, in cui ognuno dei coniugi è stato strumento per la santificazione dell'altro. Vivere e lavorare con altri è senza dubbio una via di crescita spirituale. San Giovanni della Croce diceva a un discepolo: stai vivendo con altri "perché ti lavorino e ti esercitino nella virtù"» (n. 141).

«Contro la tendenza all'individualismo consumista che finisce per isolarci nella ricerca del benessere appartato dagli altri, il nostro cammino di santificazione non può cessare di identificarci con quel desiderio di Gesù: che "tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te" (Gv 17,21)» (n. 146).

5.9. Pazienza, umorismo, fervore e comunionalità sono atteggiamenti validi se nutriti spiritualmente dalla preghiera:

«Infine, malgrado sembri ovvio, ricordiamo che la santità è fatta di apertura abituale alla trascendenza, che si esprime nella preghiera e nell'adorazione. Il santo è una persona dallo spirito orante, che ha bisogno di comunicare con Dio. È uno che non sopporta di soffocare nell'immanenza chiusa di questo mondo, e in mezzo ai suoi sforzi e al suo donarsi sospira per Dio, esce da sé nella lode e allarga i propri confini nella contemplazione del Signore.



Non credo nella santità senza preghiera, anche se non si tratta necessariamente di lunghi momenti o di sentimenti intensi» (n. 147).

Un consiglio di San Giovanni della Croce è particolarmente adatto a chi vuole mantenere l'unione con Dio:

«Sia assiduo all'orazione senza tralasciarla neppure in mezzo alle occupazioni esteriori. Sia che mangi o beva, sia che parli o tratti con i secolari o faccia qualche altra cosa, desideri sempre Dio tenendo in Lui l'affetto del cuore» (n. 148).

Preghiera, silenzio, contemplazione, adorazione, intercessione, lettura orante sono i fiori profumati della costante unione con Dio.

5.10. Infine, come meta ultima di questo pellegrinaggio virtuoso verso la santità, c'è la vigilanza, l'attenzione a non impigrirsi, a non accontentarsi della meta raggiunta, perché la vita cristiana e sacerdotale è un combattimento permanente:

«Non si tratta solamente di un combattimento contro il mondo e la mentalità mondana, che ci inganna, ci intontisce e ci rende mediocri, senza impegno e senza gioia. Nemmeno si riduce a una lotta contro la propria fragilità e le proprie inclinazioni (ognuno ha la sua: la pigrizia, la lussuria, l'invidia, le gelosie, e così via). È anche una lotta costante contro il diavolo, che è il principe del male. Gesù stesso festeggia le nostre vittorie. Si rallegrava quando i suoi discepoli riuscivano a progredire nell'annuncio del Vangelo, superando l'opposizione del Maligno, ed esultava: "Vedevo Satana cadere dal cielo come una folgore" (*Lc* 10,18)» (n. 159).

Il nemico della nostra santità non è un mito, ma una realtà concreta. In questo combattimento i cristiani hanno, però, armi potenti, come la preghiera, la Parola di Dio, la Messa, l'adorazione eucaristica, la riconciliazione sacramentale, le opere di carità, la vita comunitaria, l'impegno apostolico, il discernimento, che ci fa comprendere se una cosa viene dallo Spirito Santo o dallo spirito del mondo.

Senza discernimento si diventa burattini delle mode effimere dell'odierna tecnologia. Con il discernimento, invece, siamo liberi e creativi per comprendere e vivere al meglio le beatitudini evangeliche ed essere felici nella sequela Christi. Il discernimento si affina sempre più mediante la lectio divina quotidiana e l'ascolto del magistero della Chiesa. Sono elementi che fanno maturare la santità e facilitano il nostro cammino di perfezione.

Infine, il santo – sia sacerdote sia laico – è fondamentalmente un essere mariano. Come Maria, egli ha obbedito alla chiamata del Signore, facendosi suo discepolo fedele e leale. Per questo in teologia si parla di spiritualità mariana. La spiritualità mariana vede in Maria non solo un esempio da contemplare e imitare, ma soprattutto una madre che intercede efficacemente per i suoi figli presso il cuore sacratissimo di Gesù.

Concludo. Nella pietà popolare, il santo, ogni santo, è una persona che benedice. Incontrare un santo è per i fedeli incontrare Gesù. Ricordo con commozione i fedeli latinoamericani che, quando incontrano un sacerdote, una suora, un frate, dicono: «Bendición, bendición». La santità dei sacerdoti, dei consacrati, dei laici sia una benedizione continua per il popolo di Dio.



Evolución del método de teología espiritual en las últimas décadas

di Ciro García^{*}

El tema del método de la teología espiritual y sus relaciones con la teología ha sido ampliamente debatido desde el punto de vista epistemológico a lo largo del último siglo (s. XX)¹. Actualmente (s. XXI) ha reverdecido desde una perspectiva fenomenológica e interdisciplinar, como una nueva forma de relación con las otras disciplinas y una nueva forma de acceder o comprender la teología. Es como un nuevo intento de redefinición de la teología espiritual, no solo en relación con las disciplinas teológicas sino también en relación con las ciencias humanas.

Se trata de un planteamiento esencialmente *pluridisciplinar*: *inter*-disciplinar, en relación con las ciencias humanas; e *intra*-disciplinar, en relación con las disciplinas teológicas. Esta doble interdisciplinaridad tiene un carácter unitario, que permite por una parte un nuevo enfoque de la misma teología; y por otra, un acercamiento a las ciencias humanas, integrando existencialmente sus perspectivas esenciales en la espiritualidad, dentro de un contexto pluricultural y global.

Este planteamiento, sin embargo, no excluye la metodología propia de las ciencias y de las disciplinas teológicas. Pero les da un sentido nuevo y unitario, que engloba toda la existencia y toda la historia humana. Desde el punto de vista antropológico y fenomenológico, la espiritualidad marca un sentido trascendente a la realidad humana y a la cotidianidad de la vida. No es un mundo aparte de interioridad o de religiosidad, paralelo al Evangelio, que está en el centro de toda vida cristiana y de toda vida espiritual.

La problemática es sumamente rica y con múltiples ramificaciones tanto en el campo de la teología como en el de las ciencias humanas. Aunque no son fáciles de definir. Los últimos veinte años ha sido objeto de especial interés por parte de los estudiosos de teología espiritual y ha sido tratado en diversas revistas, semanas, congresos. Se puede decir que éste es el período más fecundo de la teología espiritual. O mejor, la culmina-

¹ Estas relaciones han sido ampliamente descritas en mi libro: *Teología espiritual contemporánea*. *Corrientes y perspectivas*, Burgos, Monte Carmelo, 2002. El estudio que ahora presento es en cierto sentido prolongación de este libro. Comprende la investigación más reciente del s. XXI, con nuevas perspectivas. Sobre este período, que es la etapa post-conciliar, hay bastantes estudios en gran parte conocidos, otros aparecerán en mi exposición. Aquí me limito a señalar el del profesor jesuita: Rossano ZAS FRIZ DE COL, *La teologia spirituale dopo il Concilio Vaticano II (1965-2010). Interpretazione di uno sviluppo*, en «Mysterion» 5 (2012/2) 158-192. Es un análisis bien detallado de la problemática, que tendré en cuenta en sus líneas generales para mi exposición. Otro estudio a destacar: Giuseppe COMO, *Spiritualità e teologia spirituale: orientamenti e ripensamenti nella produzione recente*, en «Teologia» 41 (2016) 293-303.



^{*} Ciro García, docente emerito del Pontificio Istituto di Spiritualità «Teresianum» e attuale bibliotecario. [cirogarciaf@gmail.com].

ción de un proceso de renovación de la teología espiritual, que se remonta al Concilio Vaticano II.

Sin pretender ser exhaustivo, iré desgranando los principales hitos de este proceso, con una referencia al Concilio Vaticano II y al post-Concilio, señalando la rica producción espiritual y sus características. Trataré también de presentar los nuevos ámbitos de reflexión del mundo anglosajón y del mundo americano, que ofrecen nuevas perspectivas integradoras de la espiritualidad. Concluiré con una valoración de este proceso, tratando de señalar algunos aspectos fundamentales, criterios y caminos a seguir en el estudio de la problemática indicada.

1. La teología espiritual en el marco del Concilio Vaticano II

Si bien el Concilio no ha hablado propiamente de la teología espiritual, ésta ha sido muy receptiva a sus enseñanzas, que influyen decisivamente en su proceso de renovación. Podemos decir que es la disciplina teológica que más se ha renovado a partir del Concilio y a lo largo de los cincuenta años de post-Concilio².

1.1. La primera síntesis de una espiritualidad renovada

El Concilio Vaticano II constituye la primera síntesis de una espiritualidad renovada, que se venía gestando en las corrientes anteriores a él. Efectivamente, los movimientos de retorno a las fuentes y de apertura al mundo moderno hallan en el Vaticano II su consolidación definitiva. Hasta cierto punto, se puede decir que este doble movimiento de renovación del pensamiento católico del siglo XX es el marco referencial de la elaboración de los documentos conciliares y el fundamento de la renovación de la teología espiritual.

Por una parte el movimiento bíblico, litúrgico y patrístico son los criterios o la fuente inspiradora de los grandes documentos doctrinales del Concilio, las **constituciones dogmáticas**: *Dei Verbum* (Biblia-Revelación), *Sacrosanctum Concilium* (Liturgia), *Lumen Gentium* (Iglesia). Estos grandes documentos fueron preparados por las respectivas comisiones de expertos, en las que figuraban los principales promotores de la renovación del pensamiento teológico-espiritual, diseñado en los movimientos descritos.

Por otra parte, el diálogo interreligioso y con el mundo contemporáneo es el espíritu que anima otra serie de documentos, la **constitución pastoral** *Gaudium et Spes* (la Iglesia en el mundo actual), los **decretos**: *Orientalium Ecclesiarum* (Iglesias orientales católicas), *Ad Gentes* (actividad misionera), *Unitatis redintegratio* (ecumenismo), *Inter mirifica* (medios de comunicación), y las **declaraciones**: *Dignitatis humanae* (libertad religiosa), *Gravissimun educationis* (educación cristiana de la juventud), *Nostra Aetate* (religiones no cristianas).

² El estudio más reciente de la teología espiritual en relación con el concilio Vaticano II es el del Cuarto Forum de los docentes italianos de teología espiritual: *Teologia Spirituale e Concilio Vaticano II: recezione e prospettive*, en «Mysterion» 8 (2015/2). El conjunto de estas intervenciones se publicó posteriormente en: Jesús Manuel García Gutiérrez - Rossano Zas Friz De Col, *Teologia spirituale e Concilio Vaticano 2. Temi, problemi e prospettive*, Roma, LAS, 2016.



Participando de estas dos corrientes de retorno a las fuentes y de diálogo interreligioso y con el mundo moderno, pero con una honda preocupación espiritual, están los **decretos** destinados a promover la formación y la renovación de los distintos grupos eclesiales: *Christus Dominus* (obispos), *Presbyterorum Ordinis* (sacerdotes), *Optatam totius* (formación sacerdotal), *Perfectae caritatis* (vida religiosa), *Apostolicam actuositatem* (apostolado de los seglares).

El eje central de la enseñanza conciliar es la nueva conciencia que la Iglesia debe tener de sí misma, su renovación espiritual y el diálogo en el que está llamada a ejercer su actividad ministerial en el mundo contemporáneo. Así lo declaraba Pablo VI en la encíclica programática de su pontificado, al tomar el relevo de Juan XXIII al frente del Concilio.

Este amplio cuadro – doctrinal, pastoral y espiritual – del Vaticano II revela las principales líneas de fuerza de la espiritualidad conciliar. Ésta se enmarca en las grandes orientaciones doctrinales y pastorales del Concilio y cristaliza en los decretos sobre la renovación de la espiritualidad laical, religiosa y sacerdotal. Quiere decir esto que no se puede hablar de la espiritualidad del Vaticano II al margen de las grandes líneas doctrinales y pastorales.

Éste es uno de los criterios para trazar la historia reciente sobre las nuevas relaciones entre teología y espiritualidad. Me limito a señalar el marco de este diálogo, sin desarrollar su contenido o los términos de este diálogo, que por otra parte tuve ya ocasión de exponer con motivo de la celebración de los 25 Años de la Facultad de Burgos, *Teología en el tiempo*, así como en el volumen conmemorativo de los 40 años de historia, *Teología en la historia*; y en sucesivos congresos y semanas de espiritualidad, que aparecen reseñados en este artículo³.

Tratando de dar un paso adelante, ahora quisiera destacar los nuevos planteamientos que hoy se hacen sobre este tema, teniendo en cuenta sobre todo el ámbito italiano en el que ahora me muevo. Comienzo por señalar las principales etapas del recorrido postconciliar, con la criteriología correspondiente a la teología espiritual.

1.2. El proceso de maduración (1965-1990)

El período del inmediato post-Concilio representa el proceso de maduración y de consolidación de la teología espiritual. Ha sido ya bastante estudiado. Destacan los nombres de I. Colosio, G. Moioli, Federico Ruiz, Jesús Castellano, A. Matanic, G. Gozzelino, Pablo Maroto, Saturnino Gamarra, A. Bernard, J. Aumann, Bruno Secondin, T. Goffi, M. Belda, Ch. Theobal.

Merece destacarse el manual del profesor del *Teresianum* Federico Ruiz Salvador, *Caminos del espíritu*⁴, publicado por primera vez en 1974 y que ha ido evolucionando

⁴ Federico Ruiz Salvador, *Caminos del espíritu: compendio de teología espiritual*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1998.



³ Ciro García, ¿Qué es la "Teología Espiritual"? Intentos de nueva recalificación, en «Burgense» 34 (1993) 303-319; Id., Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico, Burgos, Facultad de Teología, 1994, 461-477; Santiago Del Cura - Ciro García (eds.), Teología en la historia. 40 Años de la Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2009.

tanto en la exposición de contenidos como en la comprensión de la teología espiritual en las sucesivas ediciones hasta 1998. En 1999 se tradujo al italiano con importantes modificaciones⁵.

El esquema que propone del contenido de la naturaleza de la teología espiritual se va perfilando en torno a estos temas: (I) Vida Fundamental: Jesucristo (misterio y presencia), Iglesia y Espíritu, hombre, mundo; (II) Funciones principales: santidad cristiana, experiencia teológica, oración, actividad apostólica; (III) Dinámica espiritual: dinámica eclesial, progreso individual (hacerse personalmente adultos en Cristo: edades de la vida espiritual), acción del Espíritu Santo – misticismo, compromiso de Iglesia, colaboración con otros; (IV) diversas espiritualidades.⁶

Podemos resumir, como punto de convergencia de este período la comprensión de la teología espiritual como el estudio de la vida cristiana teniendo en cuenta su dimensión objetiva (*fides quae*) y subjetiva (*fides qua*). La teología espiritual es la apropiación singular del dato cristiano universal. O más brevemente: la teología espiritual no es otra cosa que la *teología de la experiencia cristiana*.

En este contexto aparecen algunas líneas emergentes, que marcan un profundo cambio en el campo de la espiritualidad, de manera que podemos hablar de una etapa nueva en su historia. Ésta se va fraguando ya en los años anteriores al Concilio Vaticano II y recibe de él el espaldarazo definitivo. A partir de ese momento las nuevas tendencias y orientaciones se afianzan y diversifican: emergencia de una sed de espiritualidad; una espiritualidad de la vida y en el mundo; una espiritualidad que sea experiencia de Evangelio y vivida en fraternidad evangélica.

En el campo de la relación entre teología (dogma) y espiritualidad estaba aflorando con fuerza, en los estudios de la última década del s. XX, una forma nueva de redefinir la teología espiritual y el mismo quehacer teológico.

1.3. Culminación de un proceso (2000-2016)

Pero es en las décadas siguientes, en el post-Concilio más reciente, cuando la problemática adquiere especial relieve por la celebración de una serie de congresos que abordan directamente las relaciones entre la teología y la teología espiritual; entre la espiritualidad, las disciplinas teológicas y las ciencias humanas.

Destaco aquí el Congreso internacional de mística de la Abadía de Münsterschwarzach (Alemania 2003), con una serie de ponencias sobre esta problemática. La valoración que hace el profesor de la Gregoriana, Rossano Zas Friz De Col, apunta a la tendencia emergente de una corriente mística, que parte de la fenomenología y de la experiencia, aunque reconoce la dificultad para que la denominación de "teología mística" pueda sustituir la de "teología espiritual" y reemplazar el amplio campo comprendido bajo el término de "espiritualidad".

⁶ Puede verse una amplia exposición en: Federico Ruiz Salvador, *Teólogo y Maestro. Escritos selectos.* Presentación de José Damián Gaitán, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2012, 297 pp.



⁵ Federico Ruiz Salvador, Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale, Bologna, EDB, 1999.

No obstante, la mayoría de los teólogos que promueven una nueva relación entre la teología y la espiritualidad están de acuerdo en el desarrollo de una nueva hermenéutica, como camino de acceso al fenómeno religioso a partir de la experiencia real de la condición humana, que abre nuevas posibilidades al diálogo interreligioso e interdisciplinar.

Dentro de este marco, adquiere un relieve especial la llamada "hermenéutica fenomenológica", preferentemente cultivada en el ámbito académico italiano y centroeuropeo. Me hago eco de ella, remitiendo a dos artículos recientes: uno publicado en la revista *Mysterion* (2013) y otro más amplio en la revista *Burgense* 59 (2018) 789-811. Presentaré una breve síntesis, destacando el carácter interdisciplinar de esta nueva hermenéutica.

2. Nuevos planteamientos en el cuadro de una teología renovada

Si bien el tema de la hermenéutica de la teología espiritual ha sido ampliamente debatido a lo largo del s. XX⁷, ha reverdecido en las dos últimas décadas como una nueva forma de redefinir la teología espiritual no solo en relación con las disciplinas teológicas, sino también en relación con las ciencias humanas. Representa una nueva forma de comprender la misma teología y de acceder a las ciencias humanas⁸.

Este planteamiento, sin embargo, no excluye la metodología propia de las ciencias y de las disciplinas teológicas. Pero les da un sentido nuevo y unitario, que engloba la existencia y la historia humana. Desde el punto de vista antropológico y fenomenológico, la espiritualidad no es un mundo aparte de interioridad o de religiosidad, sino que está en el centro de toda vida cristiana y confiere un sentido trascendente a la cotidianidad humana.

En este contexto aparecen algunas líneas emergentes en los últimos años, que marcan un profundo cambio en el campo de la espiritualidad, de manera que podemos hablar de una etapa nueva en su historia. Recojo algunos hechos más significativos.

El acontecimiento que ha marcado un hito importante en el tratamiento académico de la espiritualidad ha sido la celebración del *Congreso Internacional de Teología Espiritual ocd* del Teresianum de Roma, 2000. Constituye una línea divisoria de la exposición histórico-doctrinal de la teología espiritual, un antes y un después, por el abundante número de especialistas que intervinieron, por la riqueza y novedad de sus planteamientos, por su carácter interdisciplinar y por su proyección de futuro⁹.

⁷ Estas relaciones han sido ampliamente descritas en mi libro: *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Burgos, Monte Carmelo, 2002. Puede verse una amplia valoración crítica en: Macario Ofilada Mina, *De la escuela mística carmelitana a la cuestión mística: tres modelos evaluados desde la hermenéutica y la antropología*, en «Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani» 42 (2003) 615-657.

⁸ Sobre la problemática de este período véase: ZAS FRIZ DE COL, *La teologia spirituale dopo il Concilio Vaticano II (1965-2010), 158-192*; ID., *Identità e missione della teologia spirituale: bilancio e prospettive dal Vaticano II a oggi*, en Paolo Martinelli (a cura di), *La teologia oggi: Identità e missione*, Bologna, EDB, 2012, 15-52; COMO, *Spiritualità e teologia spirituale*, 293-303.

⁹ Pontificia Facoltà del Teresianum, *La teologia spirituale*. Atti del Congresso Internazionale ocd, Roma, Edizioni del Teresianum, 2001. Para una comprensión global y valorativa remito a los siguientes estudios: Luigi Borriello, "Congresso internazionale ocd su "La teología spirituale", en «Rivista di vita spirituale» 54 (2000) 330-335; Giuseppe Como, *Spiritualità per il nuovo millennio*. *Bollettino bibliografico di teologia spirituale*, en «La Scuola Cattolica» 135 (2007) 59-114.



Al hilo de este Congreso Internacional, tiene lugar la celebración de varias semanas, simposios o congresos de espiritualidad, que abordan la problemática de la teología espiritual desde diversas perspectivas integradoras: fenomenológica, mística, experiencial, inter-disciplinar (relación con las ciencias humanas) e intra-disciplinar (relación con las disciplinas teológicas).

Presento el elenco de estos congresos que aquí no podemos comentar, pero que han tenido una grande influencia en el desarrollo de la teología espiritual¹⁰. En torno a ellos ha habido una abundante y cualificada producción sobre la teología espiritual, que es punto esencial de referencia para el estudio e investigación de esta materia. La celebración de estos congresos ha convocado a los grandes especialistas de espiritualidad.

Merecen ser destacadas tres figuras, que se hallan actualmente muy activas y en un nivel importante de madurez: Jesús Manuel García, Rossano Zas Friz De Col y Francesco Asti.

El primero acaba de publicar la *Teologia interdisciplinare*, traducido al español con el título de *Manual de teología espiritual* ¹¹. Es una obra de síntesis y madurez personal, que se caracteriza por su especial atención a la cuestión epistemológica de la disciplina teológico-espiritual. Su objetivo es ofrecer una elaboración teórica, lógica y rigurosa, del vissuto cristiano y al mismo tiempo una ciencia sapiencial de la praxis a la escucha de las preguntas del hombre contemporáneo.

Los otros dos autores han publicado, al final de la primera década del 2000, dos estudios que abordan directamente la temática aquí esbozada: uno sobre la teología mística, del profesor del Instituto de Espiritualidad de la Facultad teológica de Italia Meridional, F. Asti¹²; otro sobre la teología de la vida cristiana del profesor de la Gregoriana, R. Zas Friz De Col¹³.

¹⁰ He aquí el elenco de estos congresos. – Teresianum-Pontificia Facoltà di Teología: *Sentieri illumi*nati dallo spirito. Atti del Congresso internazionale di mistica, Abbazia di Münsterschwarzach, Morena (Rm), Edizioni ocd, 2006 (cf. síntesis: Ciro García, Mística en diálogo. Congreso internacional de mística. Selección y síntesis, Burgos, Monte Carmelo, 2004); Mamic WINKO (ed.), The experience of God today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog, Acts of the Internacional Seminar (Zidine, September 17-22, 2007), Zagreb 2009. - Pontificia Università della Santa Croce: Laurent Touze (ed.), La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina. Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia, Roma, 10-11 marzo 2005, Libreria Editrice Vaticana, 2007. - Universidad Pontificia Comillas: Pascual Cebollada (ed.), Experiencia y misterio de Dios. Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007). - Pontificia Università Gregoriana: Mihály Szentmártoni - Fabrizio Pieri (edd.), Spiritualità e teologia. Simposio in occasione del 50° anniversario dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008), Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010. - Università Pontificia Salesiana: Jesús Manuel García Gutiérrez (ed.), Teologia e spiritualità oggi: un approccio intradisciplinare. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012. - Università Pontificia Antonianum: Paolo MARTINELLI (a cura di), La teologia spirituale oggi. Identità e missione, Bologna 2012. – "Forum" dei Docenti di Teologia Spirituale: Jesús Manuel García Gutiérrez - Rossano Zas Friz De Col (edd.), Teologia spirituale e Concilio Vaticano II: temi, problemi e prospettive, Atti del III e IV "Forum" dei Docenti di Teologia spirituale (2014-2015), Roma, LAS, 2016.

¹¹ Jesús Manuel García Gutiérrez, *Teologia Spirituale. Epistemologia e interdisciplinarità*, Roma, LAS, 2013. (Traducción española: *Manual de teologia espiritual*, Salamanca, Sígueme, 2015).

¹² Francesco Asti, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, dinamiche, mezzi*, Città del Vaticano, LEV,



El profesor F. Asti propone en el título ya del primer capítulo de su libro su programa: "Para renovar la teología espiritual". Su propuesta tiende a superar viejas disputas de escuela y se pregunta por la oportunidad de seguir con la expresión teología spirituale o, por el contrario, proponer una teología della vita mistica que haga presente el misterio de Dios en la existencia concreta del creyente. El libro tiene como objetivo renovar la teología espiritual desde sus fundamentos, redescubriendo la frescura del origen patrístico, la solidez del pensamiento más amplio de los místicos y la centralidad de la vida de los santos. El profesor Asti trata de renovar la espiritualidad a partir de la vida mística, vista como profunda, personalísima experiencia de Dios, pero que no excluye ni se distancia del vivir cotidiano, donde se expresa y se comunica el don del encuentro con Dios, que es un encuentro transformante.

Por su parte R. Zas Friz De Col afirma que temas como contemplación, mística, vida teologal, transformación "son conceptos que están en la base de una teología de la vida cristiana que ilumine no sólo las ambigüedades del momento presente, sino también los problemas metodológicos de las diversas perspectivas teológicas, integrándolas en una unidad más amplia, como es la de la vida".

Junto a estos autores hay que destacar la gran novedad que se desprende de estas publicaciones: es la nueva comprensión del estatuto epistemológico de la teología espiritual en relación con la teología y otras disciplinas afines. Efectivamente, no se trata ya de nuevas relaciones, sino de una forma nueva de hacer teología que da unidad a la misma teología y nuevo impulso a la actividad pastoral de la Iglesia¹⁴.

El conjunto de estas publicaciones representa una propuesta de renovación de la tradicional teología espiritual, que responda a la apremiante necesidad actual de diálogo con el mundo moderno y post-moderno, haciendo una teología diversa, heredera de la teología mística de Dionisio Areopagita, de San Juan de la Cruz y de muchos teólogos actuales.

3. Nuevos ámbitos de reflexión en el marco de la interdisciplinaridad teológica

Entre los nuevos ámbitos de reflexión destacan el mundo germánico y el mundo anglosajón¹⁵. En el ámbito germánico los autores más representativos han encontrado un eco en el desarrollo post-conciliar de una teología espiritual renovada: Karl Rahner (1904-1984); Hans Urs von Balthasar (1905-1988); Romano Guardini (1885-1968).

2010, último de una trilogía que comprende: *Dalla spiritualità alla mistica* (2005); *Spiritualità e mistica*. *Questioni metodologiche* (2003).

¹⁵ Cf. E. Hense, La spiritualità nel mondo germanofono, in Olanda e in Belgio, dopo il Concilio Vaticano II, en «Mysterion» 9 (2016/1) 165-182.



¹³ Rossano ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Torino, San Paolo, 2010 (rec. *Teologia*, 2012: 518-520). El mismo autor vuelve sobre el tema en un artículo posterior desde una perspectiva más amplia y de futuro: ID., *The Future of the Study of Spirituality*, «Studies in Spirituality» 28 (2018) 5-18.

¹⁴ Cf. Ciro García, Simposio del Teresianum. Il metodo fenomenologico della Teologia spirituale. Conclusioni, en «Mysterion» 6 (2013/2) 172-186.

En este período florecieron también varios Institutos de Espiritualidad de Órdenes religiosas, que contribuyeron a enriquecer y consolidar la espiritualidad desde el punto de vista cultural y práctico-vivencial. Los de mayor relieve han sido el *Instituto de Espiritualidad de Münster*, con su curso fundamental de espiritualidad¹⁶, y el *Instituto de T. Brandsma de Nimega*, con la obra enciclopédica de K. Waaijman¹⁷.

El camino de reflexión en el ámbito anglófono se caracteriza por una visión de la espiritualidad histórico-fenomenológica e interdisciplinar¹⁸. Sus autores, en el período inmediatamente post-conciliar, se fueron desplazando de una práctica espiritual de implicación en las iglesias hacia una búsqueda personal a través de las tradiciones cristianas y no cristianas (una "espiritualidad de búsqueda"). En el marco de esta tendencia sostienen que el objeto de la disciplina de espiritualidad no es una rama de la teología, sino más bien "la experiencia de la búsqueda por integrar la propia vida en términos de auto-trascendencia en referencia al término final que uno percibe".

Su propuesta es que la espiritualidad cristiana no debe considerarse en sentido estrictamente teológico; la espiritualidad es una disciplina autónoma que funciona en colaboración con la teología, pero la valoración última del fenómeno espiritual no se confía al dato de la fe sino a un cuadro interdisciplinar en base a la teoría hermenéutica¹⁹.

4. Perspectivas de futuro

A la luz de la exposición anterior, cabe destacar la gran novedad que se desprende de estas publicaciones: es la nueva comprensión del estatuto epistemológico de la teología espiritual en relación con la teología y otras disciplinas afines. Efectivamente, no se trata ya de nuevas relaciones, sino de una forma nueva de acceder y comprender la teología que da unidad a la teología y nuevo impulso a la actividad pastoral de la Iglesia. Es una nueva forma de comunicar la fe que engloba la existencia humana.

No es fácil señalar el camino a seguir, sobre todo teniendo en cuenta que es un camino nuevo que no ha alcanzado todavía sus objetivos y porque hay diversos caminos, si bien apuntan a una unidad, dentro de una saludable pluralidad.

El profesor R. Zas Friz trata de fijar algunos criterios y de recoger algunos presupuestos metodológicos, de los que me hago eco en estas páginas, destacando la pluralidad lingüística y señalando algunos aspectos fundamentales a tener en cuenta.

¹⁹ Cf. B. H. Lescher - E. Libert (edd.), *Exploring Christian Spirituality*, New York, Paulist Press, 2006. Son una serie de ensayos en honor de S. Schneiders.



¹⁶ Institut für Spiritualität Münster, *Grundkurs Spiritualität*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2000 (traducción italiana: *Corso fondamentale di spiritualità*, Brescia, Queriniana, 2006).

¹⁷ Kees Waaijman, Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden, Kampen-Gent, Kok-Carmelitana, 2000 (ingl.: Spirituality. Forms, Foundations, Methods, Leuven, Peéters, 2002; italiano: La spiritualità: Forme, Fondamenti, Metodi, Brescia, Queriniana, 2007; español: Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos, Salamanca, Sígueme, 2011.

¹⁸ Cf. H. Lescher Di Bruce, La spiritualità nel mondo anglofono dal Vaticano II ad oggi. Una visione di insieme, en «Mysterion» 9 (2016/1) 152-163.

4.1. Pluralidad lingüística

El lector habrá advertido la variedad de términos para hablar de teología espiritual y de espiritualidad: praxis cristiana, contemplación, compromiso histórico, maduración espiritual, experiencia religiosa, "vissuto cristiano", contexto cultural y religioso, mística cristiana... No todos los autores comprenden las mismas realidades bajo cada una de estas denominaciones y otras afines.

Por lo general se habla indistintamente de teología espiritual (cuerpo de doctrina) y de espiritualidad (vivencia religiosa). Con la primera denominación es más fácil definir esta disciplina en relación con las demás disciplinas teológicas. Pero se acentúa su dependencia de la teología y tiende a convertirse en un discurso ético, normativo.

La espiritualidad, por el contrario, está más abierta a otras áreas de experiencia. No es un cuerpo de doctrina sino una fenomenología, una experiencia de vida: fenomenología histórica, cultural, social, religiosa, antropológica y dialógica. La teología espiritual es *intra*disciplinar (relación con otras disciplinas teológicas). La espiritualidad es *inter*disciplinar (relación con otras ciencias humanas).

Otra de las denominaciones más frecuentes es "mística" y "teología mística". Desde esta perspectiva, la teología espiritual ha hecho un largo recorrido en el siglo pasado, que ha marcado su resurgimiento y su andadura. Pero con frecuencia se ha encerrado en cuestiones de escuela (como el problema místico) y su discurso ha sido eminentemente escolástico, ajeno a la experiencia y a una comprensión antropológica abierta a la trascendencia y a la inmersión de la vida cristiana.

En un congreso de mística, celebrado en Alemania (Münsterschwarzach) en 2001, hice personalmente una propuesta de "teología mística" en lugar de "teología espiritual"²⁰. Algunos estudios se han hecho eco de esta propuesta²¹. Pero no ha habido un seguimiento general, entre otras razones, porque parece estrechar su campo de estudio y porque limita el fenómeno de la espiritualidad al hecho de la experiencia mística.

Sin embargo, recientemente han surgido otros planteamientos que tienden a aquilatar tanto el concepto de mística o de praxis mística como el de espiritualidad o *vissuto cristiano*. Se tiende a hacer converger ambas experiencias.

Abriendo todavía más el horizonte, se puede decir que la pastoral del papa Francisco, inspirada en la espiritualidad ignaciana, tiene una proyección mística y de servicio, existencial y arraigada en el Evangelio. Los recientes estudios que han aparecido en este sentido siguen esta trayectoria²². ¿La renovación eclesial que pretende el papa Francisco alcanza también a la teología y a la espiritualidad?

²² Cf. Michelina Tenace (ed.), *Dal chiodo alla chiave. La teologia fondamentale di papa Francesco*, Città del Vaticano, LEV, 2017.



²⁰ García, *Mística en diálogo*, nota 7.

²¹ Rossano ZAS FRIZ DE COL, *Verso una nuova teologia mistica? L'emergere di una tendenza attuale nella teologia spirituale*, en «Rassegna di Teologia» 46 (2005) 587-607.

4.2. Aspectos fundamentales

El mismo R. Zas Friz de Col trata de fijar algunos aspectos fundamentales a tener en cuenta. Ante todo hay que descubrir el *fil rouge* o hilo conductor que engarza los diversos planteamientos. Desde esta perspectiva, cabe señalar algunas conclusiones:

- Ante todo hay que tener en cuenta el origen de la teología espiritual arraigada en la *experiencia religiosa* o en el *vissuto cristiano* como punto de partida²³. En esto todos los teólogos espirituales están de acuerdo, aunque ya no lo estén tanto desde el punto de vista metodológico, a la hora de afrontar esta problemática. El mismo profesor Rossano Zas Friz es partidario de hablar de transformación en lugar de experiencia. En cualquier caso se trata de delinear el recorrido dinámico del ámbito de la espiritualidad, más allá del ámbito teológico-sistemático e integrarlo en el proyecto de una vida de fe que implica al sujeto. En este sentido han aparecido recientemente algunos estudios que tratan de fijar los contenidos de la espiritualidad contemporánea, tratando de caracterizar la figura del cristiano y de la Iglesia en el mundo postmoderno²⁴.
- Otro aspecto fundamental es el de la *interdisciplinaridad* de la teología espiritual, como un paso necesario para el desarrollo de la disciplina. En este sentido la producción germánica y anglófona hablan de una teología espiritual autónoma, que no esté dominada por la dogmática y abierta a las ciencias humanas. La producción italiana es menos innovadora o provocativa, pero hay autores que se encuentran comprometidos en un trabajo de síntesis y de redefinición del horizonte teológico-espiritual. Sin embargo, para muchos esta interdisciplinaridad es más formal que real. Implica la integración de diversos puntos de vista que tratan de acercar el fenómeno espiritual.
- Un tercer aspecto a destacar es el consenso general de los autores sobre *la unidad de la teología espiritual como disciplina teológica y su diálogo con la teología*. Este diálogo enriquece las otras disciplinas teológicas y éstas, a su vez, enriquecen la teología espiritual. En orden a esta unidad dialógica, algunos autores prefieren hablar de teología mística en lugar de teología espiritual; otros, de vivencia teologal en lugar de mística; otros, en fin, de dar razón del carácter espiritual de la praxis ordinaria creyente, como lugar habitado por el Espíritu que orienta hacia la verdad plena del misterio de Cristo. Aunque también aquí la relación y la unidad con las otras disciplinas teológicas tienen un carácter más formal que real. Pero el camino trazado es sin duda un camino a seguir.

²⁴ José Tollentino Mendonça, La mística del instante. Tempo e promessa, Milano, Vita e Pensiero, 2015; Bruno Secondin, Inquieti desideri di spiritualità. Esperienza, linguaggi, stile, Bologna, EDB, 2012; Johann Baptist Metz, Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile, Brescia, Queriniana, 2013; Gisbert Greshake, Vivere nel mondo. Questioni fondamentali della spiritualità cristiana, Brescia, Queriniana, 2012; Benedetta Selene Rorzi, Antropologia e teologia spirituale, San Paolo, 2014.



²³ Cf. Francesco Asti, *Il metodo teologico oggi*, en «Asprenas» 53 (2006) 413-422; Jesús Manuel García Gutierrez, *Il metodo "teologico esperienziale" della teologia spirituale*, en «Mysterion» 9 (2016/1) 5-17; Franceco Asti, *Teologia spirituale ed esperienza spirituale cristiana*, en «Mysterion» 5 (2012/2) 76-102; Domenico Sorrentino, *L'esperienza di Dio: Disegno di teologia spirituale*, Assisi, Cittadella Editrice, 2007; Rossano Zas Friz De Col, *Sobre el estatuto epistemológico de la experienza religiosa*, in «La identidad de la mística. Fe y experiencia de Dios», Avila, Cites, 2014, 85-118; Id., *The Future of the Study of Spirituality*, en «Studies in Spirituality» 28 (2018) 5-18.

Una de las dificultades radica en la comprensión de la *experiencia / vissuto* como orientación o enfoque característico de la teología espiritual. Los teólogos consideran la experiencia / vissuto un tanto *problemática*, como "fuente" de la teología, que amenaza en sí misma su unidad.

Frente a este panorama, ¿qué camino seguir para iniciar una búsqueda que encauce las caudalosas aguas de este río, con sus corrientes contrastantes, hacia un punto de convergencia de unidad y de diálogo? Se indican varios niveles de investigación, que trataré de matizar:

- El primero es buscar la *mayor sintonía / unidad posible* dentro de los enfoques personales de los teólogos espirituales para llegar a una definición que contenga los aspectos básicos insustituibles. Sería como el común denominador a todas las definiciones de teología espiritual, para que cada teólogo pueda desarrollar sus propios puntos de vista²⁵. Para ello se necesitaría una *premisa terminológica*, como he indicado más arriba. Según el prof. Zas Friz Del Col, el modelo actual de teología espiritual es inadecuado para leer el *vissuto cristiano*. En su lugar habría que proponer una teología de la vida cristiana, articulada a cuatro niveles: fenomenológico, relativo a la experiencia de Dios; hermenéutico, por el que la vivencia de la fe es interpretada y comunicada; crítico, es decir, el nivel de la valoración teológica; en fin, el nivel moral, en el que el creyente asume decisiones responsables.
- El segundo nivel de investigación sería la *relación interdisciplinar* entre la teología espiritual y las ciencias no teológicas (=*interdisciplinaridad*), partiendo de una "definición mínima" de teología espiritual, que nos permita vincular las ciencias no teológicas con la espiritualidad, especificando sobre esta base su relación mutua y contribuyendo así a la articulación de una visión unitaria interdisciplinar mínima, teniendo en cuenta las aportaciones de K. Waaijman en este campo.
- El tercer nivel, paralelo al anterior, sería cómo la teología espiritual puede contribuir a la unidad de la teología, *tout court;* cómo es posible llegar a una definición "mínima" de la teología espiritual que sirva como punto de referencia para la relación con disciplinas no teológicas y también para establecer la relación con las disciplinas teológicas. La reflexión de S. Schneiders, expuesta anteriormente²⁶, marca un camino a seguir. En esta misma línea se mueve el profesor norteamericano D. Perrin²⁷.

Se trata de tres formas de pluralismo buscando la unidad: el *disciplinar*, entre los teólogos espirituales; el *intradisciplinar*, entre teología espiritual y otras disciplinas teológicas; el *interdisciplinar*, entre teología espiritual y ciencias no teológicas. Son tres formas de hacer teología, cada una con su metodología específica, que constituye el marco de las nuevas relaciones entre teología y espiritualidad.

²⁷ David Perrin, *Metodologia ermeneutica della spiritualità cristiana: metodologia e interdisciplinari*tà, en «Mysterion» 10 (2017/1) 5-21.



²⁵ Cf. Jesús Manuel García Gutierrez, *Lo statuto epistemologico della Teologia spirituale in contesto interdisciplinare*, en «Mysterion» 5 (2012/2) 48-75; Rossano Zas Friz De Col, *La teologia spirituale e la ricerca della triplice unità: disciplinare, intradisciplinare e interdisciplinare*, en «Mysterion» 6 (1213/1) 65-85; Id., *Spirituality and the search for a triple unity. Disciplinary, Intra- Disciplinary, and Inter-Disciplinary*, en «Studies in Spirituality» 24 (2014)1-23.

²⁶ Sandra M. Schneiders, Spirituality in the Academy, en «Theological Studies» 50 (1989) 676-697.

Conclusión

En este largo e intenso recorrido sobre teología y espiritualidad en los últimos cincuenta años del postconcilio, comencé afirmando que la teología espiritual era la disciplina que más había evolucionado y que más se había renovado. Ahora cabe decir también, sobre todo teniendo en cuenta las publicaciones de los últimos veinte años, que es la disciplina más fecunda y más innovadora. Esta innovación no es sólo académica; alcanza a la praxis del creyente y a los contextos histórico-religiosos en los que el creyente vive su fe. Engloba toda la existencia, convirtiendo la espiritualidad en un fenómeno interdisciplinar y multicultural. Interesa a las ciencias teológicas y a las ciencias humanas. La vivencia de la fe ("vissuto cristiano") es interpretada y comunicada, dando razón del carácter espiritual de la praxis ordinaria creyente, como manifestación de la experiencia de Dios y como lugar habitado por el Espíritu que guía hacia la verdad plena. Es todo un desafío para la transmisión de la fe y para la nueva evangelización en la línea propuesta por el Papa Francisco²⁸.

²⁸ Véase Ciro GARCÍA, Boletín bibliográfico. Papa Francisco 2, Web del «Teresianum», 2019.



Dall'ascetica e mistica alla vita cristiana. Novant'anni dopo

di Rossano Zas Friz De Col s.j.*

Nella pubblicazione degli atti del Congresso Internazionale OCD sulla Teologia Spirituale, organizzato dalla Facoltà di Teologia del *Teresianum* nell'aprile del 2000, Daniel de Pablo Maroto offre un articolo sull'evoluzione della teologia spirituale durante il ventesimo secolo, precisando nel sottotitolo: dalla teologia ascetica e mistica alla teologia spirituale. Oggi, ormai nella seconda decade del ventunesimo secolo, bisogna precisare un altro passaggio: quello dalla teologia spirituale alla *vita cristiana*.

Trentasette anni prima dell'articolo citato, Giovanni Moioli, nel 1963, pubblica "La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale". Di fatto, la sua proposta non trova eco tra gli studiosi e nemmeno lo stesso Moioli le diede seguito, centrandosi piuttosto sulla teologia spirituale. Tuttavia, lo stesso de Pablo Maroto che nel suo articolo spezza una lancia in favore della teologia spirituale, afferma che è un termine ambiguo poiché, fino al momento in cui scrive, non ha ancora ben definito il suo oggetto formale e materiale e il metodo per analizzarli. Secondo l'autore, vi è la necessità di uscire al più presto da tale ambiguità per configurarsi in un trattato teologico che spieghi il processo di diventare cristiani nel dinamismo dello Spirito Santo: "cioè, costituirsi in una teologia della santità cristiana, o una teologia della vita cristiana". Come mai la proposta di Moioli, che non trova successo, viene ripresa da de Pablo Maroto, forse inconsapevolmente, e ancora oggi sembra attuale, dopo 56 anni dall'insinuazione originaria?

La ragione si trova in quello che il medesimo de Pablo Maroto chiama il bisogno di cambiare paradigma spirituale: "Il cambio di titoli è segno di un cambiamento di paradigma spirituale". Un cambio che si tenta di avviare con la pubblicazione di una *Teolo*-



^{*} Rossano ZAS FRIZ DE COL, S.I., docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, 00187 Roma. [zasfriz.r@gesuiti.it].

¹ D. DE PABLO MAROTO, Evolución de la teología espiritual. Siglo XX. De la Teología ascética y mística a la Teología espiritual, in La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD, Edizioni OCD – Roma, Edizioni del Teresianum, 2001, 113-140.

² G. MOIOLI, *La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale*, in G. MOIOLI, *La teologia spirituale*, Milano, Centro Ambrosiano, 2014, 29-48; originariamente pubblicato in «La Scuola Cattolica» 91 (1963) 101-116.

³ DE PABLO MAROTO, Evolución de la teología espiritual, 137.

⁴ DE PABLO MAROTO, Evolución de la teología espiritual, 138.

gia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore.⁵ In questo articolo si propongono ancora alcune ragioni per proseguire e perseverare in quel tentativo, motivati dal fatto che la *Rivista di Ascetica e Mistica* si ripropone come rivista di *Vita Cristiana*, riprendendo così il suo titolo originario del 1929. Certamente non è un tuffo nel passato, ma un appello profetico agli studiosi del vissuto cristiano. Nel presente articolo si giustifica una tale affermazione.

In effetti, un paradigma (παράδειγμα, paràdeigma)⁶ è uno schema mentale che serve da punto di riferimento comune a un'associazione di persone che condividono principi, metodi e fini. Attraverso di essi si determinano criteri con i quali prendere decisioni che riguardano tutti gli associati. Impossibile senza una cosmovisione condivisa che strutturi il quadro di riferimento comune, il paradigma appunto.

Affermare che c'è bisogno di una trasformazione di *paradigma spirituale* significa, semplicemente, che i teologi spirituali dovrebbero trasformare il loro schema mentale, cioè, la loro prospettiva disciplinare condivisa – principi, metodo e fini – con la quale riflettono sull'oggetto della loro ricerca, il vissuto della rivelazione cristiana. La giustificazione ultima è semplice: il cambio di cosmovisione esige di essere accompagnato da un cambio di paradigma disciplinare. In questo senso si propone che nel nuovo paradigma sia la parola *vita* la chiave di svolta, che vada a sostituire la parola chiave di quello vecchio: *spiritualità*. Come si mostrerà più avanti attraverso la proposta del metodo teologico-decisionale, risulta un concetto che abbraccia tutte le dimensioni della persona, e non soltanto quella *spirituale*.

Ovviamente, per spostare il nome di una disciplina bisogna non solo giustificare il cambiamento della cosmovisione, ma anche proporre principi, metodo e fini che si adeguino ad essa, in modo da dare una *forma* coerente alla nuova mentalità. Una *forma* che si deve mantenere in comunione con la tradizione d'appartenenza, cioè con quella teologia mistica proveniente dal primo millennio e che durante il secondo millennio ha assunto diverse facciate: teologia ascetica e teologia mistica, teologia spirituale, spiritualità cristiana. E che adesso si vorrebbe riproporre come riflessione sul vissuto cristiano, teologia della vita cristiana, appunto. Un cambiamento che implica la trasformazione dello schema mentale degli studiosi con cui ancora oggi si riflette sul vissuto della rivelazione cristiana.

L'itinerario con il quale giustificare la trasformazione suggerita è da percorrere in tre tappe, cominciando dal considerare il cambiamento della cosmovisione da cristiana a postcristiana, per proseguire riflettendo sul principio, metodo e fine del nuovo paradigma e concludere con le sue ricadute.

⁶ R. MAIOCCHI, *Paradigma*, in «Enciclopedia Filosofica», IX, Milano, Bompiani, 2006, pp. 8287-8288.



⁵ Rossano ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010, e che prosegue con *Iniziazione alla vita eterna. Respirare trascendere e vivire*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2012, e con *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma, G&B Press, 2015.

1. Dalla cristianità alla post-cristianità⁷

La mentalità della cristianità era caratterizzata dal fatto che il cristianesimo era, per *default*, nell'immaginario sociale dei paesi a maggioranza cattolica, l'orizzonte dentro il quale si dava senso alla vita. Di fronte ad essa c'erano le altre alternative, laiche, non religiose. Non le era contestata la sua primazia religiosa. Inoltre, l'istituzione ecclesiale aveva un reale influsso sociale al punto da esprimere a nome di Dio i comportamenti dovuti e indovuti.

Quella mentalità è andata in crisi in modo accelerato a partire dagli anni sessanta del secolo scorso, aprendosi una nuova tappa nell'evoluzione storica del cattolicesimo in quei paesi. Una nuova tappa che si può denominare *postcristianità*, in quanto nell'immaginario sociale la dottrina e la morale cattolica non hanno più l'influsso che avevano nella situazione precedente, di cristianità. Senza dubbio la globalizzazione delle comunicazioni e la migrazione hanno contribuito in maniera rilevante a quella trasformazione. Tuttavia, non si può attribuire solo a questi due fattori il cambiamento avvenuto. Con le parole di Charles Taylor,⁸ la civilizzazione occidentale

"ha conosciuto una trasformazione titanica. Non solo siamo passati da una condizione in cui la maggior parte delle persone viveva 'ingenuamente' entro una certa prospettiva (in parte cristiana, in parte legata a 'spiriti' di derivazione pagana) come se fosse la pura e semplice realtà, a una in cui quasi nessuno fa più questa esperienza, mentre tutti considerano la propria posizione come una tra le tante. [...] Ma siamo anche passati da una condizione in cui la credenza [cristiana] era l'opzione automatica non solo per le persone semplici ma anche per coloro che conoscevano, consideravano, discutevano l'ateismo, a una condizione in cui per un numero sempre crescente di persone le prospettive dei non credenti sembrano di primo acchito le sole plausibili" (T 25-26).

Secondo Taylor, questa trasformazione "è il cuore e l'origine della 'secolarizzazione' moderna, nel terzo senso in cui ho utilizzato tale termine, quello cioè delle nuove condizioni in cui la credenza e la non credenza coesistono precariamente e spesso entrano in conflitto nella società contemporanea" (T 378).

Per avere un'idea della dinamica di quella trasformazione, si propongono a continuazione due caratteristiche dell'imaginario sociale attuale e, in seguito, una spiegazione di come si sia arrivati a tale situazione: dal predominio sociale della religione come istituzione, e quindi della dottrina, al predominio attuale della spiritualità come esperienza; dallo stato solido della società durante la modernità, che coincideva con la cristianità, si è passati ad uno stato sociale liquido, postmoderno, e perciò postcristiano; infine, si interpretano ambedue i passaggi come frutto del processo di secolarizzazione avvenuto proprio all'interno del cristianesimo.

⁸ Ch. Taylor, *L'età secolare*, edizione italiana a cura di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2009; citiamo T seguito dal numero della pagina.



⁷ Riprendo, adattandolo, l'articolo: Rossano Zas Friz De Col, *Contesto socio-religioso attuale e vissuto cristiano*, in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 23 (2017) 17-29; apparso anche in: M. Rotsaert - R. Zas Friz De Col, *Iniziazione alla vita spirituale*, Roma, G&B Press, 2017, 9-25.

1.1. Dalla religione alla spiritualità

Secondo David Tacey,⁹ è in atto un modo nuovo di comprendere la religione e la spiritualità. 'Spiritualità' diventa sinonimo di spontaneità, apertura e disponibilità, sulla base di una comprensione olistica dell'essere umano che promuove la democrazia, la pienezza e la completezza. La 'religione', invece, è percepita come un'istituzione rigida, dottrinale, moralizzante, autoritaria, promotrice di una 'perfezione' irraggiungibile, con segni di unilateralità e fonte di disuguaglianza (cf. *DT* 31). Così, il vissuto religioso ha smesso di essere spirituale e quello spirituale di essere religioso, anche se il fondamento antropologico della trascendenza rimane invariato. Tuttavia, si è trasformato l'immaginario sociale. Il fatto è che le energie vitali soggiacenti all'*élan* spirituale, nella ricerca di nuove formulazioni, tornano volatili, instabili, ambigue e complesse sotto il segno della critica delle forme simboliche precedenti e delle istituzioni religiose, politiche, educative, ecc. (cf *DT* 35).

Nell'immaginario attuale si riflette la crisi in cui viviamo: la nuova spiritualità della ricerca ha occupato il posto della stabilità religiosa e delle sue pratiche tradizionali. Si presenta disordinata, mutevole, perfino caotica e anarchica (cf DT 37). Rifiuta qualsiasi gerarchia, ha un'impostazione democratica di fondo per un'accoglienza paritaria di tutti, lontana dall'impostazione delle religioni tradizionali con il loro clero e le loro distinzioni. Ognuno si organizza spiritualmente secondo la sua coscienza e alimenta la sua esperienza con letture, pratiche e attività diverse, scegliendo il 'guru' che più gli conviene. Si tratta di un atteggiamento molto diffuso fondato sulla convinzione che qualsiasi scelta, se non è frutto dell'esperienza e del vissuto personale, non è autentica (cf DT 38-39). È un nuovo paradigma.

La spiritualità non ha bisogno degli argomenti della religione, è sufficiente la presenza del mistero nel mondo, che è più importante dei rituali e delle liturgie. La spiritualità è orientata verso un incontro interiore, intimo e intenso con il mistero della vita che si fa presente attraverso la realtà e la quotidianità. Un'esperienza olistica che non cerca la perfezione dell'anima, ma l'autenticità personale nell'integrazione del corpo, della mente e dello spirito nel vissuto armonioso della sessualità e del rapporto con la natura (cf *DT* 128, 163-164). Per questa ragione la religione tradizionale non 'tocca' più il cuore delle persone, si presenta distante e lontana dalla gente, irrispettosa della coscienza, perché presenta un Dio che sta agli antipodi dei valori della vitalità: un Dio dei filosofi, dei metafisici, dei teologi, delle formulazioni dottrinali.

Due paradigmi che si scontrano: quello vecchio, radicato nell'Illustrazione, sostenuto dalla prospettiva accademica tradizionale e dai professionisti della religione, che non fomenta il vissuto spirituale, e quello nuovo, radicato nel vissuto di una fame di 'qualcosa di più' che cerca il contatto con il fondamento della realtà (cf *DT* 203-205). Secondo Tayce, la principale differenza tra i due paradigmi risiede nell'importanza data all'inte-

⁹ David TACEY, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Hove - New York, Brunner-Routledge, 2004. Abbreviamo *DT*, seguito dal numero della pagina.



riorità e al coltivare e sviluppare la vita interiore. La spiritualità è ricerca e comprensione di un viaggio interiore, invece la religione convenzionale rimane esterna al 'self' e molto lontana dalla situazione storica (cf *DT* 205).

Questa convinzione è la reazione a una diffusa alienazione, scoraggiamento, delusione, alla mancanza di relazionalità e connettività della vita attuale: "richiamare la spiritualità è richiamare la salvezza e la connettività. È ammettere che siamo divisi e lontani dal diventare un'unità. È da riconoscere che le nostre vite sono frammentate e che speriamo in un mistero che metta assieme le parti" (*DT* 215).

1.2. Dallo stato solido allo stato liquido

Le analisi di Zygmunt Bauman sono di aiuto per comprendere quella caratteristica attuale delle società sviluppate che egli qualifica come *liquidità*, in contrasto con la *solidità* vissuta in precedenza. In effetti, l'incanto della cosiddetta *modernità* si è trasformato nel disincanto della *postmodernità*, dovuto alla consapevolezza che le promesse che la modernità aveva fatto, fondate sull'ottimistica speranza di un progresso lineare dello sviluppo scientifico, culturale e morale della società, non si sono avverate.

Il mutamento nella percezione del tempo, dovuto ai cambiamenti tecnologici e culturali negli ultimi due secoli, è forse l'elemento più importante da considerare. Il vissuto attuale del tempo è inebriato dalla velocità che impedisce il consolidamento di abitudini e procedure, per cui la coscienza umana vive in uno stato di accelerazione costante, perciò liquido, non solido. Predomina la velocità sulla durata, il vissuto immediato su ogni possibile aspettativa di permanenza. Il risultato è una percezione liquida del tempo, a cui si aggiunge un secondo elemento, la percezione globalizzata dello spazio.

La cultura della velocità produce il cambiamento senza sosta, che genera paura, perché si ignorano le conseguenze del cambiamento stesso e il suo orientamento e la finalità di fondo. Tuttavia, la minaccia di arrestare il ritmo del cambiamento produce ancora più paura. In questo modo, paura e insicurezza si alimentano reciprocamente: "contrariamente all'evidenza obiettiva, sono coloro che vivono in un agio mai conosciuto prima, che sono più coccolati e viziati di chiunque altro nella storia, a sentirsi più minacciati, insicuri e spaventati, più facili al panico e più attratti da qualsiasi cosa abbia a che fare con la sicurezza e l'incolumità, rispetto alla maggior parte delle altre società del passato e del presente". 10

In effetti, l'accelerazione del tempo, la globalizzazione dello spazio e le loro conseguenze nel quotidiano fanno sì che l'individuo, più o meno consapevolmente, si senta minacciato dall'ambiente circostante e difenda la sua individualità dinanzi agli altri, alla società e alle sue istituzioni. Un tale atteggiamento esige la ricerca dei mezzi per rassicurare la propria incolumità a tutti i livelli dell'esistenza, una ricerca spinta dalla convinzione che la sicurezza si possa comprare come un qualsiasi bene di consumo. E qui nasce il paradosso promosso dalla mentalità consumistica: il mercato offre i prodotti,



¹⁰ Z. BAUMAN, *Paura liquida*, Bari, Laterza, 2009, 162.

materiali e spirituali, per combattere la paura della sicurezza e dell'identità minacciate. Quindi, gli individui devono acquistarli per sentirsi al sicuro. Ma in questo modo, l'offerta del mercato orienta i consumi, così gli individui si trovano a dipendere da essa per risolvere la propria condizione umana. Il risultato è la massificazione degli individui dovuta alla loro dipendenza dalle offerte del mercato.

Secondo Bauman non resta che un'alternativa di fronte a questa situazione in cui i mali del capitalismo criticati da Marx si sono globalizzati,¹¹ ed è quella che l'individuo si emancipi dalla massa inebriata dal consumismo, in cerca di una vera libertà, o semplicemente si arrenda e si lasci inebriare. Egli ha l'impressione che la gente voglia essere ingannata.

In conclusione, secondo Bauman, si deve cercare l'emancipazione dell'individuo dalla cultura del consumismo attraverso un'educazione critica verso di essa: "l'unico 'nucleo d'identità' destinato sicuramente a emergere illeso, e forse persino rafforzato, dal cambiamento continuo è quello dell'*homo eligens* – l'«uomo che sceglie», ma non «che *ha* scelto»!-, di un io stabilmente instabile, completamente incompleto, definitivamente indefinito e autenticamente inautentico". ¹² Bisogna potenziare (*empowerment*) l'individuo perché sia capace di "*compiere scelte e di agire efficacemente in base alle scelte compiute*. Ciò a sua volta comporta la *capacità di influenzare la gamma delle scelte disponibili e gli ambiti sociali nei quali le scelte vengono compiute e perseguite*". ¹³

Potenziare l'individuo significa dargli l'opportunità di riacquistare fiducia in se stesso attraverso la pratica di scelte critiche di fronte all'ideologia del consumismo. In questo modo si mantiene aperta la speranza alla meta-speranza, cioè l'individuo si apre alla possibilità di aspettarsi per sé un domani migliore: rende possibile l'atto stesso di sperare.¹⁴

1.3. Il processo di secolarizzazione della spiritualità cristiana

Il doppio passaggio accennato, dalla religione alla spiritualità e da un vissuto *solido* a uno *liquido* della vita, rivela la trasformazione che si è operata nell'immaginario delle società occidentali di antica tradizione cristiana. Una trasformazione che, secondo Charles Taylor, si spiega analizzando il processo di secolarizzazione di quelle società, dai preamboli della riforma protestante al secondo dopoguerra. Una situazione ancora in sviluppo, accelerato.

1.3.1. La Riforma e i suoi preludi

Per Taylor, i preludi della Riforma acquistano forma con l'effetto del nominalismo e della nuova scienza rinascimentale sulla cultura europea: il cosmo cessa di essere una

¹⁴ Cf. Bauman, *Paura liquida*, 219. "La nostra globalizzazione negativa, che oscilla tra il togliere la sicurezza a chi è libero e l'offrire sicurezza sotto forma di illibertà, renderà la catastrofe *ineluttabile*. Se non si formula questa profezia, e se non la si prende sul serio, l'umanità ha poche speranze di renderla *evitabile*" (Bauman, *Paura liquida*, 220, corsivo dell'autore).



¹¹ Z. BAUMAN, Vita liquida, Bari, Laterza, 2009,158-161.

¹² BAUMAN, Vita liquida, 26.

¹³ Z. BAUMAN, *Vite di corsa. Come salvarci dalla tirannia dell'effimero*, Bologna, Il Mulino, 2009, 88 (corsivo dell'autore).

sinfonia da ammirare per diventare una macchina che bisogna comprendere per trasformarla grazie alla ragione di cui Dio ha dotato la condizione umana.¹⁵ Una nuova situazione che adesso "esige che lavoriamo su noi stessi, che non lasciamo le cose come stanno, ma le cambiamo alla radice: implica una lotta per riplasmarsi" (T 137). Dal sapere contemplativo si passa a quello trasformativo, sebbene rimanga ancora un umanesimo fondato religiosamente sul cristianesimo.

È importante rilevare che questo modo di pensare è patrimonio soltanto di un élite intellettuale che poco a poco si stacca dalla religiosità popolare fin qui imperante, dando luogo a un divario crescente, anche se si rimane ancora in un contesto religioso-cristiano.

La Riforma protestante rompe il doppio binario proprio del mondo cattolico (religione d'élite e religione popolare), stabilendo l'uniformità tra i credenti, fondata sulla concezione teologica della salvezza mediante la sola fede: tutti sono chiamati ugualmente alla perfezione evangelica.

Di pari passo, nasce una nuova mentalità umanistica in cui la ragione strumentale si applica non solo in rapporto alla natura, ma anche alla vita sociale con lo scopo di stabilire una società ordinata. In questo modo la ragione esige, dal singolo e dalla società come corpo, la pratica volontaristica della virtù in modo da raggiungere il benessere e la prosperità terrenale, diluendosi poco a poco l'orizzonte dell'attesa escatologica propria della vita cristiana, perché il benessere va ottenuto già. Tuttavia, in queste circostanze, Dio non sparisce dall'orizzonte, è considerato ancora la fonte della ragione e l'uomo sua immagine e somiglianza.

1.3.2. Il deismo provvidenzialista del secolo XVII

Una conseguenza del nuovo impianto teologico proposto dalla Riforma è il considerare Dio come creatore e benefattore, che ha lasciato però agli uomini la realizzazione del suo progetto, senza che questa realizzazione richieda un suo intervento speciale, miracoloso. Bisogna cercare la prosperità, con i mezzi naturali dati da Dio, la ragione e l'operosità umana, per soddisfare il mutuo interesse dei cittadini nella ricerca del beneficio individuale e generale. A tale scopo basta avere fiducia nelle proprie forze umane per compiere la volontà divina, che spinge alla prosperità.

Come conseguenza va acquistando forma una concessione impersonale del rapporto con Dio, non più fondato su un rapporto personale e immediato con Lui, ma mediato dall'ordine virtuoso del singolo e della società. ¹⁶ Dio non è più necessario per reggere l'ordine personale e sociale, perché c'è un *Ordine Morale Moderno* fondato sull'abnega-

¹⁶ "Ciò che avviene è in sostanza un progressivo distacco dalle concezioni cristiane ortodosse di Dio come agente che interagisce con gli uomini e interviene nella storia umana, è il passaggio a un'immagine di Dio come architetto di un universo operante secondo leggi immutabili, a cui gli esseri umani devono conformarsi oppure subirne le conseguenze" (T 346).



¹⁵ "Non si tratta più, infatti, di ammirare un ordine normativo, in cui Dio si è rivelato mediante i segni e simboli. Dobbiamo piuttosto dimorare in esso come agenti della ragione strumentale che fanno funzionare efficacemente il sistema per realizzare gli scopi divini; poiché è tramite questi scopi e non tramite i segni che Dio si rivela nel suo mondo" (T 133).

zione finalizzata alla prosperità generalizzata, rendendo superfluo ogni tentativo di trascendere la prosperità stessa (cf T 317).

In una tale prospettiva, l'uomo è l'artefice della storia e del progresso per il profitto, la prosperità e il beneficio reciproco dei cittadini. Non c'è più bisogno di chiedere aiuto alla grazia divina: il giudizio divino ricadrà sulla bontà delle realizzazioni storiche. Si perde in questo modo il senso del mistero della provvidenza e dell'azione della grazia, considerati tradizionalmente come gli agenti fondamentali della trasformazione interiore, frutto del rapporto personale con Dio in un orizzonte temporale metastorico, escatologico. Nasce così l'umanesimo esclusivista: 'esclusivista' perché ha escluso Dio come interlocutore e fonte della trasformazione interiore.

1.3.3. I secoli XVIII e XIX

Durante il secolo XVIII la nuova mentalità ha maggiore diffusione, ma resta comunque ancora forte l'influsso del cristianesimo nell'immaginario sociale. La grande novità è che nel secolo successivo, il XIX, questa nuova concezione dell'esistenza diventa l'orientamento predominante dell'immaginario sociale. Se nel secolo precedente si conservano ancora le radici cristiane di una mentalità non cristiana, adesso si criticano lo stesso umanesimo esclusivista e il deismo da una prospettiva che rifiuta le radici religiose. Durante l'Ottocento l'io prende possesso di sé, si concepisce autosufficiente e sicuro, senza il bisogno di alcun riferimento implicito o esplicito a Dio. L'ordine sociale prescinde dalla religione, il tempo si secolarizza, così come la cultura.

Paradossalmente, cresce al contempo un malessere interiore che Taylor interpreta come la perdita del senso della vita, promuovendo la ricerca di "fonti spirituali alternative" che compensi l'assenza della dimensione della trascendenza (cf T 385). È un fenomeno che emerge nella modernità avanzata, frutto di un malessere che penetra da per tutto, inavvertitamente, accompagnando la vita quotidiana come "priva di una risonanza più profonda [...]; le cose che ci circondano possono apparire morte, brute, vuote, e il modo in cui le organizziamo, le plasmiamo, le sistemiamo per vivere [sembra] non abbia significato, bellezza, profondità, senso. Di fronte a questo mondo insensato può venire una specie di 'nausea'" (T 392-393). Questa è la grande svolta. La ricerca di senso si avvia adesso, per esempio, "progettando di creare un nuovo mondo di giustizia e prosperità. È analogamente, senza fare appello alla religione, si può cercare di fare risonanza alla vita quotidiana, alla natura e alle cose che ci circondano, facendo leva sul nostro più profondo senso interiore" (T 394-395).

Alla fine dell'ottocento, esclusa la religione e il suo mistero dall'immaginario sociale, l'attenzione si rivolge verso il mistero imperscrutabile dell'interiorità umana, nel quale si presenta un'origine e un fine comune a tutta l'umanità, come si evince, per esempio, dalla teoria freudiana dell'inconscio (cf T 439). Questa nuova mentalità è considerata un segno di sviluppo verso una vera maturità umana in grado di superare l'ostacolo che pone l'infantilismo della credenza religiosa (cf T 460-461). Il secolo XX perfeziona questo atteggiamento che diventa patrimonio dell'immaginario sociale di milioni di persone.



1.3.4. Il secolo XX

L'ultimo sviluppo della secolarizzazione avanzata si tiene in quella che Taylor chiama la 'cultura dell'autenticità': "Devo scoprire la mia strada verso l'integrità e la profondità spirituale. L'attenzione è focalizzata ora sull'individuo e sulla sua esperienza. La spiritualità deve parlare a tale esperienza. La ricerca, [...] è quindi il modello fondamentale della vita spirituale. Una ricerca che non può prendere le mosse da esclusioni a priori o da punti di partenza ineludibili, che porterebbero a pre-giudicare questa esperienza" (T 638-639). La ricerca è 'spirituale', non 'religiosa', poiché questa impone a quella scelte previe rispetto all'esperienza della ricerca stessa. Di conseguenza, la ricerca di senso è diventata un'avventura personale legittimata dal vissuto individuale.¹⁷

Tuttavia, l'opzione credente e quella non credente non riescono ad imporsi l'una sull'altra, e nessuna appare come quella ovvia: è in atto la "ricomposizione della vita spirituale in nuove forme, e di nuovi modelli di esistenza sia all'interno sia all'esterno della relazione con Dio" (T 551). Adesso non sono più le élite culturali a non credere, ma le masse.

1.3.5. Conclusione

In sintesi, il passaggio da una condizione di cristianità a un'altra di post-cristianità nelle società di antica tradizione cattolica è dovuto alla progressiva secolarizzazione della fonte della trasformazione personale: non più il vissuto della rivelazione giudeo-cristiana, ma l'ascolto della rivelazione dell'interiorità dell'individuo stesso. L'idea di una spiritualità liberata dalla religione e quella di una concessione della vita sociale legata al consumismo autoreferenziale e massificante, sono due prodotti raffinati della secolarizzazione dell'interiorità. In essa non c'è più bisogno della rivelazione divina e del rapporto con Dio per avviare, sviluppare e raggiungere un processo di trasformazione che porti a un sempre maggiore benessere individuale.

2. Il nuovo paradigma

La situazione descritta nel paragrafo precedente muove a cercare un ponte con essa, in modo da poter approfittare dei suoi vantaggi e superare i suoi svantaggi dinanzi a una concezione dello sviluppo del vissuto cristiano. Il dialogo tra il vissuto della rivelazione e il suo contesto immediato è imprescindibile per la comprensione vitale del vissuto stesso, ma anche per comunicarlo ai contemporanei, come dimostra la tradizione missionaria della Chiesa.

¹⁷ In effetti le persone "stanno cercando una sorta di unità e di integrità del sé, una rivendicazione dell'importanza del sentimento contro la supremazia unilaterale della ragione, e una riaffermazione del corpo e dei suoi piaceri rispetto alla collocazione subalterna e spesso tormentata dei sensi di colpa di cui era stato confinato nell'identità disciplinata e strumentale. L'accento cade ora sull'unità, sull'integrità, sull'olismo, sull'individualità; il loro linguaggio spesso evoca 'l'armonia, l'equilibrio, il flusso, l'integrazione, la concordia, la concentrazione'" (T 638).



Il bisogno di cambiare il paradigma, cioè l'approccio metodologico rispetto all'oggetto di studio, sorge precisamente da questa doppia necessità. Serve un nuovo punto di partenza che offra la possibilità di applicare un nuovo metodo per raggiungere il fine che la tradizione cristiana offre, cioè l'unione a Dio. C'è bisogno di un nuovo schema mentale per affrontare il vissuto cristiano nel nuovo contesto post-cristiano.

A questo scopo, il nuovo punto di partenza si trova nell'esperienza, a cui si applica un nuovo metodo centrato nel prendere una decisione per chiarificare i passaggi con cui si raggiunge il fine desiderato.

2.1. I principi: l'esperienza come punto di partenza e la decisione come punto di arrivo

La sensibilità post-cristiana profondamente segnata dal fare esperienza, si presenta oggi come il punto di avvio per qualsiasi discorso 'spirituale', e, di conseguenza, dovrebbe esserlo anche per quello 'religioso'. Durante la cristianità degli ultimi decenni, di fatto, l'impostazione dottrinale della religione lasciava nell'ombra la sua dimensione esperienziale, dando così l'impressione che non fosse necessaria quanto la dottrinale. La post-cristianità inverte la situazione, come argomenta Tacey. Quali sono i presupposti che fondamentano l'esperienza come punto di partenza di una spiritualità religiosa/cristiana post-cristiana?

La risposta alla domanda si elabora a partire dalla riflessione stessa che Sant'Ignazio di Loyola sviluppa nei suoi *Esercizi Spirituali*. In effetti, gli *Esercizi* sono la sintesi personale del suo vissuto cristiano abbinato all'esperienza che va raccogliendo nella pratica di offrirli ad altri. Sono stati redatti nell'arco di più di 20 anni, dal 1521, quando convalescente inizia a prendere consapevolezza delle sue mozioni spirituali, fino al 1544, data in cui il testo è stato completato, anche se per l'approvazione pontificia si devono aspettare ancora quattro anni. Si tratta di una riflessione sul vissuto che trova la sua giustificazione ultima nel medesimo vissuto biblico della tradizione cristiana.

Innanzitutto, bisogna mettere la base, come indica il numero 15 degli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio: è lo stesso Creatore e Signore che si comunica alla persona per abbracciarla nel suo amore e disporla così verso la via in cui potrà servirlo meglio. Per questa ragione, chi dà gli Esercizi deve mantenersi sempre da parte, senza protagonismi, lasciando che il Creatore operi immediatamente nell'esercitante e l'esercitante risponda direttamente al suo Creatore e Signore. A questa convinzione teologica, ne segue una antropologica.

Se Dio agisce sull'interiorità della persona, è perché essa è stata creata da Dio e ha una finalità data nella sua stessa condizione creaturale: lodarlo, riverirlo e servirlo. Esercitarsi mentre vive nel raggiungere tale finalità significa esercitarsi nella sua salvezza. Conseguentemente, le sue decisioni devono essere indirizzate a raggiungere il suo fine, allenandosi praticamente nella cosiddetta *indifferenza ignaziana*, "in modo che, da parte nostra, non vogliamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati" (ES 23). Si apre così l'argomento della libertà personale indirizzata alla realizzazione di un fine che richiede di liberarsi di tutto quanto ostacoli il compimento della promessa di vita eterna.



Su questa base teologica e antropologica opera la dinamica del modo in cui Dio si comunica e si rivela personalmente. Essa si realizza attraverso le mozioni spirituali che sono sempre di consolazione spirituale. Il loro effetto può essere causato direttamente da Dio¹⁸, o prodursi attraverso una mediazione.¹⁹ Ma si tratta sempre di un tocco interiore mediante il quale "l'anima viene a infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore; e, di conseguenza quando nessuna cosa creata sulla faccia della terra può amare in sé ma solo nel Creatore di tutte. Così pure quando versa lacrime che muovono all'amore del suo Signore, ora per il dolore dei suoi peccati, ora della passione di Cristo nostro Signore, ora di altre cose direttamente ordinate al suo servizio e lode" (ES 316).

Tuttavia, in contrasto, ci sono le desolazioni, descritte da Sant'Ignazio come quelle mozioni interiori che producono: "oscurità dell'anima, turbamento in essa, mozione verso le cose basse e terrene, inquietudine da agitazioni e tentazioni diverse, che portano a sfiducia, senza speranza, senza amore, e la persona si trova tutta pigra, tiepida, triste e come separata dal suo Creatore e Signore" (ES 317).²⁰

Come si evince dalle medesime citazioni, il rapporto tra percezione affettiva e risonanza cognitiva è strettissimo nelle mozioni, siano esse di consolazione o di desolazione. Precisamente, il contrasto tra le mozioni orienta il cammino da seguire, che è sempre frutto di una decisione. Quindi, è nella decisione, non nel fatto di sentire le mozioni, che si gioca il rapporto con Dio. ²¹ Il sentire è in funzione del decidere. Tanto è così che nel titolo degli *Esercizi Spirituali* si afferma che sono "per vincere se stesso e ordinare la propria vita senza prendere decisioni in base ad alcun affetto disordinato" (*ES* 21). Per questa ragione il metodo adatto per sviluppare una migliore comprensione della *spiritualità* deve partire dall'esperienza e centrarsi sul prendere una decisione. Perché nella decisione, come si vedrà, si concentra il vissuto.

²¹ "È proprio di Dio e dei suoi angeli, nelle loro mozioni, dare vera letizia e gioia spirituale, rimuovendo ogni tristezza e turbamento che il nemico induce; del quale è proprio combattere contro tale letizia e consolazione spirituale, portando ragioni apparenti, sottigliezze e continui inganni" (ES 329).



¹⁸ "Solo Dio nostro Signore dà consolazione all'anima senza causa precedente; perché è proprio del Creatore entrare, uscire, suscitare mozione in essa, attirandola tutta nell'amore di sua divina maestà. Dico senza causa, senza nessun previo sentimento o conoscenza di alcun oggetto da cui venga quella consolazione, mediante suoi atti di intelligenza e di volontà" (ES 330).

¹⁹ "Con causa può consolare l'anima tanto l'angelo buono come il cattivo per fini contrari: l'angelo buono per giovamento dell'anima, perché cresca e salga di bene in meglio; e l'angelo cattivo per il contrario, e per trascinarla ulteriormente nella sua dannata intenzione e malizia" (ES 331).

²⁰ "Dio le permette per tre motivi: la prima è perché siamo tiepidi, pigri o negligenti nei nostri esercizi spirituali, e così per le nostre colpe la consolazione spirituale si allontana da noi; la seconda, per farci provare quanto valiamo e quanto avanziamo nel suo servizio e lode, senza tanto sostegno di consolazioni e grandi grazie. La terza, per darci vera nozione e conoscenza, affinché sentiamo intimamente che non dipende da noi procurare o conservare grande devozione, amore intenso, lacrime, né alcun'altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio nostro Signore; e affinché non poniamo nido in casa altrui, elevando il nostro intelletto in qualche superbia o vanagloria, attribuendo a noi stessi la devozione o le altre parti della consolazione spirituale" (*ES* 322).

2.2. Il metodo teologico-decisionale

Il metodo che si presenta è una versione aggiornata di una proposta precedente di un solo momento (sincronico e diacronico) denominato metodo fenomenico-cognitivo.²² Adesso prende il nome di metodo teologico-decisionale e ha tre momenti: incorpora, nel primo, l'analisi sincronica e diacronica precedente, mentre nel secondo si realizza un'analisi mistagogica, e nel terzo si compie una sintesi dei momenti precedenti per analizzarne le ricadute nel momento attuale.²³

Nel primo momento, fenomenologico, il rapporto con Dio si stabilisce, perché sia personale, attraverso una comunicazione mutua che si realizza nella mediazione del linguaggio delle mozioni spirituali di consolazioni e di desolazioni. Tuttavia, soltanto quando si prende una decisione la persona si autodetermina di fronte alla mozione ricevuta.

Una mozione non dipende da un atto di volontà di chi la riceve, ma è come un *input* che si riceve, senza intervento volontario del ricevente. Prendendo consapevolezza delle reazioni affettive e dei contenuti cognitivi che suscita si può riflettere su di essa per prendere una decisione. Quindi, l'esperienza del tocco-consapevolezza-riflessione della mozione è un'unità psicologica che precede il prendere una decisione. Adesso, la decisione può avere due orientamenti, come risposta alla mozione: approfondire o meno il rapporto con Dio. La conseguenza della decisione determina l'orientamento dell'atteggiamento teologale, cioè del vissuto della fede, speranza e carità.

Seguendo questo approccio, l'attenzione per l'esperienza si focalizza sulla mozione spirituale, ma in funzione di una decisione da prendere, anche se fosse quella di rimanere indifferenti alla mozione stessa. Si tratta di un'analisi sincronica della singola esperienza, alla quale si deve aggiungere anche un'analisi diacronica.

In effetti, lo sviluppo della trasformazione cristiana è un susseguirsi di esperienze che, grazie ad un orientamento che punta a un fine desiderato, consente di pensare a un itinerario diacronico che si sviluppa progressivamente nelle scelte sincroniche. L'analisi dell'itinerario di un credente, sulla base delle decisioni più importanti prese da lui, permette di stabilire la sua trasformazione personale alla luce del suo rapporto con la rivelazione cristiana di Dio. Si evidenzia in questo modo che entrambe le analisi sono in funzione della vita cristiana, per una doppia ragione.

La prima, se nel fatto della singola decisione si raccoglie l'intervento divino attraverso la mozione spirituale, la consapevolezza delle risonanze di quell'intervento e la riflessione sul suo senso nella propria vita, con l'obbiettivo di prendere una decisione che risponda o meno alla mozione ricevuta, allora vi è implicata tutta la persona: la sua dimensione affettiva, cognitiva e comportamentale. Inoltre, e qui la seconda ragione, come ovviamente succede in qualsiasi rapporto tra due persone, si tratta di una relazione che si protrae nel tempo e, quindi, che si prolunga successivamente in singole mozioni che si intrecciano costituendo la storia del rapporto. Per queste due ragioni che abbracciano tutte le dimensioni della persona, inserendole nello sviluppo della storia per

²³ In una prossima pubblicazione si offrirà una versione completa e aggiornata.



²² Cf. Zas Friz De Col, La presenza trasformante del mistero, 117-157.

evidenziare la trasformazione personale, e riconsiderando i presupposti che reggono il metodo qui proposto, sembra più conveniente parlare di *vita* cristiana e non solo di *spiritualità* cristiana.

Nel secondo momento del metodo, si prende consapevolezza di come la provvidenza di Dio sia alla base delle decisioni prese dal fedele, evidenziandosi così la pedagogia divina che orienta il fedele tramite il mistero della sua Presenza. Chiarita questa pedagogia, si mette in luce dopo come tale pedagogia abbia trasformato la vita del fedele, precisamente per l'influsso divino che sta alla radice delle decisioni prese.

Infine, nel terzo momento, si analizza la situazione antropologica e sociologica contemporanea per prendere consapevolezza di quale siano le sue caratteristiche più rilevanti rispetto alla ricezione della rivelazione cristiana. Un'analisi che permette di avanzare proposte desunte dalle analisi dei due momenti precedenti per aiutare a illuminare la realtà analizzata.

2.3. Il fine: la vita cristiana come preludio della vita eterna

Il metodo teologico-decisionale appena delineato per sviluppare una maggiore comprensione della relazione tra Dio e il credente trova la sua migliore formulazione nella parola *vita*, superando quelle utilizzate fino ad ora, *spiritualità* (*cristiana*), o anche *ascetica* e *mistica*, senza dimenticare la *teologia spirituale*. Precisamente in questo cambiamento si formula il passaggio dal vecchio paradigma al nuovo. E si giustifica così anche il cambio di titolo della rivista: da *Ascetica e Mistica* a *Vita Cristiana*.

La comunione/unione d'amore tra Dio e l'uomo, in una prospettiva escatologica, è la finalità a cui tende la rivelazione biblica di Dio. Abbraccia tutta la persona nel tempo della storia, ma la proietta oltre, verso un tempo meta-storico, eterno. In questo senso la parola *vita* connota più chiaramente gli elementi antropologici coinvolti e denota più ampiamente il suo raggio di significazione. Ha il vantaggio di prendere in considerazione, da una parte, i diversi aspetti umani circoscritti a una determinata coordinata spazio-temporale attraverso l'analisi di una singola decisione. E, dall'altra, considera lo sviluppo della trasformazione personale che si va producendo attraverso le decisioni prese in una prospettiva temporale, la cui realizzazione piena è progettata escatologicamente dopo la morte. Così esperienza singolare e vissuto storico/escatologico si abbracciano nella parola *vita cristiana*.

In questo senso si può affermare che la vita cristiana è alimentata dalle mozioni spirituali (esperienza), la cui consapevolezza porta a ragionare e a prendere una decisione per realizzare il suo fine, l'unione a Dio. Ovviamente, fino a qui si è accennato principalmente ad un orientamento personale, individuale, della vita cristiana, ma essa è anche comunitaria. Perciò, si può anche parlare di una vita cristiana comunitaria, nella quale si ricevono delle mozioni che la riguardano, per poi prendere consapevolezza comunitaria del loro significato e rifletterci sopra per prendere una decisione che risponda, comunitariamente, alla volontà di Dio.



2.4. Conclusione

Il passaggio dalla cristianità alla post-cristianità evidenziato nella secolarizzazione della spiritualità cristiana, divenuta *spiritualità tout court*, obbliga ad un cambio di paradigma rispetto alla prospettiva con cui approcciarla. Se il paradigma è lo schema mentale con cui la comunità dei teologi spirituali approccia il vissuto cristiano, condividendo principi, metodi e fini, la nuova situazione socio-religiosa chiede, precisamente, un cambio nel modo di approcciarlo. A questo scopo si è proposta una prospettiva diversa, esplicitando i suoi principi (l'esperienza e la decisione), il suo metodo (teologico-decisionale) e il suo fine (la *vita* eterna).

3. Le ricadute del nuovo paradigma

Avviare un'iniziazione al mistero cristiano, in tempi di post-cristianesimo, significa focalizzare l'attenzione sull'esperienza sincronica e sul vissuto diacronico. Cioè, educare a identificare e prendere consapevolezza delle mozioni spirituali per discernerle e così riflettere per prendere una decisione di fronte al Dio che si rivela personalmente nelle mozioni. Si tratta della versione cristiana credente della proposta che Bauman rivolge a coloro che si vogliono emancipare dalle reti e dalle catene della società di consumo.

In altre parole, per sviluppare una pedagogia che introduca nel mistero (mistagogia), partendo dall'esperienza interiore e non da principi astratti, bisognerebbe educare alla percezione delle mozioni interiori attraverso la consapevolezza dell'alternanza delle consolazioni e delle desolazioni per discernere da quale spirito provengano (buono o cattivo), e su quella base riflettere per prendere una decisione nella quale si concretizzi il desiderio di compiere la volontà divina, presupposta l'indifferenza ignaziana.

In questa prospettiva, nella quale si abbraccia la vita nella sua unità grazie alla focalizzazione sulla decisione, unità che consente allo stesso tempo di distinguere i differenti livelli in essa implicati (percezione, consapevolezza e riflessione), si evince non solo l'unità dell'atteggiamento teologale nella sua triplice e tradizionale espressione (fede, speranza e carità), ma anche l'unità della teologia.

In effetti, se la teologia è, come affermano Alszeghy e Flick, "*una attività della fede*, [e] il teologo è un credente, uno che ha la fede, o meglio, è posseduto dalla fede"²⁴, intendendo per fede "un atteggiamento esistenziale e dialogico, che si radica in una opzione fondamentale, e pervade tutta l'esistenza del credente, di fronte all'appello di un essere personale"²⁵, allora la teologia è la riflessione su un vissuto che si esprime attraverso la fede, la speranza e la carità, di cui si prende consapevolezza e su cui si riflette in comunione con la tradizione di appartenenza, innovandola con prospettive nuove e rinnovandola nelle sue proposte perenni.



²⁴ Z. Alszeghy - M. Flick, *Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della teologia dogmatica*, Alba, Paoline, 1974, 15 (corsivo dell'autore).

²⁵ *Ibidem*, 16.

La rivelazione divina, che *si fa sentire* attraverso il vissuto teologale, implica la consapevolezza delle mozioni di fede, speranza e carità, la riflessione su di esse e il prendere una decisione mediante la quale il credente si autodetermina di fronte alla rivelazione che riceve. Tuttavia, la riflessione sul vissuto teologale può avere diversi oggetti, senza nuocere alla sua unità. Perciò si può parlare non di varie teologie, ma di distinti approcci teologici desunti dal vissuto teologale.

In questo senso, la riflessione che prende come suo oggetto i contenuti cognitivi della rivelazione è la teologia sistematica; quella che riflette sul modo in cui comportarsi alla luce dell'atteggiamento teologale, è la morale; mentre la cosiddetta teologia spirituale riflette sul processo di trasformazione personale come frutto del rapporto affettivo con il Dio che si rivela. Inoltre, l'ascolto e l'adesione alla rivelazione divina "pur non essendo *frutto di un ragionamento* esplicito, può essere risolto e *giustificato per mezzo di un ragionamento*" Precisamente, ci sono diversi modi di ragionare sul vissuto della rivelazione, a seconda che l'oggetto di tale riflessione siano i contenuti cognitivi, affettivi o comportamentali.

In ogni caso, per il fatto che la fede, la speranza e la carità consentono di percepire la Presenza di Dio al di là della realtà sensibile e delle evidenze razionali, raggiungibili attraverso la pura ragione²⁷, "lo studio della teologia è giustificato non dal desiderio di conoscere qualche oggetto (sia pure alla luce della parola di Dio), ma dall'aspirazione ad ascoltare il messaggio divino della salvezza (sia pure in base all'ambiente culturale empiricamente conosciuto, in cui l'uomo deve operare)"²⁸.

Nonostante ci siano diverse discipline teologiche che hanno come oggetto di riflessione aspetti distinti del vissuto teologale, la fede, la speranza e la carità sono alimentate nell'esperienza e nel vissuto della rivelazione che è ordinato alla vita eterna, alla salvezza, all'unione a Dio. L'unità della teologia si trova nel vissuto teologale e si ramifica nella riflessione, a seconda dell'oggetto scelto, ma è una diversità che si unifica nella finalità comune, l'unione a Dio. Unione che implica il pensare la verità dei contenuti, degli affetti e dell'agire.

4. Conclusione

L'unità della vita cristiana è il fondamento dell'unità della teologia, nel senso che quella abbraccia il vissuto della rivelazione nella sua dimensione cognitiva, affettiva e comportamentale, e questa lo esprime riflessivamente. La riflessione distingue, nel vissuto, diversi aspetti con differenti oggetti, ma il vissuto si fondamenta nell'esperienza della rivelazione, nella vita appunto. Per questo motivo, la nozione di *vita cristiana* dovrebbe superare non solo l'*ascetica e mistica*, la *spiritualità* o la *teologia spirituale*, ma la stessa *teologia*, in quanto mero momento riflessivo della vita cristiana.



²⁶ *Ibidem*, 19 (corsivo dell'autore).

²⁷ Cfr. *Ibidem*, 21.

²⁸ *Ibidem*, 23.

Con l'appoggio del metodo teologico-decisionale, si evidenzia come la vita cristiana abbia diversi momenti esistenziali e ogni aspetto possa essere frutto di una disciplina che sviluppa un particolare oggetto di studio. Tuttavia, l'unità della vita cristiana non è il frutto di una riflessione in grado di mettere insieme i pezzi, ma di un vissuto che riflette nella fede, nella speranza e nell'amore il mistero del rapporto personale con il Dio rivelato che trasforma la condizione umana per divinizzarla, ma che, comunque, rimane mistero.



Maria Celeste Crostarosa e la mistica del settecento italiano

di Francesco Asti*

Introduzione

Il percorso del lavoro è caratterizzato dalla lettura dei testi mistici della Crostarosa in particolare de *I trattenimenti spirituali*. Confronteremo tale testo con la sua *autobiografia* e con i *Gradi dell'orazione* per delineare le principali caratteristiche della mistica della redenzione. Infatti nella prima parte del lavoro tenteremo di far emergere dalla sua esperienza di Dio elementi che possono aiutare il lettore ad una maggiore comprensione della rivelazione della Trinità. Successivamente osserveremo il dinamismo mistico per giungere all'esplicitazione della relazione tra Dio e la sua creatura. Confronteremo la posizione teologica della Crostarosa con alcuni autori spirituali della sua epoca e del Seicento per osservare le novità del suo pensare mistico e la continuità con la tradizione spirituale cristiana. Non ultimo vorremmo rispondere ad una domanda di fondo: la mistica della Crostarosa è solo ed esclusivamente sponsale o può essere descritta come mistica dell'essenza?

1. L'esperienza mistica di Maria Celeste

Maria Celeste Crostarosa (1696-1755) vive un'intensa esperienza di Dio segnata da doni straordinari e da un continuo e costante esercizio della carità¹. È annoverata tra le mistiche che hanno caratterizzato la fine del Barocco e l'inizio del Secolo dei Lumi. Nella schiera delle donne che hanno illustrato la mistica cristiana possiamo citare Maria di Agreda, Francesca Maria delle Cinque Piaghe, Chiara Isabella Fornari, Veronica Giuliani, Maria Caterina Brondi, Serafina di Dio e tante altre che nel nascondimento hanno fatto esperienza della presenza provvidenziale di Dio in un tempo in cui la *teologia mistica* era stata messa al bando per la preoccupante deriva quietista². Proprio tra il

² T. Goffi - P. Zovatto, *La spiritualità del Settecento*, vol. 6, Bologna, EDB, 1990.



^{*} Francesco Asti, ordinario di teologia e Decano della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. [asti.f@inwind.it].

¹ Francesco Asti, *La vita mistica di Maria Celeste Crostarosa*, in Istituto storico redentorista, *La vita e la spiritualità di Maria Celeste Crostarosa*, O.SS.R. (1696-1755). In occasione della Beatificazione Foggia, 18 Giugno 2016, «Spicilegium Historicum», Roma, 2017, 95-115

Seicento e il Settecento nascono i manuali di ascetica e di mistica per ben guidare le anime nella via della perfezione. Basti ricordare il famoso Direttorio ascetico e mistico del padre gesuita G. B. Scaramelli che ha influenzato il cammino di santità di tanti uomini e donne desiderosi di servire Dio nella preghiera e nella carità³.

Le indicazioni magisteriali erano ben chiare: bisognava guidare i fedeli alla riscoperta delle virtù in vista del possesso della vita eterna. I fenomeni straordinari allontanano i credenti da una vita ordinaria, in cui si esercita la carità. Bisognava ritornare alla meditazione dei misteri della vita di Gesù, senza eccedere nella fantasia e senza chiedere le consolazioni provenienti dalle grazie mistiche. Papa Innocenza XI con la *Coelestis Pastor* (1687) voleva frenare gli entusiasmi di persone spirituali che venivano attirate solo dalla fenomenologia mistica e non già dal duro lavoro ascetico⁴. Il quietismo e il giansenismo non sono altro che due aspetti dell'unico problema: la via della perfezione è frutto di un equilibrata cooperazione tra la volontà dell'uomo e la grazia di Dio.

Il Papa voleva così riportare quell'equilibrio, sostenendo una doppia via, quella ascetica, in cui predomina la volontà dell'uomo e di conseguenza una preghiera più meditativa e l'altra contraddistinta dai doni mistici più passiva, in cui Dio stesso si fa presente ed operante nella vita del credente. In quest'ultimo caso la preghiera è contemplativa. La via da seguire per tutti è proprio la meditazione discorsiva che caratterizzava la maggior parte delle scuole di spiritualità dell'epoca⁵. Lo schema, per un'Istruzione del sant'Uffizio, del cardinale Girolamo Casagrande (1682) fuga ogni dubbio sul percorso che la Chiesa chiede ai suoi fedeli in materia di vita spirituale⁶. Tutti sono chiamati in forza del battesimo a vivere un itinerario ascetico, per cui l'orazione mistica in tutte le sue sfumature e in tutte le sue forme più eclatanti dipendono dalla liberalità di Dio. Di conseguenza non sono concesse a tutti. Non vi è, quindi, una superiorità dell'orazione di quiete sul cammino ascetico, né si può affermare che il rigorismo giansenista possa risolvere i problemi dello spirito, se non vi è una fattiva collaborazione del credente con la grazia operante di Dio. Il metodo da proporre è quello dell'orazione vocalica e di quella mentale, facendo riferimento alla vita di Gesù, oggetto principale della meditazione cristiana.

In un clima così incandescente si situa la figura e l'opera di Maria Celeste Crostarosa che esprime tutta la sua personalità spirituale in un tempo dominato dalle discussioni sulla mistica e sul cammino di perfezione⁷. Vive tre esperienze fondamentali che la determinano nel dar vita alla sua opera spirituale. Innanzitutto approfondì il pensiero dei grandi mistici carmelitani, essendo stata nel carmelo teresiano di Marigliano con il nome

⁷ D. CAPONE - E. LAGE - S. MAJORANO, *La spiritualità di Maria Celeste Crostarosa*, Materdomini (AV), Editrice San Gerardo, 1997. T. SANNELLA - S. MAJORANO (edd.), *Secondo convegno di studi crostarosiani*, Materdomini (AV), Editrice San Gerardo, 1998. D. CAPONE, *L'esperienza spirituale di madre Celeste come "città di Dio" nella città di Foggia*, in T. SANNELLA (ed.), *Atti del Primo Convegno di Studi Crostarosiani*, Foggia, Edizioni Scienze Religiose, 1991, 61-83.



³ G. B. Scaramelli, *Direttorio ascetico*, 2 voll. Roma, Edizioni Paoline, 1943; Id., *Il Direttorio mistico*, Torino-Roma, Marietti Editore, 1899.

⁴ A. Gentili - M. Regazzoni, La spiritualità della Riforma Cattolica, vol. 5/C, Bologna, EDB, 1993.

⁵ G. Lercaro, I metodi di orazione mentale, Milano, Ed. Massimo, 1969.

⁶ H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 2181-2192, Bologna 1996².

di Candida del Santo Spirito. Successivamente sotto la direzione di Mons. Tommaso Falcoia (1633-1743) dei Pii Operai entrò a far parte del monastero di Scala presso Salerno con una regola ispirata ai Santi Francesco di Sales e Giovanna de Chantal (1572-1641). Lo stile delle visitandine francesi fu ritenuto dal Falcoia come quello più adatto a realizzare la vita monastica: tutto dedito alla preghiera mentale e all'osservanza della regola8. Maria Celeste Crostarosa accoglie di seguire la nuova fondazione con il nome di Maria Celeste del Santo Deserto, ma proprio in quegli anni è favorita da grazie mistiche per cui il Falcoia che era stato uno strenuo difensore del magistero pontificio in materia di ascetica e di mistica allontana la giovane religiosa. Lei stessa nei Trattenimenti spirituali ricorda i giorni in cui il Signore la beneficò con le sue grazie perché potesse dare vita ad un nuovo monastero dal titolo SS. Salvatore: «mi darai gusto e gloria osservando la Regola che io ti ho data, perché tu sia memoria della mia vita, quella che è seguita da queste religiose, nel mio Spirito, che è ad esse unito. Ricevi, figlia, lo spirito del tuo Istituto, per infonderlo in ogni anima che vorrà riceverlo e, per mezzo tuo, unirsi a me per amore»⁹. La viva memoria del Salvatore è la via da percorrere per la santificazione, in cui l'imitazione totale è lo strumento per realizzare la presenza salvifica del Signore in mezzo al suo popolo. Questa esperienza la segnerà per tutta la vita, cercando sempre di rendere viva la memoria della redenzione nella sua vita come in quelle delle religiose che entreranno a far parte della sua comunità monastica.

Maria Celeste non è una visionaria, né si lascia facilmente influenzare da una certa fenomenologia mistica; ha una solida formazione spirituale che si è andata maturando con gli insegnamenti dei maestri carmelitani e si è rafforzata con le regole di Francesco di Sales. Possiamo, ben dire, che il carisma della fondatrice trova in quelle spiritualità la linfa necessaria per crescere e per consolidarsi come dono che il Signore intese fare alla sua Chiesa. La sua missione sarà quella di approfondire e far conoscere il mistero dell'incarnazione redentiva del Verbo di Dio. In fatti si deve all'azione lungimirante di S. Alfonso de Liguori, se la Crostarosa realizzò a Foggia il 19 marzo 1738 il monastero con le Regole ricevute da Gesù e indossando l'abito che il Signore stesso le aveva rivelato.

L'incontro con il santo napoletano favorirà l'approfondimento della sua esperienza mistica. Anzi si potrebbe affermare che con Alfonso (1696-1787), con Gerardo Maiella (1726-1755) e con Gennaro Sarnelli (1702-1744)¹⁰ si viene a creare un circolo mistico, il cui centro è rappresentato dalla spiritualità della redenzione¹¹. La Crostarosa rappresenta la lettura al femminile del mistero della redenzione che tanto affascinò il cuore e la

¹¹ D. CAPONE, Suor Celeste Crostarosa e Sant'Alfonso de Liguori. Incontri – spiritualità, Materdomini (AV), Editrice San Gerardo, 1991; S. MAJORANO, Maria Celeste Crostarosa e Alfonso de Liguori, in T. SANNELLA - S. MAJORANO (edd.), Secondo convegno di studi crostarosiani, 33-60.



⁸ R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna* (1656-1799), Napoli, ESI, 1971, 161-178.

⁹ T. Sannella, *I trattenimenti spirituali della Venerabile Maria Ceste Crostarosa*, Foggia, Monache Redentoriste, 2004, 122.

¹⁰ G. M. SARNELLI, *Elevazioni e preghiere alla SS. Trinità*, Materdomini (AV), Valsele Tipografia. Alfonso M. de Liguori, *Compendio della vita del Servo di Dio Gennaro Maria Sarnelli*, Bracigliano, Cecom, 1996. In particolare lo zelo apostolico 39-48; G. M. SARNELLI; *Divozioni alla SS. Trinità e a Maria SS. per apparecchio ad una buona morte*, Napoli, Per i tipi di Andrea Festa, 1860.

mente di Alfonso Maria de Liguori. Ciò che la monaca descrive nei suo scritti è l'esperienza dell'incontro con Gesù Cristo, contemplato dalla prospettiva della redenzione¹². Il suo scrivere non è dettato da una ricerca teologica, quanto piuttosto dal desiderio di comunicare il mistero della redenzione alle sue consorelle e a tutti coloro che il Signore voglia farlo conoscere. Il comando di Gesù è perentorio: la monaca deve scrivere, «perché tutti conoscano ciò che hai ricevuto da questa fonte, di luce, di grazia, di bene»¹³. Di solito sono i direttori spirituali che indirizzano i fedeli a scrivere le loro biografie o libretti spirituali. In questo caso la volontà prima è quella del Signore che la spinse a narrare la sua storia per far conoscere la centralità della redenzione nella vita dei credenti:

«essendomi stato ordinato per volontà del Signore, da chi può comandarmi, che io scrivessi le misericordie liberalissime fatte dal nostro Signore Giesù Christo per sua sola bondà, verso un'anima religiosa chiamata da lui alla sua sequela»¹⁴.

Dalla prospettiva redentiva del mistero cristiano inizia la narrazione non solo della sua vita, ma soprattutto dei suoi insegnamenti che hanno il compito di favorire la memoria viva del Salvatore nel cuore e nella mente dei fedeli. La narrazione è il genere letterario che sceglie per assolvere al suo compito di formare le coscienze. I suoi scritti, anche quello dell'autobiografia, possono essere considerati come un progetto editoriale con cui la monaca intende proporre il dato rivelato. Non vi è solo la forma discorsiva della teologia per annunciare i misteri della vita di Gesù Cristo, ma anche altre forme con cui i credenti annunciano la salvezza in Cristo Gesù. La teologa Crostarosa sceglie ciò che le è più confacente, immettendosi nel grande solco delle mistiche non solo a lei contemporanee, ma soprattutto a quelle che l'hanno preceduta nei secoli. Margherita d'Oingt (1240-1310), Gertrude la Grande (1256-1302), Giuliana di Norwich (1342-1416), Maria Petyt (1623-1677) sono solo degli esempi di donne che hanno prodotto nei secoli trattati di teologia sotto forma di narrazioni delle proprie esperienze spirituali. È attraverso la loro esperienza di Dio che costruiscono un pensiero teologico. Certo non si può dire che le loro opere siano organiche nei contenuti; siano metodologicamente corrette nella ricerca delle fonti; abbiano un apparato critico lineare e soddisfacente, ma presentano l'originalità di un'esperienza viva di Dio con cui si confrontano. Cercano di trasmettere ai posteri non solo emozioni personali, ma la realtà stessa della fede cristiana. Gli scritti della Crostarosa, nella loro complessità, hanno il merito di voler catechizzare tutti sul valore della redenzione nel percorso della perfezione evangelica. È il centro nevralgico, per cui tutti si possono nuovamente incamminare verso il Padre sospinti dalla potenza rinnovatrice dello Spirito Santo. Allora la narrazione della sua vita, la forma di dialogo tra Cristo e la sua anima, i soliloqui, le meditazioni, le canzoncine o le poesie, forma narrativa e quella critico-scientifica, sono in realtà un unico strumento letterario che la Crostarosa utilizza per avvicinare le sue monache ed i lettori a fare un'esperienza di Dio.



¹² Maria Celeste Crostarosa, *Gradi di orazione*, Materdomini (AV), Editrice San Gerardo, 2000; Id., *Autobiografia*, Materdomini (AV), Editrice San Gerardo, 1998; Id., *Lettere*, Editrice San Gerardo, Id., *Lettere*, Materdomini (AV), Editrice San Gerardo, 1996; T. Sannella, *I trattenimenti spirituali della Venerabile Maria Ceste Crostarosa*, Foggia, Monache Redentoriste, 2004.

¹³ I trattenimenti spirituali, 123.

¹⁴ Autobiografia, 37.

L'inizio è dato dal suo incontro personale e affettuoso con Cristo Gesù. La partenza ha come "luogo primigenio" la profondità del suo spirito. Nel sacrario più intimo del credente si presenta la Santa Trinità. La monaca prende consapevolezza della presenza divina nel suo spirito. Gesù la guida fin nelle profondità del suo spirito per essere tutta di Dio. La fa entrare nell'intimità del Dio cristiano per farla gustare la bellezza della redenzione. Il primo passaggio è fortemente "teologico", perché è fatta partecipe dell'essenza divina e della missione del Figlio e dello Spirito Santo. Siamo dinanzi alla percezione del mistero redentivo che si realizza nell'incarnazione e nell'oblazione della croce. La Crostarosa è illuminata dallo Spirito Santo, perché possa comunicare l'esperienza vissuta con Dio.

Il secondo passaggio è di tipo intellettivo, perché riguarda la conoscenza. La monaca ha una conoscenza più profondo del mistero di Gesù Cristo che gli è stato rivelato e non, quindi, dipendente dalle sue forze cognitive. Ha esplorato la redenzione attraverso l'umanità di Gesù Cristo. È proprio nella relazione con Gesù che la monaca riconosce la propria limitatezza e la propria piccolezza. Conoscendo per esperienza personale Gesù si accorge dell'infinita distanza che vi è tra la creatura e il Creatore. La conoscenza del mistero può avvenire, solo per grazia di Dio che la pone nel seno della Trinità. La conoscenza mistica illumina un aspetto del mistero divino; non esaurisce il mistero stesso, né ha la pretesa di ingabbiarlo nelle maglie dell'umanità, anzi essa ha il merito di aprire maggiormente il credente alla presenza di Dio. La dinamica conoscitiva nei mistici, come in Crostarosa, si presenta come un approfondimento non solo della realtà divina, ma anche dell'umanità. In questo modo il mistico ha una visione nuova su se stesso, sugli altri e sul mondo, perché guarda tutti e tutto a partire dalla sua esperienza di Dio.

Non ultimo la Crostarosa esprime ciò che ha vissuto nell'intimità della sua coscienza attraverso simboli che possono evocare la presenza di Dio. Dall'interiorità si passa all'esteriorità: l'abito da indossare ne è un esempio. Il simbolo è necessario perché esprime la consapevolezza dell'incontro ed il contenuto della nuova conoscenza. Allora la monaca esprimerà la sua esperienza della redenzione in scale, giardinetti e trattenimenti, perché si possa raggiungere il fine dell'incontro con Gesù, custodire nel proprio cuore la redenzione operata dal Verbo incarnato. Allora serviranno il simbolo della scala per indicare la forma ascensionale della preghiera cristiana che raggiunge il suo apice nella vita eterna: «si dichiara una scala mistica di alcuni gradi di orazione, in figura della scala misticha, che vidde il santo patriarca Giacob dalla terra sino al cielo, ove stava assiso il Signore: la terra, ove stava appoggiata, sono le umilitioni di Dio fatt'uomo; la scala le virtù della sua santissima via»¹⁵. Lo stesso simbolo dei giardinetti rimanda al giardino del Cantico dei Cantici, in cui la sposa per seguire lo sposo ha bisogno di avere tutte le virtù e i doni per esserne degna¹⁶. Il simbolo del giardinetto richiama anche la lettura che la monaca fa delle pagini della Sacra Scrittura di cui ne fa commento.

 $^{^{16}}$ E. Lage, Il cammino spirituale di Maria Celeste Crostarosa, in T. Sannella - S. Majorano, Secondo convegno di studi crostarosiani, 16-32.



¹⁵ Gradi di orazione, 31.

1.1. L'uomo, immagine vivente della santissima Trinità

Nella relazione mistica Dio comunica alla sua creatura qualcosa di sé, facendola partecipe della sua stessa natura. Le dà la possibilità di avanzare nella conoscenza delle cose divine, elevandola con la sua grazia. Ciò è reso possibile, perché la creatura proviene dal Creatore. Maria Celeste Crostarosa riceve le comunicazioni divine che riguardano la creazione dell'uomo e dell'universo. È fatta partecipe degli inizi, perché da queste realtà possa penetrare il mistero della redenzione. La partecipazione alla natura divina è esperienza analogica, nel senso che la natura umana percepisce qualcosa della comunicazione divina, in quanto l'uomo è informato dall'anima, cittadella di Dio. Però resta la distanza tra Dio e la creatura, per cui la natura umana percepisce anche di essere infinitamente piccola. Nei mistici la comunicazione divina è avvertita come dono che Dio concede, perché possa ancora di più comprendere ciò che ha ricevuto dalla rivelazione pubblica e conservato nei vangeli. Crostarosa viene immersa nella relazione con Dio con cui inizia a dialogare: «in questo momento, con sguardo puro e con un parlare che immediatamente comprendo, mi comunicate pensieri di sapienza infinita»¹⁷.

La carmelitana Maria Maddalena de Pazzi formula una struttura teologica per comprendere la presenza di Dio nell'anima. La comunicazione è resa possibile, perché c'è partecipazione, fruizione e glorificazione¹⁸. In effetti Dio partecipa della sua natura divina la creatura che a sua volta è chiamata a vivere l'amore pieno di donazione fino a gustare la gloria nella vita eterna: «non più un solo Dio, ma mille, mille dij, un solo Dio in essentia e in tre Persone, ma mille, mille dij per partecipazione, comunione et unione». La missione dello Spirito è quella di portare l'uomo a imitare la vita del Verbo incarnato. Per Maddalena de Pazzi la creazione è un'operazione di tutta quanta la Trinità. Le Persone divine amandosi hanno effuso il loro amore creando ogni cosa e l'uomo stesso: «senza desiderare desideramo d'un desio immenso di comunicare questa nostra bontà»¹⁹. La creazione dell'uomo è un atto d'amore di Dio che desidera essere in comunione con la sua creatura. Anche la Crostarosa intende meditare sugli inizi della creazione, quando Dio effonde il suo Spirito sull'universo. Il suo angolo di lettura della creazione è fortemente cristocentrico, in quanto lega l'atto creativo all'azione del Verbo nella piena comunione trinitaria.

Nell'inizio del suo libro il Giardinetto, la monaca individua il percorso di riflessione che svolgerà, ponendo lo sguardo sulla creazione dell'anima, quale giardinetto in cui Dio scende per riposarsi. La creazione dell'uomo è legata strettamente alla presenza del Verbo di Dio e all'azione dello Spirito Santo. Il Figlio e lo Spirito sono le mani del Padre che modellano l'universo. Il Verbo nel seno dell'eterno Padre è come il sigillo della mano



¹⁷ I trattenimenti spirituali, 23.

¹⁸ Maria Maddalena de Pazzi, *Revelatione e intelligentie*, vol. III, Firenze, Cardini Editore, 1964, 58. Pseudo Dionigi, *I nomi divini*, V, 3, in Id., *Tutte le opere*, Milano, Rusconi Editore, 1983²: coloro che partecipano al bene sono più vicini a Dio somma Bellezza ed Intelligenza. Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, Roma, Città Nuova, 1998, 155. L'autore indica la grazia come comunicazione divina.

¹⁹ Ivi, 85.

dello scultore che imprime la sua potenza nell'opera prodotta²⁰. Meditando San Paolo, gli inizi si congiungono con il fine della creazione, cioè la ricapitolazione in Cristo Gesù:

«Il fine per il quale siamo state create; ed il fine per il quale tutte le Cose furono fatte nella Creatione di questo Mondo è nel Cielo tutte furono fatte per il Verbo Dio. Ma la Creatione del Anime Raggionevoli furono fatte dal Divin Padre per Abicocolo dello Spirito Santo e per sede della Santissima Trinità ed avendo l'Uomo disubbidito al Suo Creatore si fece Uomo il Divino Verbo Unigenito del Padre Dio per riunire l'Uomo a Dio e Giesù si è fatto Vita del Uomo in Dio inni in questo libro a' piaciuto al Signore che si scrivesse questa Sua Operatione d'amore di Giesù in Dio Vita d'amore nella Nostra Umanità nella Sua Vita è la Nostra Vita Veramente gloriosa vita Vera Spirituale e pura via di Verità nella Vita di Christo Giesù Uomo Dio si tratta della Vita interiore e Spirituale Unita alla Vita di Nostro Signore Giesù Christo e la Vita del Verbo Uomo Dio nella Vita interiore di un'Anima Veramente Christiana unita a quella di Nostro Signore per amore e Carità Divina e si dichiara come si effettuano nel anima tante Maravigliose operationi inderne della gratia in esercitio d'amore tra l'anima ed il Suo Divino Sposo Giesù in affetti amorosi a quel Dio amantee Unico del Anima» (Giardinetto, 1, Proemio).

L'esperienza mistica si traduce in meditazione e riflessione teologica. La creazione è legata inscindibilmente all'azione del Verbo che si pone in obbedienza totale al Padre per riportare la creazione tutta alla sua origine divina, in quanto la creatura ha disobbedito al comando di Dio per un atto di superbia. L'amore più grande è quello del Verbo che si è incarnato e si è donato alla creatura per riportarla al Creatore per azione dello Spirito Santo. Il tema fondamentale svolto dalla monaca richiama la grande tradizione dei Padri della Chiesa che affermavano la centralità dell'anima restaurata dalla grazia divina dopo il peccato dell'origine. Le operazioni dello Spirito riguardano il processo di deificazione che ha come scopo quello di far gustare qui ed ora la bellezza della comunione con la Santissima Trinità. Tali operazioni che hanno ancora un sapore storico e contingente sono un barlume di ciò che sarà pieno e totale nella vita eterna. L'esperienza che i mistici fanno può essere descritta come un'anticipazione della comunione trinitaria che si manifesta oggi nella limitatezza del tempo e dello spazio.

Per rendere nuovamente bella l'anima il percorso da compiere è quello di vivere secondo lo Spirito e camminare sospinti dallo Spirito (Gal 5, 25). La Crostarosa coniuga bellezza e santità come prerogative necessarie, perché l'uomo fatto ad immagine somigliante di Dio possa ritornare nella sua comunione. Il percorso teologico-mistico è quello dell'anabasi e catabasi: Dio si china sull'uomo ferito dal peccato, perché quest'ultimo si elevi fino a entrare nella familiarità di Dio. L'incarnazione e redenzione rappresentano la condiscendenza di Dio che desidera il ritorno della creatura nel suo seno adorabile. Crostarosa si muove teologicamente approfondendo, per esperienza interiore, proprio il movimento discensionale, quando Dio crea l'anima e la rende bella perché possa conversare con Lui. L'anima è stata arricchita di ogni bene, perché possa essere la degna sposa del Verbo di Dio: «l'arricchiste di una bellezza che trascende ogni umana possibilità, perché è sostanza vostra, partecipazione all'essere vostro»²¹.



²⁰ I trattenimenti spirituali, 23.

²¹ I trattenimenti spirituali, 23.

L'anima è l'immagine somigliante del Verbo di Dio. Riecheggiano nella riflessione della Crostarosa le espressioni di Sant'Agostino che nel Commento al vangelo di Giovanni propone un itinerario mistico per tutti coloro che vogliono incamminarsi nelle vie dell'interiorità. Suggerisce di rientrare nelle profondità del proprio cuore per percepire proprio in quel sacrario la presenza di Dio impressa nell'immagine. Quest'ultima è custodita nel segreto del proprio cuore ed è l'immagine di Cristo.

Agostino mostra che vi è un legame non solo con la Santissima Trinità attraverso l'immagine divina impressa, ma con il mondo e con gli altri. C'è un influenza che proviene dal mondo esterno e da ciò che liberamente sceglie l'uomo. L'immagine può sbiadirsi in ciò che è la somiglianza di Dio, in quanto i sensi esterni e quelli interni se non sono purificati la macchiano e l'abbrutiscono:

«Rientra nel cuore: lì esamina quel che forse percepisci di Dio, perché lì si trova l'immagine di Dio; nell'interiorità dell'uomo abita Cristo, nella tua interiorità tu vieni rinnovato secondo l'immagine di Dio (Eph 3, 16-17): nella di lui immagine riconosci il tuo Creatore. Vedi come tutti i sensi del corpo trasmettono dentro, al cuore, le sensazioni percepite di fuori: vedi quanti servitori ha ai suoi ordini questo unico comandante interiore, e come può fare a meno di tutti operando da solo. Gli occhi trasmettono al cuore il bianco e il nero; le orecchie, i suoni e i rumori; le narici, i profumi e i cattivi odori; il gusto, l'amaro e il dolce; il tatto, il morbido e il ruvido. Ma il cuore prende coscienza da sé di ciò che è giusto o ingiusto. Il tuo cuore vede e ode, e giudica tutti gli oggetti sensibili: anzi, giudica e discernere ciò di cui non si rendono conto i sensi del corpo, il giusto e l'ingiusto, il bene e il male»²².

L'abbruttimento dell'anima è frutto delle scelte dell'uomo. Gregorio di Nissa descrive tale situazione della creatura a partire da una metafora, la luce. L'immagine è di vera luce, ma essa viene oscurata dalla tentazione che, come l'inganno, la spinge verso il negativo della vita:

«la natura umana nacque come immagine della luce vera, ben lontana dalle impronte delle tenebre, risplendente per la sua somiglianza con la bellezza originaria; ma poi la tentazione le gettò addosso per mezzo dell'inganno l'arsura che brucia e colse il suo primo germoglio, che era ancora tenero e senza radice, e, prima che si procurasse l'abitudine al bene e desse in profondità luogo alle sue radici per mezzo della coltivazione dei buoni ragionamenti, ben presto seccò l'aspetto verde e fiorente della pianta a causa della sua disobbedienza e per mezzo dell'arsura la rese nera. E se l'assalto ostile della tentazione viene chiamato «sole», nessuno dei miei ascoltatori se ne stupisca, perché in molti passi della Scrittura ispirata da Dio egli può ricavare questo insegnamento»²³.

La Crostarosa riprende la categoria evangelica e teologica dell'immagine, ponendo sulle labbra di Gesù Cristo il valore incommensurabile di quella scintilla divina che è stata posta nell'uomo. Gesù afferma:

«io godo assai nell'amare l'immagine mia in te, nello stesso tempo mi compiaccio che essa sia amata da te con lo stesso amore che ho per lei; perciò voglio che tu sposi le mie anime, ed

²³ Gregorio di Nissa, Omelie sul Cantico dei Cantici, II, Roma, Città Nuova, 1966, 69.



²² S. AGOSTINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni* XVIII, 10, in Id., *Opere*, Roma, Nuova Biblioteca Agostiniana – Città Nuova, 1968.

abbia per esse le stesse compiacenze che provo io»²⁴.

Il Signore contempla nell'anima del credente la sua immagine impressa, che deve essere amata ed accresciuta nell'amore dalla creatura.

L'impegno del fedele è di renderla sempre più somigliante al suo Signore che per lei si è offerto sulla croce. La redenzione è operata da Gesù Cristo per riportare all'originaria bellezza l'immagine impressa nel cuore dell'uomo. Proprio in questa immagine si manifestano la sapienza, l'intelligenza e l'onnipotenza della Santissima Trinità. Per riportare l'immagine al suo stato originario bisogna che il credente segua come modello di vita Gesù stesso. In un interessante passaggio la Crostarosa afferma che bisogna coltivare le virtù che furono di Cristo Gesù:

«figlia, io sono un essere perfettissimo e semplicissimo, nel quale si trovano tutte le virtù: vi è in me un solo essere, un'unica sostanza e pienezza, una sola semplicissima virtù in cui tutte le virtù sono contenute, le morali e le altre»²⁵.

Ogni forma di virtù è vissuta nel quotidiano da Gesù Cristo, per cui anche le virtù che comunemente chiamiamo cardinali o morali sono in realtà qualità cristiche. La monaca lo dimostra con semplici affermazioni che richiamano il concreto esistenziale di Gesù:

«io sono longanime, paziente, umile ed obbediente, nell'attributo della mia misericordia: per essa genero tutte le virtù morali e le comunico, attraverso il Verbo, alla mia natura umana, che le dona a tutti i giusti della terra. Con la mia giustizia elargisco le quattro virtù cardinali; con la mia onnipotenza i doni soprannaturali; con la mia grazia dono a tutte le creature, con bontà essenziale, le virtù teologali»²⁶.

La via della perfezione ha come modello la vita in Cristo Gesù. San Paolo desiderava che i cristiani avessero gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù (Fil 2, 5-11).

Crostarosa indica che la divinizzazione è una perfetta collaborazione delle energie umane con la grazia di Dio e che le virtù di Gesù sono il modello per tutti coloro che desiderano camminare secondo lo Spirito. Gesù è Modello e Maestro di ogni perfezione:

«io sono il Dio di ogni verità e di ogni bontà, ed è contenuta in me tutta la perfezione, nella quale tu intendi camminare; perciò la fece costituisce il saldo fondamento dell'anima, che in essa si unisce al mio essere; è in questa fede che mi stringi a te in tutta la mia essenza divina con un semplicissimo atto»²⁷.

La via regia per entrare nella comunione con il Padre è l'umanità di Gesù Cristo. Attraverso di essa si aprono le porte della Gerusalemme Celeste e nel tempo il credente percepisce l'unione che lo trasforma in creatura nuova. L'umanità di Gesù Cristo inaugura i tempi nuovi e mostra al credente la realtà cui è chiamato da Dio Padre per il dono dello Spirito. L'immagine ristabilita rimanda proprio ad una umanità rinnovata e riconciliata con Dio. Secoli dopo, il Concilio Vaticano II si fa interprete della Tradizione della Chiesa e del pensiero dei maestri spirituali, quando afferma che Gesù è autore e perfe-



²⁴ I trattenimenti spirituali, 25.

²⁵ I trattenimenti spirituali, 24.

²⁶ I trattenimenti spirituali, 24.

²⁷ I trattenimenti spirituali, 45.

zionatore della santità di vita (LG 40) e che ogni credente redento e riconciliato con Dio per mezzo del sangue di Cristo è chiamato alla santità per portare frutti di carità (OT, 16). La perfezione di carità è vissuta da ogni cristiano, quando pone in essere le sue scelte. Il cammino di umanizzazione/deificazione sarà possibile, nella misura in cui si diventa maturi in Cristo Gesù (Ef 4, 7-13). Per la Crostarosa l'immagine divina nel cuore dell'uomo sarà somigliante al Verbo, quando si vivranno le virtù cristiche in sommo grado. Tutto sarà amore, perché ogni azione dell'uomo manifesterà la presenza operante di Dio nella storia. L'immagine non è solo una categoria ontologica, ma assume un rilievo nell'agire morale dell'uomo. Non vi è una visione intimistica del credente, ma vi è una considerazione sull'ortoprassi, in quanto l'agire bene dell'uomo dipende dalla misura in cui prende consapevolezza del suo essere immagine del Verbo di Dio. La via della santità si sperimenta ogni giorno ponendo in essere gesti e azioni che rimandano all'incontro trasformante con Gesù Cristo.

2. Il dinamismo mistico

Nella relazione profonda con Dio il mistico non solo acquisisce una conoscenza profonda dei misteri divini, ma apprende sempre più qualcosa della sua natura:

«cognizione di Dio e de suoi divini attributi, Cognizione di me stessa e delle mie colpe. Vista di quanto ha operato Iddio, in me, con doni e grazie. Lumi della mia ingratitudine. Stimoli e lumi sopra ciò che devo fare. Contrarietà della parte inferiore, contro tutto quello che Iddio richiede»²⁸.

Dio si rivela per comunicare la sua presenza in ogni facoltà del soggetto:

«vi siete degnato di farvi vedere dal mio intelletto senza forma sensibile: mi è sembrato di vedervi, con l'occhio del mio spirito, come sole splendente, non somigliante, però, al sole di questo mondo, ma ad un'altra cosa che non si può descrivere col linguaggio umano»²⁹.

La potenza divina cattura i sensi interni fino a coinvolgere le realtà più esterne della creatura come la vista, l'udito, il tatto, l'olfatto e il gusto. Li attrae a sé in maniera irresistibile, per cui il mistico ha la sensazione di essere inondano o infiammato dall'amore divino. Percepisce che Dio sta trasmettendo nuovi aspetti della sua stessa natura. La Crostarosa, ad esempio, avverte che la fiamma d'amore divina la sta ammaestrando sull'essenza stessa di Dio. Usa l'espressione rivelazione, per indicare non una nuova dottrina, ma l'esplicitazione del vangelo che il mondo ha ricevuto per le mani degli Apostoli:

«dal vostro essere divini spira un amore dolcissimo e fiammeggiante, che dal centro del vostro cuore si effonde nel mio spirito, chiaro e splendente come fiamma. Questa luce mi scopre cose profondissime, come quelle che mi avete rivelate questa mattina, ammaestrandomi attraverso il libro di vita che è il vostro divino amore»³⁰.



²⁸ S. Veronica Giuliani, *Un tesoro nascosto*, Città di Castello, S.T.E., 1969-1987, vol. II, 413.

²⁹ I trattenimenti spirituali, 64.

³⁰ I trattenimenti spirituali, 31.

Non c'è dubbio, si parla di una rivelazione privata che ha il merito di aprire nuovi varchi di approfondimento su ciò che riguarda la Divina Umanità del Redentore.

La comunicazione riguarda la redenzione dell'Unigenito Figlio di Dio che ha voluto corrispondere al progetto del Padre di salvare l'umanità e il mondo dal peccato e dalla morte. La Crostarosa ha chiara percezione che Dio la sta guidando nel contemplare la Santa Umanità di Gesù, perché possa trasmettere nella comunione della Chiesa tali rivelazioni. Queste comunicazioni avvengono, perché lo Spirito Santo opera nel cuore e nella mente del soggetto mistico. In questo modo il mistico avverte fortemente la realizzazione di ciò che è scritto nel vangelo di Giovanni: «il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Gv 14, 26). Lo Spirito Santo è il maestro interiore che illumina di nuova luce le facoltà del credente per apprendere la grandezza, l'altezza, la profondità di Dio stesso.

La Crostarosa è consapevole che, non per suo merito, è stata fatta partecipe di così grandi misteri, per cui è sincera ed attenta nel ricevere tali insegnamenti. Il rapporto che si è instaurato è tra il maestro e la discepola. In questa relazione la trasmissione è tipicamente quella di apprendimento che è connotata da una conoscenza sapienziale delle realtà apprese. Si potrebbe affermare che tale conoscenza non solo ha un carattere infuso, perché proviene direttamente da Dio, ma ha anche un aspetto tipicamente umano, dato dal fatto che la monaca è una fine commentatrice della Sacra Scrittura come lo dimostra nel suo libro il Giardinetto:

«lo Spirito investe il mio intelletto con una chiara illuminazione, egli rivela le verità essenziali della fede, con un linguaggio così ricco da somigliare alla voce di migliaia di dottori che ammaestrano ed istruiscono in un solo istante, spiegando molte verità sostanziali, riguardanti la fede, i salmi oppure i vari sensi della Scrittura»³¹.

Si potrebbe allora affermare che l'acquisizione dei dati rivelati provengono da una lettura attenta della Sacra Pagina, in cui la Crostarosa mette in campo tutte le sue capacità interpretative, usando il metodo allegorico, tropologico o anagogico.

Lo Spirito inonda di luce nuova i dati acquisiti, introducendola personalmente nel mistero della redenzione. La conoscenza infusa è un inabissarsi nel mistero divino, percependone un particolare aspetto. Così la Crostarosa descrive la comunicazione divina:

«questo atto amoroso di partecipazione sostanziale mi unisce fortemente, nella parte più pura del mio spirito, alla tua sacra Umanità; e così penetro senza ostacoli ben dentro l'arca della tua divinità e vedo i moti divini della beatissima volontà del tuo eterno Padre»³².

La conoscenza infusa è una partecipazione sostanziale, in quanto è Dio stesso che la introduce nella sua intimità. La mistica percepisce che Dio è l'agente primo nella relazione mistica. L'azione divina fa avvertire in lei la passività, dovuta al suo essere tutta protesa in Dio. La recettività di Crostarosa è giunta al suo vertice: non trova ostacoli per cui la sua natura umana può contemplare chiaramente i moti divini. Così anche Veronica Giuliani descrive il suo stato di passività: «cooperare e corrispondere alle divine chia-



³¹ I trattenimenti spirituali, 79.

³² I trattenimenti spirituali, 69.

mate, all'operazioni che Iddio ci richiede. Infatti bisogna rendersi passibili a tutto quello che Iddio opera nella nostra anima»³³.

La conoscenza infusa è profondamente sapienziale, perché è il dono della sapienza che aiuta la monaca a percepire il particolare aspetto della rivelazione divina. Il dono della sapienza aumenta le capacità delle facoltà interne: intelletto, memoria e volontà. Esse sono eccitate dallo Spirito, perché possano accogliere la comunicazione di Dio. La sapienza divina aumenta le potenzialità dell'intelletto nel cogliere, ad esempio, il valore della Santa Umanità di Cristo; la memoria inondata dalla sapienza rielabora i dati che sono in essa sedimentati dandone una nuova luce interpretativa ed infine la volontà è spinta a godere della Santa Umanità. La trasmissione oggettiva di questa comunicazione non riguarda solo chi la riceve per un suo effettivo miglioramento della fede, ma investe anche la Chiesa stessa che può trovare giovamento nell'acquisire tali rivelazioni.

La conoscenza sapienziale non ha un valore solo intellettuale, ma è profondamente affettiva, in quanto lo Spirito muove anche la volontà a ricercare il Sommo Bene. Si può, allora, affermare che tale tipo di conoscenza è saporosa, perché riguarda l'amore. Essa avviene per *via amoris*, come sostengono la Crostarosa o Veronica Giuliani. Per quest'ultima le piaghe di Gesù sono il libro da cui imparare l'amore. Chi vuole partecipare a questa scuola speciale, bisogna che si spogli di tutto per essere solo di Dio:

«le sue piaghe sono e servono di libro per imparare, nella scuola del suo amore. Infatti, mi ha fatto conoscere che, per venire a questa divinissima scuola, bisogna risolversi di spogliarsi da tutto»³⁴.

Legato alla conoscenza infusa è il simbolo del libro della vita. Tale oggetto richiama non solo l'Apocalisse (Gv 20, 12), ma soprattutto rimanda all'esperienza che i mistici fanno della loro vita colta nella sua totalità. Tale libro per la Crostarosa ha come contenuto l'amore divino; per Veronica Giuliani la passione di Gesù o per Angela da Foligno l'insegnamento di san Francesco per ciò che riguarda la povertà³⁵. Il simbolo è un ponte che collega il visibile come può essere un libro e l'invisibile rappresentato dalla presenza del mistero. Se osserviamo i tre esempi, si può concludere che il libro traduce simbolicamente la comunicazione di Dio alla sua creatura. Per la Crostarosa esso contiene le infinite cognizioni di Dio che riempiono il suo cuore e lo conducono fino al centro dell'essere di Dio. Esso rimanda anche alla sapienza che supera quella umana, perché è dono divino. In un certo senso il simbolo del libro riassume tutte le caratteristiche della conoscenza infusa, saporosa e amorosa che la mistica percepisce nella sua relazione con Dio. La consapevolezza della presenza reale della Trinità nella sua esistenza è il motore che la spinge ad una conoscenza più profonda del mistero divino. Tale processo conoscitivo si visibilizza in un simbolo, quale può essere il libro o lo specchio di cui parla la Crostarosa nel secondo dialogo. La comunicazione divina può essere descritta come simbolica, in quanto Dio utilizza la capacità interpretativa della

³⁵ L. Thier - A. Calufetti, *Il Libro della beata Angela*, Romae, Collegii S. Bonaventurae ad claras aquas, 1985, *Instructio III*, 135-451.



³³ S. Veronica Giuliani, *Un tesoro nascosto*, vol. I, 184.

³⁴ S. Veronica Giuliani, *Un tesoro nascosto*, II, 1.

creatura per farla giungere fino nella sua intimità. Il processo mistico è, dunque, fortemente simbolico, perché l'uomo si può avvicinare a Dio attraverso la produzione di simboli che ne permettono l'esplicitazione.

Dalla parte del soggetto mistico. Più conosce Dio, più il mistico entra nei meandri della sua coscienza. Diventa consapevole delle sue potenzialità come dei suoi lati negativi. Il processo mistico può essere descritto come un'autentica manifestazione del sé umano. Il credente si apre a Dio, senza nascondere nulla della propria personalità. Dalla parte del soggetto la relazione che si instaura tra i due è connotata da maturità e da una progressiva e costante crescita nel migliorare i confronti con gli altri e con il mondo. Per la Crostarosa Dio le fa vedere tutto ciò che è la sua vita fino a considerare il suo respirare come immagine dello spirare dello Spirito nella relazione intratrinitaria:

«voi mi fate vedere cosa sia la vita dell'anima mia in voi, come il mio respirare sia partecipazione allo spirare dello Spirito Santo in seno alla vostra stessa divinità. E l'anima mia, lasciando ogni preoccupazione per le cose create, viene elevata soavemente da voi al di sopra di tutte le cose»³⁶.

Lo Spirito Santo eleva la persona della Crostarosa, facendola intendere tutto ciò che riguarda la sua vita. Le offre una visione rinnovata di se stessa, delle cose e degli altri. Chi si immerge in Dio non è un soggetto che si sottrae al confronto con gli altri, anzi possiede una maggiore conoscenze dei propri limiti come dei doni ricevuti. L'esperienza che fa di Dio lo rende più umano, l'avvicina intensamente alla propria natura. Tutto ciò non può che essere vissuto in umiltà di cuore e di conoscenza, in quanto chi entra nelle profondità della propria natura grazie alla presenza di Dio nutre un forte senso di consapevolezza e di empatia nei riguardi degli altri: «voi mi fate conoscere, con una illuminazione particolare, che tutto è disposto da voi per farmi esercitare la santa umiltà»³⁷. Più si conosce Dio, più ci si rende simili a coloro che sono nelle difficoltà. Il parametro di crescita è dato dalla Santa Umanità di Gesù Cristo che visse intensamente la sua missione tra le creature.

Nel dialogo con il Signore Crostarosa avverte che la sua umanità è ancora soggetta a debolezze. Grazie all'azione di Dio nel suo cuore può migliorare i suoi rapporti con le persone. Dio è il suo confidente e il suo consigliere, per cui potrà essere un vero esempio di mansuetudine e di pazienza. In Dio troverà conforto; con il Padre di Gesù potrà lamentarsi, perché l'ama e l'ascolta volentieri: «già sai che ti ascolta, che ti illumina rettamente, che ti ama con amore infinito e penetra nell'intimo del tuo cuore; perché hai sperimentato più volte che solo lui è la tua vera consolazione»³⁸. Crostarosa percepisce di essere nulla dinanzi a Dio che è il Tutto: «tu farai volo sulle ali dell'annichilazione del tuo essere, appoggiata all'atto puto della mia sostanza divina, comprenderai appieno cosa sia il tutto e cosa sia il niente delle cose della terra»³⁹. Tale percezione, come per Veronica Giuliani, non annulla la personalità del mistico, ma lo fa entrare nell'infinità di



³⁶ I trattenimenti spirituali, 77.

³⁷ I trattenimenti spirituali, 55.

³⁸ I trattenimenti spirituali, 57.

³⁹ I trattenimenti spirituali, 58.

Dio. Come un frammento che conserva il Tutto⁴⁰. La via dell'umiltà è quella che consente di avvicinarsi a Dio senza superbia, ma consapevoli della propria piccolezza. Tale esperienza rende più docile il contemplativo che confida solo ed esclusivamente in Dio. Il mondo non può comprendere un tale tipo di esperienza, per cui spesso e volentieri i mistici sono soggetti a derisioni o ancora di più possono pensare che quella esperienza sia un prodotto di allucinazione o ancora di più un'influenza demoniaca. Anche Crostarosa dinanzi agli attacchi di chi le considerava un'illusa, confida in Dio esclamando:

«io sono rimasta perplessa e intimorita, perché il mondo si burla di me; si dice che non è possibile che voi parliate così spesso alla mia anima. In questo stato di dubbio, voi mi avete ammaestrata e convinta, dicendomi che tutto questo avviene veramente in un'anima che vi ha donato totalmente il suo cuore come abitazione perpetua»⁴¹.

La monaca indica due considerazioni importanti da fare per ciò che riguarda il dinamismo mistico. Il primo è l'avere i piedi saldi nella realtà che la circonda. La considerazione del mondo è importante, perché la monaca non si faccia illusioni su ciò che vive. È un pungolo ad avere una mente desta su ciò che le accade. Un sano realismo è fondamentale, per chi vive un'intesa vita mistica. La contrapposizione non è da leggere come un fatto sfavorevole al prosieguo del suo cammino mistico quanto piuttosto il momento critico necessario per saggiare le qualità umane e spirituale del soggetto in questioni. Spesso le prove che riguardano la fede o la stessa esperienza sono prodotte da Dio stesso che vuole ancora di più purificare un'anima mistica. In questo caso il dubbio proviene da persone che non credono ad una rivelazione così continua della presenza di Dio nella sua vita. Altro elemento è la percezione nitida che l'ammaestramento non è operata da sue acquisizioni pregresse, ma sono il frutto dell'azione di Dio nella sua mente. Comprende che l'azione dello Spirito Santo opera nel suo cuore, al di là del dubbio del mondo o delle sue perplessità sulla reale consistenza delle rivelazioni. Afferma con forza:

«perciò lo Spirito Santo, che vi abita, è impegnato, a mio modo di vedere, ad agire, ed ha con l'anima una dimestichezza tutta pura e spirituale, così intima che la vostra infallibile verità può avere frequentissimamente con essa colloqui di ogni genere, d'illuminazione sulle virtù, sulle verità»⁴².

La convinzione è proprio sul lavorio dello Spirito che infonde conoscenze in maniera spirituale senza esserne limitato dal tempo. Lo Spirito lavora come e quando vuole e per il tempo che crede opportuno da usare. In effetti la Crostarosa risponde così all'obiezione che gli era stata fatta sulle numerose rivelazioni ricevute. Dio opera come e quando vuole non considerando i meriti personali del soggetto mistico, ma solo per la sua longanimità.



⁴⁰ F. ASTI, Conoscenza di sé e conoscenza di Dio. Per una lettura antropologica del Diario di Veronica Giuliani, in «Rivista di Ascetica e Mistica» 38 (2013) 147-203.

⁴¹ I trattenimenti spirituali, 79.

 $^{^{42}}$ I trattenimenti spirituali, 79.

2.1. La grazia e la cooperazione del credente

La Crostarosa, nella sua relazione con Dio, ha ben chiaro che la grazia agisce in lei e che si rende disponibile a cooperare con essa. È fedele interprete dei dettami conciliari, considerando come necessario lo sviluppo armonico dell'intero organismo soprannaturale dell'uomo. La grazia santificante è «un dono abituale, una disposizione stabile e soprannaturale che perfeziona l'anima stessa per renderla capace di vivere con Dio, di agire per amor suo. Si distingueranno la grazia abituale, disposizione permanente a vivere e ad agire secondo la chiamata divina, e le grazie attuali che designano gli interventi divini sia all'inizio della conversione, sia nel corso dell'opera di santificazione»⁴³. Nelle parole che Gesù le consegna vi è delineata la prospettiva che la monaca seguirà: «amo coloro cui non faccio doni straordinari, con lo stesso infinito amore che ho per gli altri»44. La grazia santificante è data a tutti, perché sproni l'uomo alla conversione del cuore, impegnandosi nella via della santità. Infatti la via della santificazione è quella che tutti percorrono, avendo messo a frutto i doni battesimale. Tutti sono chiamati alla vita santa e a sviluppare i doni che hanno ricevuto da Dio per l'edificazione comune. I Padri del Concilio di Trento avevano specificato che la remissione dei peccati va unita fortemente al processo di deificazione:

«la giustificazione non è soltanto la remissione dei peccati, ma anche la santificazione e il rinnovamento dell'uomo interiore per mezzo dell'accoglimento libero della grazia e dei doni, per cui l'uomo da ingiusto che era diventa giusto, da nemico di Dio diventa amico»⁴⁵.

La natura dell'uomo è stata incrinata dal peccato dell'origine e dai peccati attuali. La condiscendenza divina sta proprio nella volontà trinitaria di portare l'uomo, nuovamente al suo stato originario. Il rinnovamento spirituale consiste proprio nell'azione redentiva del Figlio di Dio e in quella santificatrice dello Spirito Santo. L'uomo viene nuovamente beneficato da Dio, per cui la sua cooperazione risulta necessaria, perché possa rientrare nella comunione trinitaria. La grazia agisce in pienezza, quando il credente non pone alcun ostacolo, anzi si dispone ad essere mosso dallo Spirito Santo per produrre frutti di vita eterna. Tutta la Chiesa ha bisogno della grazia apportatrice di salvezza per rientrare tra le braccia del Padre, per cui ogni suo membro mette a disposizione degli altri ciò che il Signore gli ha elargito per la crescita comune:

«Riceviamo da Dio la giustizia come dono che ci rinnova nell'intimo della nostra mente; non solo siamo considerati giusti, ma veramente tali siamo chiamati e tali siamo quando riceviamo in noi la giustizia, ciascuno secondo la misura che lo Spirito Santo elargisce come vuole e secondo la disposizione e cooperazione del singolo»⁴⁶.

È evidente che la linea conciliare è una risposta alla visione pessimistica dell'uomo avanzata dai Protestanti, ma è anche una sottolineatura efficace per tutti coloro che avevano sottovalutato la collaborazione dell'uomo nel dinamismo grazia-natura. Se si



⁴³ Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano, LEV, 1992, 2000.

⁴⁴ I trattenimenti spirituali, 26.

⁴⁵ H. Denzinger - A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Romae, Herder, 1976³⁶, 1528.

⁴⁶ Enchiridion Symbolorum, 1529.

pensa alla questione dei quietisti, si può ben dire che solo in un sano rapporto con Dio l'uomo corrisponde pienamente a Lui, mettendo a disposizione ogni sua facoltà. L'indicazione magisteriale era stata ben recepita dai maestri spirituali del Seicento, per cui la via ordinaria è quella percorsa da tutti i battezzati.

Ad esempio Lallemant e Surin, della scuola ignaziana, avevano sottolineato che la fede è la virtù necessaria per entrare in paradiso e non le grazie mistiche. Eppure i due gesuiti sono famosi, perché rappresentano un esempio di equilibrio, in cui i doni mistici sono stati messi a frutto. Per Lallement «quando Dio vuole rendersi interamente padrone si un'anima, comincia col guadagnarsene l'intelligenza, comunicandole una fede vivissima. Dalla mente discende nella volontà, poi nella memoria, nell'immaginazione, nell'appetito concupiscibile ed irascibile, guadagnandosi a poco a poco tutte queste facoltà»⁴⁷. Il processo di deificazione è un atto iniziato da Dio che comunica la sua santità al battezzato che durante tutta la sua vita cerca di corrispondere alla chiamata di Dio. Sulla stessa scia Surin osserva che la fede realizza la vita buona del vangelo. Senza di essa non si può parlare di santità del credente: «chi ha fede viva avanza con tutta la forza e si oppone al male con ardore, sapendo che la sua ricompensa è certa. Pertanto il vero effetto della fede è la vita buona, e la santità si misura dalla saldezza della fede sulla quale essa si fonda»⁴⁸. La perfezione che è l'esercizio delle virtù può avere valore, nella misura in cui si coniuga con la santità che l'uomo sperimenta nella comunione con Dio.

La Crostarosa recepisce le indicazioni del Concilio su ciò che riguarda la grazia santificante ed il cammino di conversione del credente, ma presenta un percorso asceticomistico che non separa l'esercizio delle virtù dall'esperienza mistica. Per la monaca la scelta da compiere nel campo della spiritualità sta nell'identificare un unico itinerario, in cui il termine finale è rappresentato dall'unione mistica a Gesù, Verbo incarnato. Non propone, quindi, una linea conciliarista, ma segue quella classica dei Padri della Chiesa, avendo fatto sue le categorie teologiche dell'uomo, immagine somigliante della Trinità, l'umanità di Gesù Cristo, l'unione mistica. Non vi è opposizione tra il vivere virtuoso, in cui si impegna di più la volontà e la percezione dello stato di passività, in cui agiscono i doni divini. Anzi chi si lascia lavorare dallo Spirito corrisponde con la sua volontà a incamminarsi speditamente verso la méta finale in una continua donazione di sé stesso. Per la sua personale esperienza la Crostarosa afferma che il Signore ama la sua immagine nell'uomo e non già i doni che ha profuso in quell'anima. La sottolineatura è importante per affermare che la Crostarosa non è una donna che si lascia prendere dall'entusiasmo momentaneo della preghiera vocalica o dalle facili consolazioni provenienti dall'esperienza mistica.

Il punto di partenza è consolidare il proprio cammino spirituale con l'esercizio delle virtù corroborate dalla grazia di Dio. Dio chiama alla conversione con un atto di fede e non già per i doni mistici. Anche Alfonso de Liguori è convinto della centralità del cammino ascetico, seguendo la lezione genuina di Teresa D'Avila che «la vera e unica strada per diventare un'anima santa è l'esercitarsi nelle virtù e nell'amare Dio»⁴⁹.

⁴⁹ Alfonso M. De Liguori, *Il gran mezzo della preghiera*, Roma, Città Nuova, 1984, 96.



⁴⁷ L. LALLEMANT, La dottrina spirituale, Casale Monferrato (AL)-Milano, Ancora-Piemme, 1984, 76-77.

⁴⁸ J.-J. Surin, Guida spirituale, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1988, 163-164.

La motivazione è chiara: il cammino da effettuare è una lotta che il credente affronta con generosità e con impegno rispetto ai privilegi mistici che sono indipendenti dalla propria volontà e capacità umana: «amo me stesso nella mia immagine impressa in loro, non i doni e i privilegi, che sono indipendenti dalla volontà e capacità umana»⁵⁰. Il mistico non può far meno dello sforzo di volontà per corrispondere alla chiamata di santità, né si deve soffermare più del dovuto ai doni mistici, perché lo allontanerebbe dal duro lavoro della volontà. I rischi sono notevoli, se non vi è una proporzionalità tra grazia e natura: quietismo e giansenismo sono alle porte. La Crostarosa si dimostra un'eccellente maestra di teologia e un'ottima guida spirituale nel proporre un unico sentiero, in cui virtù e doni corrispondono al muto rapporto natura-grazia.

Il secondo passaggio, dopo aver considerato la centralità della grazia santificante nell'itinerario spirituale, consiste nel chiarire il ruolo dei doni mistici e della loro importanza nel camminino ascetico. La monaca intende sgombrare il campo da qualsiasi forma di quietismo e semi quietismo, proponendo la linea solida della Chiesa in materia di mistica.

In un'espressione di Gesù si osserva come i doni mistici sono dati da Dio nella sua liberalità non per meriti del soggetto ricevente. Essi hanno come fine il bene della Chiesa stessa e non già interessi personali:

«io non dispenso i miei doni per simpatia e parzialità, ma con un amore che è uguale per tutte. Tutto faccio per sovrabbondanza di amore e di bontà. Li do a coloro che se ne serviranno per il bene delle loro anime, i quali mi sono grati, corrispondono, non ricercano l'amore e l'onore proprio: per essi i miei doni non saranno causa di perdizione e di rovina»⁵¹.

Le grazie mistiche possono essere date anche ai peccatori, perché non vi è distinzione di sorta, anzi Dio è magnanimo con tutti e da tutti aspetta il cambiamento di cuore:

«per convincertene, considera che concessi queste grazie anche a quelli che sapevo si sarebbero perduti perché il mondo sapesse che non faccio distinzione di persone, anche quando prevedo che i miei doni, per mancanza di amore, non saranno utilizzati»⁵².

L'amore è il motore che muove il credente nel testimoniare Cristo nel mondo. Ed è l'amore che lo porterà un giorno nella Gerusalemme celeste. La virtù della carità informa il cuore del credente nell'impegnarsi generosamente nel concreto della sua esistenza. Su questo punto bisogna essere molto chiari: «il cielo le anime saranno glorificate a misura dell'amore e non dei doni! Di quest'ultime si vedranno, con meraviglia, cose stupende; proprio perché il mondo non le ha stimate e considerate come le altre. Nel regno celeste molte di esse siederanno più in alto di chi ha avuto doni straordinari, perché mi hanno amato di più, non ricevendo mercede alcuna di stima umana. Vedi, sposa mia, di quanto il mondo si inganna su questo argomento!»⁵³. La via da battere è quella dell'amore a Dio e al prossimo senza richiedere doni speciali e consolazioni particolari:



⁵⁰ I trattenimenti spirituali, 27.

⁵¹ I trattenimenti spirituali, 26.

⁵² I trattenimenti spirituali, 26.

⁵³ I trattenimenti spirituali, 27.

«queste grazie soprannaturali che Dio si degnò di fare a S. Teresa ed fa fatte ad altri santi, non sono necessarie per giungere alla santità; poiché molte anime senza di loro vi sono ben giunte; e per contrario molte vi sono giunte e poi si son dannate»⁵⁴.

L'accesso alla vita eterna sta nell'aver amato e non già nell'aver goduto dei doni che Dio stesso ha elargito. L'apparente svalutazione delle grazie mistiche rimanda, invece, ad un superamento della mentalità fantasiosa del Barocco per entrare a pieno titolo nell'età della ragione, in cui tutto viene sottoposto a discernimento critico.

Una chiara posizione sul problema delle grazie mistiche è sostenuta proprio in quegli anni da Benedetto XIV (1675-1758) che accoglie la tradizione spirituale della Chiesa, uniformandola e offrendola come strumento di riflessione e di verifica per coloro che si dovranno dedicare allo studio dei Servi e delle Serve di Dio in vista della beatificazione o canonizzazione. Il Papa enumera le grazie, ricorrendo al famoso testo paolino (I Cor 12, 7-11): fides, sermo sapientiae, sermo scientiae, gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spiritum, genera lingua rum, interpretatio sermonum⁵⁵. Sottolinea con forza che le grazie mistiche non sono necessarie né per la salvezza, né per il percorso di perfezione. Basta un atto di fede e di carità per meritarsi il Paradiso. Seguendo l'insegnamento di San Tommaso, il Papa distingue la gratia gratum facies che è necessaria per lo sviluppo della vita battesimale da quella gratis data che è un dono gratuito di Dio offerto principalmente per l'utilità altrui⁵⁶. La grazia santificante immette il credente nella vita intima di Dio in forma analogica ed accidentale⁵⁷. L'uomo può rendersi disponibile ad accogliere la grazia che Dio gli offre, pur costatando la propria piccolezza. La grazia santificante è un aiuto costante nel vivere quotidiano del credente, per cui Dio lo soccorre in ogni momento. La grazia attuale, per il Papa, informa l'intelletto e la volontà in vista della santificazione, ma è transitoria, perché muove l'uomo ad accogliere i doni che Dio concede.

Per rispondere al problema spinoso delle grazie mistiche il Papa ribadisce il pensiero della Chiesa, affermando che è centrale per il processo di santificazione l'esercizio delle virtù e che i fenomeni prodotti dalle grazie mistiche non incidono sul percorso di perfezione del credente. C'è bisogno sempre della fedeltà al Vangelo e alla Chiesa. La loro utilità è data dal fatto che esse sono indicative della presenza operante di Dio nella storia. Tali grazie adornano la Chiesa di nuova luce e la spingono ad andare verso la méta finale. L'esperienza mistica, per Benedetto, richiama la comunione trinitaria che sarà piena nella Gerusalemme celeste. Le grazie mistiche indicano che il credente può per grazia divina già ora saggiare la bellezza dell'incontro finale con Dio. Bisogna però fare discernimento tra ciò che è vero fenomeno mistico da una sua mistificazione. Un fenomeno mistico può essere prodotto da una causa naturale, dall'influenza demoniaca o da Dio stesso. I criteri di discernimento sono la conformità al vangelo, l'obbedienza alla Chiesa e il giudizio degli esperti. In questo modo la sincerità del mistico viene pro-



⁵⁴ Alfonso M. De Liguori, *Il gran mezzo della preghiera*, 96.

⁵⁵ BENEDICTI XIV, De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione, L. III, cc. XLIII-LII, Prati, Alberghettus et Soc., in Typographia Aldina, 1839

⁵⁶ De Servorum Dei beatificazione, L III, 42.

⁵⁷ Tommaso d'Aquino, La Somma Teologica, III, q. 62, a. 1.

vata, perché il dono possa essere di utilità comune. Le indicazioni del Papa non sono dissimili da ciò che la Crostarosa propone nei suoi scritti. La sincerità dei fenomeni è fondamentale perché si possa procedere nella via della santificazione. Il ricorso al Vangelo è il fondamento, per cui la monaca può ben dire di essere discepola di Gesù Cristo. Il confronto con i suoi direttori spirituali che spesso l'hanno pungolata su tali argomenti è la prova più sicura dell'autenticità della sua esperienza mistica.

Pagine di altissima spiritualità sono lumeggiate nei Trattenimenti spirituali, quando si pone a riflettere sull'azione dei sette doni dello Spirito Santo nel percorso di santità del credente⁵⁸. L'intento della monaca è ripensare lo sviluppo della grazia battesimale a partire dai doni dello Spirito Santo: «il Padre ha posto il regno nelle mani dell'uomo che può liberamente vestirsi delle mie vesti, dandogli in pegno il carattere battesimale; perciò si salva chi vuole salvarsi e si perde chi vuole volontariamente dannarsi»⁵⁹. La spiritualità della redenzione affonda le sue radici nella rivalutazione della grazia battesimale che viene offerta all'uomo per i meriti di Gesù Cristo. Il simbolo della veste battesimale è utile, perché la monaca possa far comprendere alle sue consorelle il valore di questo sacramento in particolare nella vita religiosa.

L'idea è un percorso fondato sui doni come aveva fatto Giovanni della Croce che aveva fatto riferimento alle virtù teologali per la purificazione dell'intelletto, della volontà e della memoria. La stessa metodologia è applicata ai doni che aiutano il credente a purificarlo di ciò che è contrario alla loro azione nel suo cuore. Così riassume la monaca:

«Voi, mio bene, mi donate la sapienza, unendo il mio spirito al Verbo. Mi partecipate, attraverso voi stesso, il dono dell'intelletto, perché io veda e comprenda la verità. Mi date il dono del consiglio, perché, in voi, aiuti il mio prossimo nelle verità del vostro santo vangelo. Mi partecipate il quarto dono, quello della fortezza, perché io sia stabile e fedele nel patire per amore vostro. Mi date il dono della scienza, per liberarmi dalle tenebre del peccato e dalle frodi del vostro e mio nemico. Mi comunicate il dono della pietà, perché io abbia perfetta carità verso il prossimo. Per ultimo mi donate il vostro santo timore, perché vi sia fedele fino alla morte con la santa perseveranza»⁶⁰.

Ad esempio il dono della sapienza permette alla monaca di conoscere il nulla: «la mia vita è nulla, nulla è l'apparire, nulla i discorsi delle creature, i beni e le ricchezze di questo mondo; il mondo stesso è nulla, nulla la terra, nulla sono le umiliazioni, è nulla tutto l'agire mio e le creature»⁶¹. La sapienza fa intendere che la luce e la ricchezza sono solo Dio; tutto il resto è nulla o come San Paolo afferma che è da ritenersi spazzatura (Fil 3, 8). Il motivo è l'altissima conoscenza che si ha di Dio. Il processo di purificazione sta proprio nel fare agire il dono della sapienza che guida il credente alla piena conoscenza in Cristo Gesù, quella stessa prodotta dall'amore.



⁵⁸ I trattenimenti spirituali, 88.

⁵⁹ I trattenimenti spirituali, 87.

⁶⁰ I trattenimenti spirituali, 88-89.

⁶¹ I trattenimenti spirituali, 89.

3. La preghiera contemplativa

Nel suo libro sui *Gradi dell'orazione* Maria Celeste individua sedici scalini che riguardano la contemplazione e l'unione amorosa con il Verbo incarnato: «Distinzione di molti gradi di oratione, concessi dal Signore al' anima sua sposa, formati in sedici scalini di contemplazione ed unione amorosa»⁶². La metafora della scala consente di affermare che grazie all'incarnazione del Figlio Unigenito di Dio e per la sua passione e morte di nuovo sono state aperte all'umanità le porte della Gerusalemme celeste. La scala, quella di Giacobbe che vide in sogno e ripresa da Gesù nel vangelo di Giovanni rimanda all'unione delle due nature del Messia. Per la sua umanità tutti le creature sono state unite in una eterna alleanza e per la sua divinità tutto il creato è stato redento. Gesù Cristo è, dunque, la scala che collega la terra al cielo. Anzi essa è piantata nel cuore della Chiesa Cattolica, humus fertile per vivere l'unione amorosa con il Verbo di Dio:

«Questa è la scala mistica che vidde Giacob, che dalla terra giungeva sino al cielo. La terra è la santa Chiesa Cattolica dove stapiantata la santa fede, ed in conzeguenza ogni anima christiana siede su di questo stabile fondamento, nella pietra angulare Christo. Gli angeli, che questo santo profeta vidde ascendere e discendere per questa scala, sono le cognitioni e lumi che communica al' anima»⁶³.

Anche nell'Autobiografia la monaca ritorna sull'argomento della scala come mezzo simbolico per contemplare Dio. Osserva che essa rappresenta le virtù di Gesù che servano ai credenti per raggiungere il Padre: «per tanto l'uomo ascende dalle miseria di questa terra, per mezzo di questa mistica scala di oro, che sono le virtù della vita di nostro Signore Gesù Christo, sino al cielo embireo ove sta assiso Dio; e per ciò egli dice che niuno giungerà al Padre, se non per lui»⁶⁴. Solo attraverso Cristo si giunge alla pienezza di comunione con Dio.

Le virtù, e principalmente, la fede hanno il compito di indirizzare il credente nella via della perfezione, varco aperto per l'unione mistica. La scala per la Crostarosa non rappresenta solo modalità di preghiera, ma virtù, doni che hanno il compito di rendere l'immagine scolpita del Verbo nella creatura più somigliante alla bellezza divina. Infatti «la via sono le opere e virtù di Giesù Christo, fatte opere de l'anima istessa per gratia; la verità della fede infusa nel nostro intelletto per dono sopranaturale ne l'anima sua cara; e la vita è l'amore e lunione co l'amato Verbo. E per tanto si conchiude esser egli viatore in quelli che sono a lui uniti per amore»⁶⁵. Ancora una volta si può osservare come l'orazione di contemplazione non può essere disgiunta dalla vita quotidiana, dall'esercizio delle virtù.

I doni mistici sono un accrescimento del credente come di tutta quanta la Chiesa. Infatti se leggiamo il testo sulla preghiera contemplativa, ci accorgiamo che non vi è una serrata nomenclatura di modi di preghiera. A volte sottolinea il come pregare o le virtù necessarie per procedere nella via della perfezione. Secondo lo studioso redentorista S.



⁶² Gradi di orazione, 31

⁶³ Gradi di orazione, 34.

⁶⁴ Autobiografia, 118.

⁶⁵ Autobiografia, 118.

Majorano nella lettura del suo libro abbiamo la «verità della fede illustrata da Dio»; «Donatione e dipendenza da Dio, nella piena confidenza nata dal speranza»; «tutto felice di ogni bene ed il niente nella sua nichilità»; «Oratione del gusto divino: gusto dell'amato suo Dio»; «liquefatione di amore caggionata da una vista interiore, che riceve l'anima, dalla bellezza di Giesù Christo, come uomo e Dio» «sonno sostanziale operante nel silenzio interiore: otio profittevole»; «respiro amante della vita felice»; «le ferite di amore, nel Verbo, della parola divina»; «Del casto abbraccio amoroso e puro del divino Sposo e dello baggio di purità»; «fuoco puro e divino, nella fiamma dello Spirito Santo»; «specchio del puro amante nella simiglianza penosa: diletto che notrisce nel mistero della croce»; «linguaggio loquace della sapienza»66. Il percorso che la monaca individua è fatto da una perfetta collaborazione tra l'operatività dell'uomo e la grazia santificante di Dio. La preghiera soprannaturale è un aspetto qualificante, ma è immerso in un cammino ascetico essenziale, perché si possa raggiungere la méta agognata. L'esperienza della preghiera riguarda anche e soprattutto il colloquio che si instaura attraverso di Cristo con tutta quanta la Trinità Santa. Il credente è chiamato a vivere fino in fondo la relazione con Dio fino ad impegnare tutta la sua capacità di amare, per cui può sperimentare il deliquio mistico o la morte mistica.

La maestra della preghiera per Crostarosa e per Alfonso de Liguori non può che essere Teresa d'Avila. Entrambi hanno come punto di riferimento per la contemplazione la Santa spagnola che più di tutti ha saputo descrivere lo stato d'animo del credente, quando Dio viene ad abitare l'anima. Ad esempio Alfonso nel *Gran mezzo della preghiera* fa riferimento ai diversi gradi dell'orazione, indicando quella di quiete, del sonno e sospensione delle potenze e dell'unione. Associa alla preghiera anche fenomeni che possono essere concomitanti all'unione con il Verbo incarnato quali l'estasi, il ratto, il volo, l'impeto e la ferita spirituale⁶⁷.

La linea è quella teresiana. Infatti la Santa d'Avila descrive l'orazione contemplativa come *mistica teologia*, in quanto è Dio stesso che si comunica alla creatura in un'unione intima: «l'anima in questo caso rimane così sospesa da sembrare tutta fuori di sé. La volontà ama, la memoria mi pare quasi smarrita, l'intelletto par presente a se stesso, ma non discorre. Dico non discorre, ma se ne sta tutt'attonito per le molte cose che intende, mentre Dio gli fa vedere che con le sue forze è incapace di comprenderle»⁶⁸. Tutte le facoltà sono impegnate in questo modo di pregare, in cui il credente avverte una forte attrazione tanto da percepire la sua passività. Quattro sono i gradi dell'orazione teresiana.

Il primo viene descritto come *orazione raccoglimento*, in quanto l'anima raccoglie tutte le sue potenze e si ritira in se stessa con Dio⁶⁹. In questo grado l'anima mette in campo il processo di interiorizzazione, focalizzando tutte le sue energie sull'Oggetto mistico. Spesso la mente ed il cuore si appassionano per una qualità di Dio o per un suo mistero rivelato, per cui si ha la percezione di stare ritirati con Dio nelle profondità del



⁶⁶ S. Majorano, Esperienza trinitaria e cristocentrica nella contemplazione di Maria Celeste Crostarosa, in D. Capone - E. Lage - S. Majorano, La spiritualità di Maria Celeste Crostarosa, 56-58.

⁶⁷ Alfonso M. De Liguori, *Il gran mezzo della preghiera*, 96-97.

⁶⁸ Teresa D'Avila, Vita, 10, 1.

⁶⁹ Teresa D'Avila, Cammino di perfezione, 28-29.

proprio spirito. L'*orazione di quiete* si ha quando «le potenze dell'anima si raccolgono in se stesse per meglio assaporare il contenuto di cui sono inondate, ma senza perdersi, né addormentarsi»⁷⁰. Teresa paragona questo grado all'innaffiare il giardino con ruote e canali. L'acqua passa tranquillamente per rendere fertile il terreno. L'intelletto e la memoria sono lasciate libere, ma la volontà è attratta dolcemente da Dio, per cui il credente sperimenta una consolazione soave e leggera. Invece nell'*orazione di unione* tutte le facoltà sono attratte da Dio: «qui le potenze non possono far altro che occuparsi di Dio. Sembra che nessuna ardisca muoversi, e nemmeno potremmo muoverle noi, a meno che volessimo distrarci. Tuttavia ci vorrebbe molta forza, e non sempre si riuscirebbe del tutto»⁷¹. Non ultimo *lo sposalizio spirituale* come «due cose distinte unite in una»⁷².

Particolare attenzione riserva Maria Celeste alla morte mistica che non è descritto solo come fenomeno riguardante la passione di Cristo, ma soprattutto come azione di Dio nel cuore del credente per purificarlo ed elevarlo con la sua grazia alle altezze della mistica compassione. Tale esperienza è vissuta come preghiera e la descrive nel *Giardinetto*. Nel commentare il passo di Giovanni sul risuscitamento di Lazzaro (Gv 11, 37-38), la Crostarosa si sofferma sulla differenza tra la morte che i peccati producono e la morte mistica:

«inni questa diferenza passa ivi che Colui che é Morto come era Lazaro nel Sepolcro non sentiva la pena della sua Corruzione, ma qui la cosa non passa perche essendo Morte Mistica é Spirituale, il Corpo non è quello che Muore; ma e Morte Spirituale ove se bene ivi Muore il senza animale é la propria abilità naturale; però dolorosa é penosissima perche é Ordinatà dalla Divina Volontà che questa Morte si effettua nella Vita é la Vità si guadagni in questa Morte; inni il Pazientissimo Giob. lo dichiara con parole amirabili dicendo: quis Mihi hoc tribuat, ut in inferno protegas me, et abscondas me, donec pertranseat furor tuus et Cosstituas Mihi tempus in quo recorderis Mei? putasne Mortuus homo rursum vivat? Cunctis diebus; quibus nunc Milito. Expetto donec Veniat immutazio Mea: Aspetta l'anima il tempo il quale ella sia Vivificata; Ma senza sentir Speranza; per che in questa pena d'inferno ella si Nasconde é si Sepellisce, é non può nascondersi del ira giusta del Eterno giudice la quale é costituito il tempo che la Divina giustizia vuole esser sodisfatta é sta ella aspettando quando la Divinas pieta si ricorderà di lei; ma questo lo Creda per brevi intervalli perche quello che ella Crede é di esser Condannatà é che le sue ingratitudini non siano Meritevole di Misericordia ne che più il suo Dio si /(258) abbia à ricordare di lei perche non lo Merita la sua iniquità inni non si cura di altro che solo di Morire nemica di Colui che tanto ella ama, é non gia piu delle sue pene si adolora» (Giardinetto 7; 21 agosto).

L'esperienza che Crostarosa evidentemente ha provato riguarda il suo essere totalmente di Dio. Esso si sperimenta come Cristo sulla croce che appartiene solo ed esclusivamente al Padre. La morte mistica è un essere solo di Dio, avvertendo dentro di sé il senso di abbandono e di silenzio che purifica l'anima per essere piena di Dio. L'anima attende Dio; aspetta da lui ogni speranza e consolazione. Sa che non può far nulla senza di Lui, per cui si strugge d'amore a tal punto da percepire la morte. Nel suo trattatelo sulla morte mistica San Paolo della Croce (1694-1775) annota che tale esperienza è



⁷⁰ TERESA D'AVILA, Cammino di perfezione, 31; Vita, 14.

⁷¹ TERESA D'AVILA, Vita 16.

⁷² TERESA D'AVILA, Vita, 18.

quella che rende l'anima più simile al Cristo crocifisso⁷³. Si potrebbe affermare che essa richiama l'amore puro, perché si ama Dio senza misura e compromessi. È un vero spogliarsi di ogni tipo di interessi umano e spirituale. Per Paolo della croce è un non trovare gusto in niente, ma solo Dio può soddisfare a tale sete d'amore. Vi è, come annotava anche la Crostarosa, una totale avversione per i peccati, perché si desidera solo Dio e non più le cose o gli affetti del mondo. La morte mistica è il puro amore: morir d'amore per incontrare l'Amato.

3.1. Il gusto divino e quello umano

Il Verbo incarnato insegna a Maria Celeste un nuovo modo di pregare che chiama gusto divino. Quest'ultimo diventerà nel libro della Crostarosa Gradi di orazione il quarto piolo della scala mistica. Tale orazione richiama l'espressione che Alfonso Maria de Liguore usa per indicare la realizzazione della volontà di Dio e quella utilizzata da un suo contemporaneo Pompilio Maria Pirrotti.

Il gusto che viene trasmesso alla monaca per un'infusione divina è innanzitutto il riposare sul suo petto per ricevere il gaudio divino. In questo modo parteciperà all'amore trinitario, che è carità gioiosa. Questa unione consisterà nel seguire la volontà di Dio in ogni cosa: «voglio donarti, sposa mia, un nuovo modo di fare orazione, diverso dagli altri; ascolta: "il mio gaudio si è posato sul tuo cuore, o mia sposa, posa il tuo capo sul mio cuore e riposa sul mio petto"; ecco, il mio petto è preparato per te, ed io poserò il mio viso sul tuo collo e tu possederai il mio stesso gaudio, per partecipazione di amore. Questo si chiama "gusto divino" e deriva da un atto semplicissimo della mia volontà»⁷⁴.

Il gusto divino rimanda alle pagine giovannee, in cui Gesù stesso afferma che il fare la volontà del Padre è il suo cibo quotidiano. Tale cibo è il compiere l'opera di salvezza (Gv 4, 31-34). Il gusto divino è essenzialmente la metafora della sua missione di redentore. Gusto divino si potrebbe tradurre con redenzione, in quanto fare la volontà del Padre per Gesù Cristo è proprio realizzare la salvezza per tutti, sacrificando se stesso immacolata vittima sulla croce. L'insegnamento che riceve Maria Celeste simbolicamente nell'espressione gusto divino non è altro che una richiesta da parte di Gesù di una sua collaborazione al progetto di salvezza. L'aspetto più sostanziale è proprio l'invito ad unirsi al progetto di salvezza che si realizzerà ogni qualvolta che la monaca si porrà nel quotidiano a fare delle scelte.

La preghiera è profondamente trinitaria, in quanto attraverso l'umanità del Verbo incarnato si gusta il Padre e lo Spirito Santo. Si fa esperienza della gioia divina, avendo sperimentato l'unione trinitaria. Non è solo inabitazione quanto piuttosto un sollecitare il gusto delle cose divine, perché possa essere il mezzo per entrare nella vita intima di Dio: «o Verbo sposo, in voi io sperimento il gusto col quale voi mi amate insieme al Padre,



⁷³ SAN PAOLO DELLA CROCE, *La morte mistica ovvero olocausto del puro amore d'un'anima religiosa,* Calcinate (Bergamo), Centro studi Stampa, 1982. P. M. MARIANESCHI, *Morte mistica*, in L. BORRIELLO - R. DI MURO (edd.) *Dizionario dei fenomeni mistici cristiani*, Milano, Ancora, 2014, 90-93.

⁷⁴ I trattenimenti spirituali, 66.

nell'unità ipostatica con la vostra Umanità e nell'unità della sostanza delle tre Persone. In questo gusto è ogni mia gioia, attraverso esso vedo la mia creazione e conservazione, e quelle di tutte le creature del cielo e della terra; in esso godo spiritualmente per tutte le grazie che avete donate all'anima mia, esse risplendono come gemme di grande valore, alla luce del gusto divino»⁷⁵. La Crostarosa comprende che il gusto è solo tra i tanti modi che Dio dona alle anime per essere in sua compagnia. Ma percepisce soprattutto che la creazione e la redenzione fanno parte di questa sua esperienza mistica. Il gusto apre il cuore ad una nuova visione di se stessa e del mondo. L'unione trinitaria avvenuta nel gusto spinge la contemplativa a non essere chiusa in se stessa, ma a rendersi parte attiva del riavvicinare il mondo e l'umanità a Dio, facendo tutto ciò che è gradito a Dio.

L'Evangelista Giovanni afferma che Gesù fa sempre ogni cosa che il Padre gradisce (Gv 8, 29). Il gusto si lega così al verbo gradire. In questo modo la sensazione fisica è completa perché possa essere una metafora per il senso spirituale. Gustando la volontà di Dio, la Crostarosa fa tutto ciò che è a Lui gradito e perfetto (Rom 12, 2). La via della santità è sorretta da questa preghiera nuova, perché l'esercitante possa discernere con Gesù Maestro ciò che piace al Padre per il dono dello Spirito Santo. Non è solo una orazione mistica, perché si gode di una certa passività, ma ha un risvolto pratico, perché il credente che la prova si esercita nella perfezione, scegliendo di seguire il bene in maniera eroica. La Crostarosa mostra il lato pratico di questa orazione. Attraverso il gusto divino si avvicina alla creazione, contemplando la bellezza di Dio in essa; si avvicina all'umanità, che conserva l'immagina somigliante del Verbo incarnato. Entra in se stessa per scoprire un nuovo modo di lavorare, di sperare, di vivere, ricercando solo ciò che piace a Dio: «sia che preghi sia che lavori, il mio gusto sia il tuo letto, il tuo cibo, la tua cella, la tua vita, il tuo spirito, il tuo desiderio, la tua speranza, la tua sicurezza»⁷⁶.

Nei Trattenimenti spirituali la monaca sottolinea più l'aspetto attivo della ricerca del gusto divino, nei Gradi di orazione osserva il valore mistico di una tale preghiera. Infatti così afferma:

«Adunque il gusto del mio Dio è l'essere istesso del mio Dio; e perché Giesù amò Dio sopra ogni altra creatura creata, lui solo amò il gusto di Dio più di ogni altra creatura; e però egli lo paragona al cibbo nel Santo Evangelio; e però, se avesse douto nasesre, patire e morire per un solo uomo del mondo, egli per nulla averebbe auto quella morte così atroce ed igniominiosa, purché il gusto divino così fusse stato sodisfatto. Però l'anima che è comunicata questa cognitione ed è dal Signore introdotta nel' oratione alla chiarezza di questa indigligenza, gli è prima di ogni altro partecipata unita al'umanità del Verbo, dove ella, nel' accostamento e vicinanza di amore, si unisce al' anima di Giesù, per ordinario nella sagra communione, e perdendosi nel' amore, sente il suo bene che vive in lei»⁷⁷.

Maria Celeste riassume in poche battute il percorso mistico che si compie quando si riceve il gusto divino. Il gusto è quello di Gesù stesso che amò il Padre infinitamente. Amando Gesù intensamente il mistico percepisce che tale amore è quello che circola



⁷⁵ I trattenimenti spirituali, 67.

⁷⁶ I trattenimenti spirituali, 67.

⁷⁷ Gradi di orazione, 54.

nella santissima trinità. La conoscenza che ne deriva da tale preghiera offre la possibilità all'anima di vivere libera da ogni compromesso nelle scelte quotidiane che intende compiere. L'amore a Dio la spingerà a ricercare sempre ciò che è perfetto. L'anima diventerà come uno scoglio fermo che non potrà essere smossa da qualsiasi vento contrario o tempesta grande. Il gusto divino corrobora l'anima dinanzi alle tentazioni della propria natura e dinanzi agli ostacoli che il diavolo pone⁷⁸.

La lettura mistica dell'orazione, gusto divino, condotta dalla Crostarosa presenta delle somiglianze con il pensiero di Alfonso de Liguori. Nella canzoncina *Anima che si dà tutta a Dio*, in particolare, il santo specifica il senso di una totale donazione a Dio. L'oblazione di un'anima consiste nel cercare ed ottenere il gusto di Dio:

«Ah mio Tutto, o mio bel Dio/Il tuo gusto è il mio piacer/D'oggi innanzi il voler mio/sarà solo il tuo voler»⁷⁹.

Nell'operetta sulla preghiera dal titolo significativo *Modo di conversare continua- mente ed alla familiare con Dio*, il santo intende aiutare i lettori nel ricercare quella familiarità che contraddistingue il rapporto con la Santissima Trinità⁸⁰. La preghiera è, allora, una conversazione fatta in famiglia che ha come scopo quello di trovare il gusto di Dio, cioè essere uniformi alla sua volontà. Consolare Gesù è, allora, il motivo per cui il credente procede nella via della perfezione, in quanto si unisce ai patimenti di Cristo sofferti per la salvezza del mondo. Anche per il de Liguori il gusto presenta la sostanzia-le identificazione con l'opera della redenzione che Gesù ha realizzato sulla croce.

Il credente è chiamato a dare gusto a Dio, allontanandosi da ciò che impedisce alla presenza di Dio di regnare nel suo cuore. Il disgusto rappresenta tutto ciò che è avverso a Dio, per cui ci vuole un impegno di volontà per raggiungere gli alti ideali della vita ascetica. Per Alfonso i santi sono gli esempi viventi di come esercitarsi nel gusto divino. Volere solo Dio comporta il seguire la via delle virtù, impegnandosi a distaccarsi da tutto per appartenere a Cristo. Il tesoro da ricercare sarà l'umanità di Cristo che si sperimenta nella maturità umana e spirituale del credente. Nella *Pratica di amar Gesù Cristo* Alfonso ritorna sull'argomento del gusto, affermando che solo gli amanti riconoscono il vero senso del gusto divino⁸¹. Grazie all'amore il credente fa solo quello che piace a Gesù Cristo, per cui è la carità che muove ogni facoltà alla ricerca di Dio. Tocca al credente di combattere un aspetto negativo dell'amore, cioè l'autodeterminismo. L'amore produce anche le passioni smodate, fino a esprimersi nell'amor proprio. L'inclinazioni negative danneggiano il cuore e la mente del credente, per cui si allontana dal vero Bene, desiderando di compiere il male. Si può definire, quindi, la via della perfezione come un combattimento contro le inclinazioni sfavorevoli alla crescita spirituale del-

⁸¹ S. Alfonso M. de Liguori, *Pratica di amar Gesù Cristo*, in Id., *Opere ascetiche*, vol I, Roma, CSSR, 1933, 65-70.



⁷⁸ Gradi di orazione, 56.

⁷⁹ S. Alfonso M. de Liguori, *Anima che si dà tutta a Dio*, in O. Gregorio (ed.), *Canzoniere alfonsia- no*, Angri, Tip. Contieri, 1933, 280.

⁸⁰ Cf. Alfonso M. De Liguori, *Modo di conversare continuamente ed alla familiare con Dio*, Verona, Editrice Bettinelli, 1992³.

l'uomo. Il fedele che sinceramente ama Gesù, vuole fare tutto ciò che gli è gradito fino a donare la propria vita. La visibilità della fede sta proprio nella testimonianza della carità: le opere buone sono il frutto di una vita santa vissuta nell'esercizio delle virtù.

Nell'espressione dello Scolopio Pompilio Maria Pirrotti (1710-1766) si condensa tutta la riflessione sul gusto divino: «Cercate il bello gusto di Dio»82. Anche questo religioso sottolinea che il gusto divino corrisponde al piacere a Dio in tutto. Non è il gusto espressione di un nuovo modo di pregare, ma è il seguire Dio in novità di vita. L'intuizione della Crostarosa consiste nell'osservare il gusto dal suo lato oggettivo, dalla parte di Dio che si abbassa fino a salire sulla croce per la salvezza di ogni creatura. Invece Alfonso e Pompilio notano che il gusto divino è essenzialmente un lavoro della volontà che cerca Dio in ogni cosa. «Solo Dio e niente più» è la via da percorrere per giungere alla Gerusalemme celeste. Per essere in unione a Cristo bisogna sperimentare la sua presenza nelle varie circostanze attuali⁸³. La bellezza del gustare Dio sta proprio nella via della perfezione. Il bello divino è percepibile oggi con atti di intelligenza e di volontà volti al raggiungimento del Sommo Bene e Bello. «Un Dio nudo e puro», «un Dio tutto bello» è esperienza mistica, perché si contempla la sua essenza⁸⁴. Pirrotti individua così la via della bellezza non semplicemente come un attributo di Dio, ma percorso esperienziale che ogni credente può fare per ricercare Dio in ogni cosa. La proposta dello scolopio alla sua figlia spirituale, Giovanna Napolitani, è chiara: «Fatti romita nel cuore di Cristo»⁸⁵.

Entrare nel cuore del Signore significa gustare la bellezza divina; formarsi alle divine virtù cristiche. La finezza dello spirito si può acquisire con una volontà ben salda. È evidente che il gusto, in questo caso, non è connotato dalla passività tipica dell'esperienza mistica, ma dalla capacità tutta umana di ricercare il bello. Il silenzio contemplativo aiuta il credente ad interiorizzare le virtù tipiche di Gesù, ricercando sempre e comunque ciò che è gradito a Dio. Quando si entra nel cuore di Gesù il credente percepisce l'amore bello di Dio per ciascun uomo e ciascuna donna. Quell'amore si manifesta come sacrificio sulla croce. Anche Pirrotti sottolinea che il gusto del bello si realizza, quando si contempla il Crocifisso. Gesù non ha apparenza umana tanto che fu sfigurato il suo corpo(Is 53). Proprio quella sofferenza inaudita è espressione della bellezza divina, sub contraria specie.

La santità non sarà che farsi trasformare da Gesù stesso. Il Santo utilizza il termine settecentesco "maneggiare" ⁸⁶. Il gusto è un trasformarsi in Cristo che dona la vita all'umanità. Esso è il maneggio di Dio che ha come fine il condurre il credente verso la meta finale. La Patria Beata è raggiungibile nella misura in cui il fedele si dispone totalmente all'azione dello Spirito che lo rende bello come è bella la Santissima Trinità. Il valore estetico della fede si coniuga con quello morale, per cui la bellezza è vivere santamente nella piena comunione con Dio. Per Pompilio nel gusto si riassumono tre aspetti: la potenza di Dio, la collaborazione dell'uomo e la finalità della santità di vita. Non vi può essere fedele che non voglia sperimentare già ora la bellezza della visione divina.



⁸² S. Pompilio Maria Pirrotti, Lettere di direzione spirituale, 81, Romae, Editiones Calasantianae, 1982.

⁸³ Lett. Dir. 1.

⁸⁴ Lett. Dir. 135; 207.

⁸⁵ Lett. Dir. 22; 25

⁸⁶ Lett. Dir. 90.

Nella vita ecclesiale e in quella sacramentale il gusto umano trova il suo nutrimento per poter accedere alla vita eterna.

4. La purificazione

L'espressione che la Crosarosa utilizza per indicare il processo di purificazione è purità. Questa parola non indica solo ed esclusivamente la dimensione morale del dinamismo mistico quanto piuttosto rivela l'aspetto ontologico della relazione con Dio. Infatti Gesù stesso comunica alla monaca che nel fondo della sua anima ha infuso la purità. In questo modo Crostarosa è illuminata circa il peccato personale ed è per mezzo di tale dono rinnovata e purificata. La purità si traduce in amore struggente paragonabile a ciò che provano le anime nel Purgatorio d'amore: «come sono principio dell'umiltà, così sono principio della purità; comprendi che tu non potresti neppure udire la mia voce se io prima non toccassi nel profondo la tua anima col bacio della purità; così, alla luce del mio Spirito, sei purificata dalle macchie che ti ostacolano; rinnovata dall'amor mio, puoi provare quel palpito di struggimento amoroso così violento, il quale è causato dal primo mio illuminarti, anteriormente alla consumazione dell'atto di unione»87. La categoria della purità diventa necessaria nel prosieguo logico del dinamismo mistico, in quanto l'intenso amore fa ritornare la primitiva bellezza di quell'immagine impressa nelle profondità dell'anima. La purificazione consiste in un riportare la somiglianza dell'anima con il suo Creatore⁸⁸. La sofferenza per amore purifica l'interiorità del credente, rinnovandolo in ogni sua dimensione. La purificazione non riguarda solo i sensi esterni, ma anche e soprattutto le facoltà interne dell'anima. Anche per la Crostarosa vi è una purificazione attiva ed una passiva, seguendo così l'itinerario di elevazione a Dio tipico della spiritualità carmelitana.

Perché l'unione al Verbo incarnato sia piena e completa, c'è bisogno che la creatura sia tutta disponibile a Dio⁸⁹. Lo sviluppo è reso possibile, nella misura in cui il fedele si spogli di ogni orpello mondano per essere aperto all'azione dello Spirito Santo. Per restaurare l'immagine primitiva il credente necessita di una chiara coscienza di tutto ciò che lo allontana da Dio. L'unione d'amore purifica il credente da ogni forma di peccato personale fino a rendere evidente nella sua coscienza la presenza delle imperfezioni volontarie ed involontarie. L'umanità assunta e redenta da Gesù Cristo risplenderà di nuova luce, quella stessa che dona lo Spirito Santo⁹⁰. Il Signore Gesù dona una nuova veste di purità, cioè rinnova quella battesimale, perché si possa giungere alle nozze eterna: «o sposo mio diletto, per piacere a te desidero avere una veste nuova di purità angelica e divina, perché so che piace a te, mio Signore; ma vedo che in me una massa di peccati, ingratitudini, imperfezioni, specialmente l'amor proprio che tu tanto aborri»⁹¹.



⁸⁷ I trattenimenti spirituali, 47.

⁸⁸ I trattenimenti spirituali, 48.

⁸⁹ I trattenimenti spirituali, 135.

⁹⁰ I trattenimenti spirituali, 36-37.

⁹¹ I trattenimenti spirituali, 36.

Il compito del credente è quello di lavorare sull'amor proprio, di combattere con i desideri della carne che sono contrari a quelli dello spirito. Per stare alla sequela di Gesù il credente non deve mai trascurare i pensieri cattivi che albergano nel suo cuore. L'impegno deve essere continuo e costante, perché possa preparare una degna dimora alla Santa Trinità che viene ad abitare il cuore dell'uomo.

È interessante notare che la categoria di purità si coniuga con un'esperienza della mistica chiamata annichilazione. Quest'ultimo termine esprime in pienezza il processo mistico in cui l'anima si apre totalmente a Dio. Esso non indica morte del soggetto contemplativo, né la perdita delle caratteristiche proprie della personalità in relazione, quanto piuttosto rivela l'energia che il credente deve mettere in campo per essere tutto di Dio. L'annichilazione è aspetto positivo e propositivo della purità che permette al credente di far agire dentro di sé l'amore di Dio che purifica ed eleva. Infatti la Crostarosa ha ben chiaro che il processo di annichilazione non è una spersonalizzazione dell'individuo, anzi con esso si prende consapevolezza dei propri limiti e di ciò che danneggia la presenza di Dio dentro di lei. Tre sono le forme ci annichilazione: coscienza del proprio nulla dinanzi al Tutto di Dio; la solitudine come abbandono di ogni cosa transitoria e mondana per avere il solo gusto di Dio; l'anima percepisce di essere sempre ricolma delle grazie di Dio⁹². Se si osservano le tre caratteristiche dell'annichilazione, si può ben comprendere che è un processo cognitivo-affettivo, in cui il soggetto mistico analizza la sua storia per trovare i punti deboli su cui lavorare per aprire spazi vitali a Dio. L'annichilazione potrebbe essere considerata come fase del processo di purità, in quanto è la parte attiva dell'uomo che si pone in discussione con se stesso dinanzi a Dio per trovare ciò che lo limita o lo allontana dalla presenza di Dio stesso. Infatti con l'annichilazione del suo essere la Crostarosa si appoggerà solo sulla sostanza divina per comprendere il reale valore delle cose, degli uomini e del mondo. Si accorgerà del nulla e del Tutto, decidendo in piena libertà da che parte stare⁹³. La visione esatta delle relazioni permette di pesare il valore delle cose per essere in piena sintonia con il Verbo incarnato. Inoltre solo grazie ai doni dello Spirito e alle virtù umane che la mistica può procedere nella via della purificazione/annichilimento per avere una esatta percezione di se stessa in relazione a Dio⁹⁴.

Le espressioni mistiche usate dalla Crostarosa denotano una conoscenza profonda dell'essere umano, in cui Dio desidera abitare. La purificazione, l'annichilazione e la morte mistica si illuminano vicendevolmente mostrando aspetti diversi dell'unico processo mistico. Infatti con la morte mistica la Crostarosa individua la fase finale della purificazione, in quanto il credente vive tutto per Dio: «l'anima annichilita è sempre ricolma dei beni divini, che non guarda come cosa propria, ma rimira solo nel suo Dio, distruggendo il proprio essere; se potesse, lo annienterebbe completamente per far vivere e risplendere solo il suo Dio»⁹⁵. Nella purificazione attiva il credente si sforza di vivere in maniera uniforme a Dio. Si impegna nell'attività della purificazione, in cui la



⁹² I trattenimenti spirituali, 46-47.

⁹³ I trattenimenti spirituali, 58.

⁹⁴ I trattenimenti spirituali, 90-98.

⁹⁵ I trattenimenti spirituali, 47.

grazia santificante fa sentire la vicinanza di Dio che aiuta il credente nel proseguire speditamente verso la patria promessa.

La purificazione passiva mostra, invece, la potenza di Dio che eleva lo spirito. Per la Crostarosa Dio ha permesso di lasciarla nelle difficoltà, perché potesse essere purificata dalle sue imperfezioni. Osserva come Dio lascia agire anche il demonio, perché solo la Trinità regni nella totalità della sua esistenza. La notte del senso è segnata dal tormento sia fisico che spirituale: «sono ormai cinque anni che i mostri dell'inferno hanno avuto da voi il potere di affliggermi in tanti modi e maniere, voi lo sapete, e particolarmente in tre modi: attraverso le lingue degli uomini, con ogni sorta di tentazioni interiori, con il timore che tutta la mia vita fosse stata soggetta ad inganno e false fossero state quelle che credevo grazie del Signore. Signor mio, come è stata sepolta l'anima mia nell'afflizione!» 6. La lotta è contro il proprio peccato, l'influenza del mondo e del demonio. Nella purificazione passiva Dio agisce, perché le potenze interne siano completamente libere da ostacoli che lo limiterebbero. Durante quei cinque anni la contemplativa ha saggiato ogni sorta di sofferenza spirituale, specialmente di essere abbandonata da Dio stesso. Ha provato e resistito alle potenze del maligno che l'assalivano continuamente⁹⁷. Ha sperimentato come il diavolo possa spingere un'anima verso un bene che in apparenza sembra tale, ma che in realtà nasconde l'inganno e la caduta: «lo spirito cattivo, al contrario, anche se finge con tutta la sua malizia, produce solo un'apparenza di bene: se simula bene una virtù, non fa altrettanto per un'altra; i frutti del suo agire sono oscurità, freddezza, errori»98.

Nella notte del senso, così come afferma Giovanni della Croce, non si ha gusto per nessuna cosa; si ha difficoltà a meditare tanto che si prova l'aridità dello spirito⁹⁹. La Crostarosa vive anche l'aridità come mezzo di purificazione che Dio stesso ha permesso per elevarla nello spirito: «quando trascuri la purità del tuo spirito e dei tuoi pensieri non trovi più la limpidezza dell'amor filiale; allora io, per l'amore che porto all'anima tua, ti pongo nell'aridità, perché tu, per quanto è possibile nell'umana convivenza, fugga il ragionare mondano»¹⁰⁰. Questa esperienza mistica viene annotata anche da Alfonso de Liguori, quando scrive che l'aridità soprannaturale e spirituale sono «purga la prima del senso, la seconda dello spirito. Iddio suol dare la soprannaturale sensibile per render l'anima atta alla contemplazione, la soprannaturale spirituale per renderla atta all'unione. I segni poi per distinguere l'una dall'altra sono questi. Nell'aridità sensibile soprannaturale l'anima patisce un'oscurità molto più grande, e lunga di quella, che si patisce nella sensibile naturale»¹⁰¹. Il richiamo è, senza dubbio, alla descrizione che Giovanni della Croce fa di tale stato nella *Notte oscura*. Sono tutti d'accordo nel confermare che la notte del senso è caratterizzata da un forte impegno del credente a seguire il

¹⁰¹ Sant'Alfonso Maria de Liguori. *Appunti per l'Enchiridio mistico*, in «Spicilegium historicum» (1953) 190.



⁹⁶ I trattenimenti spirituali, 130.

⁹⁷ I trattenimenti spirituali, 127.

⁹⁸ I trattenimenti spirituali, 80.

⁹⁹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura,* I, 9, in Id., *Opere,* Roma, Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, 1985.

¹⁰⁰ I trattenimenti spirituali, 35.

Verbo incarnato con grande generosità, ma il fedele percepisce che la sua anima è arida, perché non trova gusto in alcuna cosa e Dio, unica sua fonte di piacere, è avvertito lontano. Questa lontananza la fa soffrire indicibilmente. In questo stato l'anima avverte tutto il peso del proprio peccato dinanzi allo splendore di Dio.

La Crostarosa descrive la notte del senso e dello spirito particolarmente nel Giardinetto 2, commentando il brano dell'Apocalisse (Ap 2, 28) che fa riferimento ad una stella data da Dio per illuminare il mattino. La monaca rilegge il brano, osservando che l'anima attraversa paesi stranieri ed ostili per giungere alla patria beata. Il cammino viene svolto durante la notte, per cui unico segno che brilla e guida è la stella che splende al mattino. Tale situazione è voluta da Dio che l'ha posta in una ignoranza totale, tormentata dai demoni, perché possa essere tutta purificata:

«inni alla tua seguela ritrovandosi l'anima amante tra pesi barberi de j suoi senzi ella viaggia luoci sconosciuti e come pellegrina camina nelle vie dello Spirito totalmente posta da Voi in una ignioranza e solo Voi risblendete come una stella matutina tra un / una barbera natione di tutte le sue ignioranze avengha che ella perseguitata dal crudele Erode del Demonio fugge dalla Patria della parte inferiore o nella oscura notte della fede viaggia in Estranei Paesi guidata dalla Divina Provvidenza».

Avendo espressa la motivazione di questo tormento, la monaca si accinge con la stessa metafora ad indicare il percorso che intende svolgere:

«come in Paese straniero e sconosciuto ella mira se stessa in una Vera Solitudine senza che vi sia nel anima conzolatione alcuna ella vede che è veramente igniorante del vero bene priva di lume tra una moltitudine di barbere nationi che sono gli innumerabili leggioni di Demonij che la tormentano e l'affliggono in mille guise gli scoprino gli jdoli delle Sue passioni disordinate gli affetti le inglinationi perverse e scongertate così dal peccato originale come da j peccati attuali e si vede meritevole del inferno e che tutte le sue pene e tormenti non sono sufficienti per quello merita di gastigo una Sola colpa la malitia della quale ella scopre sin dalle radici senza poter fare a meno vederla con sua gran pena ivi si profonda nel abisso delle Sue annichilazioni» (Giardinetto 2, 2 febraro).

La purificazione del senso e dello spirito prepara all'unione con il Verbo incarnato. La via per tale unione non è data dalle grazie mistiche, ma dallo stato di nascondimento con cui Dio prepara l'anima ad accoglierlo. La croce è il segno di questo stato: umiliazioni e sofferenze spirituali contribuiscono al fine di rendere l'anima simile al Figlio di Dio che ha scelto la sofferenza come mezzo di unione dell'umanità al Padre:

«Ma perche è ella cieca debole e igniorante crede trovrti tra le conzolationi spirituali e tra altre cose che il suo appetito e unire vita di senzo e di spirito crede far molto e quando voi l'illuminate o gli date a sentire e provare qualche docezza o divotione o pure qualche gado di contemplatione o altra visita inderiore subito si crede avervi giunto e assagiando spesso nel suo inderno la Vostra dolcezza amabnile fate che ella godi la Vostra Divina Presenza affine d'innamorarla della vostra infinita bellezza e fortificarla essendo debo fangiulla inni perche è ancora l'anima piena d'impurità e non atta alla vostra unione perche l'anate e volete inalzarla allo stato di perfetione la conducete fuori collo stato della pura fede fuori dela Sua abitatione; ove per vie molto oscure al senzo la purificate si come ne j discorsi passati abiamo veduto; ma in vostra comopagnia la riconducete dopo lungo tempo con voi nella casa di Nazaret: ove sta veramente con voi ed ivi impara lo stato del nascondimento si



veste delle vostre umiliationi e impara l'amore della croce e il prezzo e valore di quella, ivi voi verbo amante Dio gli mostrate le pretiose gemme del patire e gli scoprite j tesori della vostra umiltà e allora impara l'anima il nascondimento e silenzio inderiore ed esteriore perche veramente amiirata e stupefatta si ammutolisce per la veduta di cose cosi nuove e amirabili che gli sono date a vedere» (*Giardinetto* 2, 10 febraro).

5. Mistica sponsale o dell'essenza?

La produzione letteraria della Crostarosa è caratterizzata dalla mistica sponsale, che ha come l'argomento di riflessione la redenzione. La forma dialogica de *I trattenimenti spirituali* o il commento biblico del *Giardinetto* o la descrizione dei diversi gradi della preghiera rimandano fondamentalmente all'approfondimento del mistero della redenzione. Gli stili letterari traducono la relazione sposale che intercorre tra il Verbo incarnato e la monaca. Il cristocentrismo dei suoi scritti è dovuto alla particolare prospettiva, in cui è immersa la contemplativa per cogliere la presenza della Santissima Trinità. Crostarosa è la sposa del Cantico dei Cantici che entra nel giardino dello Sposo per gustare il suo amore divino: «Io sono il tuo Gesù, chiuso nella piccola cella del tuo cuore, in eterno voglio dimorarvi, perché sono la tua vita»¹⁰².

Essere la memoria del Salvatore nella propria comunità e trasmetterla ai posteri comporta non solo un vivere in profondità l'esperienza di unione alla santa Umanità di Cristo, bensì un comunicare tale esperienza a coloro che vogliono seguire Gesù Cristo¹⁰³. La mistica sposale della Crostarosa non solo ha di mira la dimensione affettiva di un processo mistico quanto piuttosto sottolinea quella conoscitiva, per cui il mistero non è solo da adorare, ma da trasmettere e da vivere. Perciò potremmo affermare che non è una mistica puramente sponsale, ma presenta i tratti di quella essenziale, perché riguarda la bellezza di Dio, l'immagine somigliante dell'uomo, l'Umanità di Cristo mezzo per unire il credente alla Santissima Trinità. Anche se le strutture letterarie rimandano alla relazione sponsale, si può avvertire che la monaca con simboli e metafore sta descrivendo aspetti dell'essenza divina di cui è stata fatta partecipe. In effetti non si può scindere nettamente la mistica sponsale da quella dell'essenza, perché in Crostarosa formano un'unica realtà da trasmettere e da realizzare concretamente da parte di tutti. Anche in questo caso la Crostarosa diventa originale, in quanto l'esperienza mistica non è solo un vivere in unione a Cristo avulsi dal loro contesto vitale, anzi è proprio l'unione sponsale che la fa essere artefice di cambiamenti sotto ogni punto di vista da quello spirituale a quello morale. La mistica sponsale non si chiude alla realtà del mondo, ma esprime nel mondo la bellezza di ritornare tra le braccia del Padre rinnovata nello spirito. La proposta della Crostarosa è chiara: fare perpetua memoria del Redentore, avendone fatta esperienza. Ciò le consente di comunicare a tutti, religiosi e laici, la bellezza dell'essere in unione a Cristo per migliorare la propria situazione religiosa e sociale.

¹⁰³ S MAJORANO, L'imitazione per la memoria del Salvatore. Il messaggio spirituale di Suor Maria Celeste Crostarosa (1696-1755), Romae, Collegium S. Alphonsi, 1978.



¹⁰² I trattenimenti spirituali, 76.

Il rapporto d'amore che si è instaurato con Gesù Redentore si manifesta anche con fenomeni particolari come il cambio di cuori che la stessa monaca descrive: «Oh, amante mio, io non trovo più il mio cuore nel petto; al suo posto c'è il vostro cuore! Quanto è contento il mio spirito per questo furto compiuto da voi per amore, mio re. Io muoio di gioia. Sto in me stessa come chi non abita la propria casa, ma l'ha ceduta ad un'altra persona» ¹⁰⁴. Soffre per le pene d'amore che lo Sposo provoca per farle gustare la bellezza della purità ¹⁰⁵. Il percorso che intende compiere è quello di chi si incammina per la via della perfezione, avendo come méta l'unione eterna con la Santissima Trinità. La conoscenza di Verbo incarnato avviene grazie all'unione della sua umanità con cui ha legato ogni uomo e ogni donna sé. Attraverso questa unione la Crostarosa può ricevere le comunicazioni divine e può far esperienza di altissime grazie mistiche: «tu riceverai, nel mio cuore, le comunicazioni familiari che il mio essere divino fece all'anima umana a lui unita; riceverai il più gustoso amore di purità che mai potrai comprendere» ¹⁰⁶.

La conoscenza amorosa della redenzione si specifica maggiormente con un'immagine cara alle mistiche e ai mistici di ogni tempo, la maternità divina¹⁰⁷. Per la Crostarosa tre sono le forme della maternità di Dio:

«Figlia, io porto nel mio seno di purità tre nobili maternità: sono madre, nell'essenza increata, del Verbo divino; sono madre della sostanza spirituale della natura angelica; sono madre degli uomini e di ogni carne, che porto nel seno per la mia Umanità assunta»¹⁰⁸.

La generazione intratrinitaria del Figlio, la creazione degli angeli e quella degli uomini sono percepite sotto l'angolo visuale della maternità divina. Le sue affermazioni sono interessanti, in quanto osserva che l'amore trinitario è perfetto. Esso si manifesta come amore di padre e di madre nel donarsi reciprocamente. L'amore fa conoscere la bellezza dell'unione che genera nuove creature, angeliche e umane. "Madre senza principio" indica la potenza del Padre da cui origina ogni essere increato e creato. La relazione tra Padre e Figlio è amore generativo, per cui il Figlio procede dal Padre per via di conoscenza. Ma la maternità di Dio si può constatare anche nella creazione degli spiriti angelici che hanno la loro essenza pura da Dio. Così per gli uomini Dio madre li ha partoriti con l'anima, sua presenza vitale.

La metafora della madre viene applicata non solo all'amore trinitario, ma specialmente alla Persona del Verbo incarnato che si comporta amorevolmente con i suoi figli. La similitudine provoca una fusione simbolica tra la persona di Cristo e l'esperienza materna. La scelta della metafora non è solo per indicare che l'amore divino è generativo e formativo, ma anche per affermare che l'amore trinitario è colto dalla creatura sotto ogni sfumatura dell'amore. Quest'ultimo può essere percepito come quello di un padre,



¹⁰⁴ I trattenimenti spirituali, 31.

¹⁰⁵ I trattenimenti spirituali, 38-39.

¹⁰⁶ I trattenimenti spirituali, 51.

¹⁰⁷ A. Cabassut, *Une devotion médiévale peu connue: la devotion à Jésus notre mere*, in «Revue de Ascetique et mystique» 25 (1949) 240-241. F. Asti, *Dire Dio. Linguaggio sponsale e materno nella mistica medioevale*, Città Del Vaticano, LEV, 2006.

¹⁰⁸ I trattenimenti spirituali, 73.

di un amico, di un amante o di una madre, perché si possa realizzare in pienezza la comunione con Lui. La mistica sponsale per essere fertile non può che mostrarsi materna e filiale. La Crostarosa, seguendo la scia delle mistiche medioevali, afferma che il Verbo umanato è più che madre:

«O Soavità eterna, finora il mio cuore pensava di aver bisogno dell'aiuto di qualche creatura umana, per camminare verso di te; ma non la penso più così, perché mi pare che tu sia per me più di una cara madre, amante, e sollecita verso di me ben più che la madre che porta attaccato alle poppe il suo piccolo figliolino»¹⁰⁹.

Le sue affermazioni richiamano la certosina Margherita d'Oingt che si esprimeva esattamente allo stesso modo. Mentre la sua mamma l'aveva partorita dopo nove mesi, il Signore sulla croce ha partorito tutta l'umanità rinnovandola nel suo sangue¹¹⁰.

Cristo, come madre, è sollecita; è disponibile; dona il latte della sapienza, perché tutti e tutte possano cogliere la presenza di Dio nella loro vita:

«mi pare che tu sia per me più di una cara madre, amante e sollecita di me ben più che la madre che porta attaccato alle poppe il suo piccolo figliolino. Amabile e cara madre mia, ci potrà essere qualcosa di mio che non vi mostrerò? Consolatore mio, voi siete tutto per me, sempre!»¹¹¹.

Le piaghe di Cristo sono le mammelle da cui succhiano i credenti per ricevere il nutrimento di salvezza¹¹². Per la Crostarosa la maternità di Cristo si fa sentire proprio sulla croce. La redenzione è esperienza di amore donativo come quello di una madre. L'allattare dalla croce rimanda alla spiritualità di Bernardo di Chiaravalle che contempla il Crocifisso che ha dolci seni¹¹³. Quel latte è misericordia, amorevolezza, forza e coraggio che Dio infonde nei cuori dei credenti.

La maternità richiama la presenza della Vergine Maria che la Crostarosa ha eletto come sua superiora e madre. Di lei bisogna imitare le virtù che la resero degna madre del Salvatore¹¹⁴. La monaca nutre nei riguardi della Madonna sentimenti filiali che la portano ad essere partecipe del grande mistero dell'incarnazione e della redenzione.

L'esperienza della mistica sponsale si esprime in una interessante pagina desunta dal *Giardinetto 3*, in cui la monaca commenta il brano di Giovanni riguardante l'amico dello sposo che gioisce per l'unione dello Sposo con la sposa. In questa pagina di altissi-



¹⁰⁹ I trattenimenti spirituali, 45.

¹¹⁰ Duraffour A. - Gardette P. - Durdilly P., Les Oeuvres de Marguerite d'Oingt, Paris, Les Belles Lettres, 1965, 33.

¹¹¹ I trattenimenti spirituali, 45.

¹¹² I trattenimenti spirituali, 57.

¹¹³ BERNARD DE CLAIRVAUX, Sermons sur le Cantique, (Sources chrétiennes,414) t.I, Paris, Cerf, 1996. Sermo IX, III, 4, 29-36: «si altum sapere videor, tu fecisti, o sponse, qui in dulcedine uberum tuorum tanta me dignatione laccasti, quatenus omni metu, tui caritate, non mea temeritate, depulso, audeam plus forte quam expediat. Aude sane, pietatis memor, immemor maiestatis». «Haec pro verborum consequentia dicta sint. Nunc qualis sit ista uberum sponsi commendatio videamus. Duo sponsi ubera, duo in ipso sunt ingenitae mansuetudinis argumenta, quod et patienter exspectat delinquentem, et clementer recipit paenitentem. Gemina, inquam, dulcedo suavitatis exuberat in pectore Domini Jesu…»; IX, IV, 1-5.

¹¹⁴ I trattenimenti spirituali, 47.

ma spiritualità la Crostarosa delinea il matrimonio mistico, in cui l'anima è unita al Verbo divino. Vi sono descritti i vari passaggi del dinamismo mistico che consentono al lettore di entrare nelle profondità dell'animo della Crostarosa.

«Qui habet Sponsum, Sponsus est: qmicum autem Sponsi qui stat; et audit eum gaudio, gaudet propter Vocem Sponsi; hoc ergo gaudium meum impletum est illum oportet crescere me autem minui (Jn 3,29-30).

Canta l'anima questo passo col Divino Precursore, essendo gia ella giunta allo stato del Vero Sponzalitio Spirituale col Verbo Dio Amante Suo Sposo perche la Sua Volontà per totale donatione d'amore non di parole ma di purissimo affetto con innevocabile amore tutta à donato ben amato l'intelletto e la memoria sentano del continuo la voce della Sapienza del Verbo amante e gli à fatta a bera la Divina indelligenza senza specie create senza atti disitnti ne particolari in unità ivi si disperde la memoria non si può ricordare di cosa creata nella pura comunicatione Divina; dilettandosi l'anima alle Voci Soavissime del Suo Sposo voci infinità di Eterna Sapienza e dice in questo stato e canta con Verità il Suo Cuore: *hoc ergo gaudium Meum impletum est*, perche veramente sta ripiena del gaudio di Dio che supera ogni senzo gaudio indicibile e inenarrabile frutto del divin amore.

Inni j suoi amici della Sposa che sono j Suoi senzi interni ed esterni non oprano ne le potenze del anima fanno altra operatione che solo *stat et audit eum: gaudet propter vocem Sponsi,* ivi ascolda quelle dolcissime parole del Divino Sposo che nelle Sagre conzone sono espresse *ove dice ostenne mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis vox enim tua dulcis, et facies tua decora,* ivi egli loda la Sua diletta la invita alla dolcissima unione amorosa vuole che se gli appressi chiamandola amica gli stuzzica l'ardore del purissimo suo amore, accio ella intenne esser venuto il tempo di possedere la dolcissima unione d'amore con esso lui e perche intenna com ella deve lasciare l'amore servile e mercenario, e per tale effetto gli mostrate la Vostra Divina bellezza; e volete che ella indenna il Diletto che con essa lei prendete di rimirarla e lodarla chiamandola con / con quei nomi dolcissimi di Speciosa e bella.

Inni vi compiacete di mirarla con Diletto e dolcezza d'amore per quelle bellezze che la Vostra Divina gratia e bontà l'ave abbellita e ornata di decoro; e inzieme perche tutti gli affetti del anima sono riposti in te Solo Verbo Eterno amore del Padre Divino, gli date il titolo di colomba per la fedeltà, e nettezza con la quale si è resa pura e bella al tuo Divino Cospetto delle Sue antiche macchie per avergli la Vostra Divina gratia dato fortezza nelle passate tribulationi e purgatione fedelmente ti à seguitato nelle tue umiliationi e tribulatione.

Inni la invitate ad entrare alle Nozze cercate la Sua faccie e vi compiacete rimirare la Sua bellezza e ivi darli il Divino baggio della perfetta Unione; la nominate Colomba per ivi invitarla ad entrare ne j forami della Pietra e nelle Profonde Caverne delle macerie che sono gli profondissimi arcani nascosti nell'opera della redentione che in questo stato l'Eterna Sapienza al Suo Divino Lume da al anima amante così pure indeligenze e così delicate gia mai del Suo Divino amante che fanno le Sue potenze interne un Suono dolcissimo e perfetto nel orecchie del Suo Diletto non volendo ne cercando altro che solo il gusto del Suo Diletto in tutte le Sue operationi così interne che esterne vuole o non vuole tutte le cose con la Sola volontà del Suo amato e quest operare del anima Egli chiama Voce dolcissima alle Sue orecchie Divine perche si come sono unite alle Divine perfettioni Divine tutte le opere del anime così le divine perfettioni sono una musica molto dilettevole per l'anima Sposa il di lor suono è di questo Suono delle Sue eterne perfettioni si diletta di se stesso il Divino amante nel anima Sua amata Sposa: Suono di unità senza particolarità semplicissimo e dolcissimo.



Inni l'anima dà Voce di Lode al Suo Diletto mutue e solo Egli gode di questa voce delicata di gloria di se stesso: perche l'ani/anima che cosi beneficiata ed esaldata si annichila nella più perfetta annichilatione di se stessa in Dio perche con lume di verità conosce aver riceuto il tutto per Sola Divina bontà e il tutto della Divina gratia senza nessuno Suo merito.

Inni col Divino precursore *Grida, illum oportet crescere; me autem minui*. Cioe vuole l'anima in questo stato solo la pura gloria di Dio in se stessa glorificata e che questa sola Su del Suo nulla risblenda ed ella coll'anichilarsi vorrebbe congentra se medesima nel Solo Nulla; e questo effetto ne anima cresce a misura del illuminatione e delli gradi di Unione e progresso che il Divin amante accresce j suoi Divini favori nel interno del anima cosi parimente si accrescono questi effetti di anichilatione perche sembre questa Verità si impossessa nel anima e dice col opera interna *illum oportet crescere Me autem minui*, questi due effetti sono stabiliti nel anima in un continuo annichilamento di se stessa in Dio». (Giardinetto 3, 4 aprile).

Conclusioni

La Crostarosa interpreta la mistica sponsale, manifestando il lato oggettivo della comunicazione divina. Sottolinea il valore assoluto del dialogo con Dio per entrare nel mistero della redenzione. La conoscenza di se stessa e delle dinamiche intrapsichiche è sempre in riferimento a ciò che Dio le fa conoscere. La descrizione tipica degli stati interni del mistico è legata a Cristo che illumina la sua interiorità. Possiamo affermare che il suo scrivere è fortemente influenzato da una costante: unire l'esperienza di Dio al vivere concreto. Non vi può esserci contemplazione senza una vita santa, in cui si esercitano le virtù cristiche. La mistica è ancora alla morale, al vivere quotidiano, in cui Dio si rivela per rendere la creatura perfetta nella propria umanità.



Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugenio di Gesù bambino

di Jesús Manuel García Gutiérrez*

Qualche giorno prima del Capitolo Generale dei Carmelitani scalzi, che si aprì a Roma il 27 aprile 1955,¹ il card. Piazza ocd, andò a benedire gli edifici appena ultimati del Collegio internazionale, alla cui costruzione avevano partecipato attivamente p. Silverio di santa Teresa (1878-1954), Preposito Generale, e p. Maria Eugenio (1894-1967).² Padre Filippo della Trinità³ ricorda che si deve alla audacia dell'attuale beato «la grande estensione di terreno che noi possediamo». Padre Maria Eugenio⁴ aveva stabilito che gli studi di teologia fossero seri e profondi e che quelli sulla dottrina spirituale fossero particolarmente curati. Incoraggiava quindi a intraprendere una seria ricerca che, sulla

- * Jesús Manuel García Gutiérrez s.d.b., docente di Teologia spirituale presso la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana. [garcía@unisal.it].
- ¹ In quel Capitolo venne eletto Generale Padre Anastasio del Santo Rosario, futuro cardinal Anastasio Alberto Ballestrero.
- ² Egli fu effettivamente «un costruttore»: sapeva dar corpo con solidità della pietra alle opere spirituali. Soleva dire che all'uomo orante bisogna fornire spazio, natura e silenzio. Aveva larghe vedute. Una volta scelto il luogo da costruire, lo misurava su e giù a gran passi, lo considerava a lungo, concepiva l'architettura degli edifici, la loro disposizione, li piazzava nel paesaggio, perché tutto fosse in armonia. Ma, soprattutto, vi apportava il suo cuore pieno della presenza di Dio e, sedendosi qua e là o semplicemente arrestandosi, ne faceva un luogo di orazione mentre invocava la presenza dello Spirito Santo. Cf. L. Menvielle, L'autore di «Voglio vedere Dio», uno dei Fondatori del «Teresianum», in «Teresianum» 61 (2010) 5-13.
- ³ Padre Filippo della Trinità raccontava con spirito come fosse stato chiamato a diventare il Rettore del Collegio internazionale (1953), poi presidente dell'Ateneo «Teresianum». Dopo aver enumerato le più valide ragioni atte a dimostrare la sua incompetenza e il suo rifiuto, egli scriveva a padre Maria Eugenio che tuttavia sarebbe venuto a Roma per un colloquio. Padre Maria Eugenio in persona l'attendeva alla stazione: «Voi sarete Rettore», aveva detto perentorio.
- ⁴ Padre Maria Eugenio di Gesù Bambino (al secolo Henri Grialou), ha vissuto più vite in una stessa esistenza: seminarista aveironese travolto da cinque anni di guerra su diversi fronti, ordinato prete ed entrato dai Carmelitani (1922) è chiamato alle più alte responsabilità del suo Ordine. Creatore delle Federazioni dei Carmeli francesi, fondatore dell'Istituto secolare internazionale Nostra Signora della Vita, scrittore, formatore, missionario nel mondo è anche profeta mistico, realista e discepolo del Concilio Vaticano II. Innamorato di Dio, «amico dello Spirito Santo», questo contemplativo nell'azione è diffusore della dottrina dei Santi del Carmelo e allo stesso livello nella storia della Chiesa del XX secolo. Viste le alte doti spirituali ed acclarate soprattutto dalla sua personale positio super virtutibus viene beatificato il 9 novembre 2016: Cf. G. GAUCHER, La vita del beato Maria Eugenio di Gesù Bambino [Henri Grialou] (1894-1967). «Voglio vedere Dio», Roma, OCD, 2017.



linea della tradizione carmelitana, avrebbe potuto arricchire il patrimonio della Chiesa e meglio illustrare la dottrina dei maestri del Carmelo per gli uomini del tempo nostro. Compito infatti di Padre Maria Eugenio fu quello di divulgare l'alta dottrina spirituale dei maestri del Carmelo, non come un teorico, ma come persona che aveva fatto esperienza: «Ciò che insegna in *Voglio vedere Dio* padre Maria Eugenio – dirà un suo confratello – l'ha vissuto in questi ultimi tempi con una trasparenza totale».

Era convinto che l'insegnamento di santa Teresa d'Avila, di san Giovanni della Croce e di santa Teresa del Bambino Gesù consisteva anzitutto in un determinato spirito che poteva esser vissuto da tutti, anche in mezzo al mondo, in una forma adattata ai bisogni del nostro tempo. Sentiva, anche se ancora in modo vago, di avere una missione da compiere: «La mia vocazione è una vocazione teologale, sono fatto per condurre le anime a Dio, per condurle all'unione divina».

Non voleva che si perdesse tempo in ricerche o speculazioni che potevano esser fatte da altri. Ripeteva con forza – a detta di padre Valentino, suo segretario generale – che studio e ricerca dovevano unirsi e armonizzarsi con la vita di orazione e con l'esperienza, perché ogni teologo potesse sentirsi spinto interiormente a comunicare agli uomini i tesori della vita spirituale al punto di poterli trasmettere con l'accento di chi ha «veduto Dio» realmente.⁷ I suoi scritti⁸ rispecchiano non tanto il desiderio di soddisfare una curiosità intellettuale, quanto la necessità di comunicare un'esperienza spirituale fondata non sull'speculazione dei problemi teologici, ma sulla testimonianza semplice e autentica di una dottrina vissuta.

La mia riflessione vorrebbe far tesoro delle grandi intuizioni di p. Maria Eugenio e dimostrare la sua perenne attualità nell'ambito della teologia pensata e pregata. Lo faccio rispettando i punti nodali della descrizione fatta poc'anzi da p. Valentino: complementarietà tra teologia e contemplazione; rapporto inscindibile tra dono di sé e contemplazione; necessità della preghiera nella vita dell'apostolo e, infine, importanza di una teologia vissuta nella riflessione e nella vita della Chiesa.

⁸ Una buona raccolta bibliografia in spagnolo si può trovare in: *Bibliografia en español del P. María-Eugenio*, in «Revista de Espiritualidad» 75 (2016) 579-580. In quest'anno 2019, p. CIRO GARCÍA, bibliotecario del «Teresianum», ha realizzato una raccolta completa della bibliografia di p. Maria Eugenio: pro manuscripto.



⁵ Cf. F.-M. LÉTHEL, Los tres Doctores del Carmelo Teresiano en la síntesis del P. María-Eugenio del Niño Jesús, in «Revista de Espiritualidad» 75 (2016) 465-486.

⁶ P. Maria Eugenio di Gesù Bambino, citato da Maria Pila, marzo 1968. Cf. G. Gaucher, *La vita del beato Maria Eugenio di Gesù Bambino [Henri Grialou] (1894-1967). «Voglio vedere Dio», Roma, OCD, 2017; F. García Martínez (ed.), Beato María Eugenio del Niño Jesús OCD: espíritu profético para el siglo XXI, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2017.*

⁷ Cf. R. Règue, *Padre Maria Eugenio di Gesù Bambino. Maestro spirituale per il nostro tempo*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1987, 72.

1. Complementarità tra teologia e contemplazione

L'armonia e la complementarità *tra teologia e contemplazione* costituisce uno dei grandi temi sviluppati da p. Maria Eugenio nel suo capolavoro, *Voglio vedere Dio.*⁹ Quest'opera costituisce una *sintesi vissuta* da un "carmelitano autentico"; una *sintesi pratica*, che pone in rapporto intrinseco la contemplazione con la teologia perché ambedue hanno un oggetto comune: la verità divina. La contemplazione, secondo il nostro autore, è legata alla teologia: non potrebbe normalmente raggiungere la verità divina nella sua essenza passare attraverso l'adesione alla verità dogmatica di cui la teologia offre la formula e diventa garanzia di autenticità.

Grazie all'accoglienza dei doni dello Spirito Santo,¹⁰ la percezione cognitiva della verità rivelata diventa esperienza autentica (= contemplazione) delle Persone che tali verità rappresentano:

«Dall'oscurità del mistero scaturisce, per mezzo dei doni dello Spirito Santo, una chiarezza confusa, un qualcosa che fa trovare pace e il gusto nel mistero, che vi trattiene la fede o ve la riconduce svincolandola dalle operazioni discorsive dell'intelligenza per farle trovare riposo e appoggio in questo superamento di ogni luce distinta. Per mezzo dei doni dello Spirito Santo si è prodotto un intervento di Dio, che ha perfezionato la fede nel suo atto teologale, l'ha trasformata in fede viva e ha prodotto la contemplazione soprannaturale».¹¹

9 Citerò dall'edizione: P. Maria Eugenio di Gesù Bambino, Voglio vedere Dio, edizione italiana a cura dell'Istituto Nostra Signora della Vita, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2009. Testo originale francese: Je veux voir Dieu, Venasque, ed du Carmel, 1998. La prima edizione comprendeva due volumi, Voglio veder Dio e Sono figlia della Chiesa, pubblicati separatamente nel 1949 e 1951: l'autore li riunì in un solo volume nel 1957. Collegata, in parte anche storicamente, con la fondazione dell'Istituto Notre Dame de Vie quest'opera è la sintesi unitaria in cui sono confluiti i contenuti delle sue conferenze sull'insegnamento di santa Teresa, espresso specialmente nel Castello Interiore, arricchito dalla dottrina di san Giovanni della Croce e dall'esperienza di santa Teresa di Lisieux. Nella presentazione dell'Opera, Maria Pia ha scritto: «Conoscenza dei maestri del Carmelo perfetta e messa in pratica; scienza teologica ampia e sicura, capace di mantenere il pensiero nell'ortodossia senza temere di spingerlo su vette ancora poco esplorate; chiaroveggente simpatia per il pensiero contemporaneo. E, soprattutto, una rara esperienza delle anime... Ma quest'opera... fu inizialmente e rimane "il pane cotto sotto la cenere", per i figli e le figlie di Nostra Signora della Vita. Essa proviene dal cuore del loro padre e dalla sua elevata esperienza spirituale. Ciascun capitolo, frutto di tanti lavori e di tante fatiche (padre Maria Eugenio rileggeva una per una tutte le opere dei santi dell'Ordine) è un breve trattato vissuto e commentato innumerevoli volte alla luce della sua propria scienza spirituale. Le conferenze, che egli teneva a Notre-Dame de Vie in un linguaggio familiare nella forma, destavano negli ascoltatori l'impressione di una pienezza soprannaturale inesprimibile. Ci si sedeva intorno ad un tavolo ed egli, con la sua larga mano di costruttore, scandiva le sue frasi parlando del dono di sé come disposizione essenziale per ricevere l'influsso dello Spirito Santo. Aveva l'arte di far capire i concetti più difficili mediante immagini saporose che provocavano le risa dell'uditorio».

 10 Secondo san Tommaso, i doni dello spirito Santo sono "habitus" o qualità permanenti soprannaturali che perfezionano l'uomo e lo dispongono ad obbedire con prontezza alle ispirazioni dello spirito Santo: STh I^a-IIae, q.68, a.3.



¹¹ Voglio Vedere Dio, 482. Citerò dall'edizione:

Ogni anima quindi che riceve i doni dello Spirito nel battesimo, può essere mossa da Dio e portata da lui alla pienezza della vita mistica, compresa la contemplazione soprannaturale.¹²

Sulla scia di questi postulati di San Tommaso, e guidato dall'insegnamento di Giovanni della Croce, il beato carmelitano confermerà che ciò che l'intelligenza non riesce a capire, può essere sperimentato dalla volontà, grazie all'amore: «L'amore non solo semplifica lo sguardo dell'anima, ma genera la conoscenza di se stessa». ¹³ La contemplazione è dunque scienza d'amore, attenzione amorosa, calma e serena che procede dall'amore, progredisce con il passo dell'amore e trova la sua perfezione nella perfezione dell'unione realizzata per mezzo dell'amore: ¹⁴

«La sproporzione tra l'Infinito divino e l'uomo, che non permette all'intelligenza di percepire la luce divina, non impedisce alla volontà di sperimentare Dio amore. L'intelligenza può conoscere solo inglobando, dunque, un oggetto più piccolo di sé; alla volontà, invece, per amare, per penetrare nell'amato e sperimentarne l'amore, basta un contatto... L'amore realizza la sua opera di compenetrazione e d'unione e crea eguaglianza. La volontà e i sensi possono dunque ricevere Dio amore malgrado le loro lacune, unirsi a lui e sperimentarlo secondo il loro modo di sentire e di conoscere. La Chiesa del resto ci insegna che la carità ci è stata data quaggiù così come sarà in cielo. Le altre virtù teologali di fede e di speranza spariranno come strumenti imperfetti; la carità resterà. Cambierà il modo e potrà godere del suo oggetto divino che coglierà non solo più per mezzo della fede, ma in una visione faccia a faccia; non cambierà natura poiché fin da quaggiù realmente ci unisce a Dio intimamente, senza altra mediazione che l'oscurità nella quale è lasciata dalla fede. La carità trova fin da quaggiù in se stessa un correttivo all'oscurità alla quale la fede la condanna. Il contatto e l'unione per somiglianza di natura, che essa crea con le realtà soprannaturali, le assicurano non certo la visione ma una certa percezione e conoscenza sperimentale di queste realtà per connaturalità. Il privilegio che possiede l'amore di suscitare la simpatia, di dilatare nel contatto, di realizzare una certa conoscenza reciproca negli esseri che unisce, diventa nell'organismo soprannaturale della grazia il dono della sapienza». ¹⁵

Il testo riecheggia la dottrina di Giovanni della Croce. Con la ragione percorriamo il "deserto" dell'oscurità della fede:

«Entréme donde no supe, y quedéme no sabiendo, toda ciencia trascendiendo».¹⁶

¹⁶ SAN JUAN DE LA CRUZ, Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación, Poesías IX, in ID., Obras completas, Madrid, Editorial de Espiritualidad, ⁵1993, 83. In italiano adopero l'edizione: SAN GIOVANNI DELLA CROCE, Opere complete. Introduzione e note di L. Borriello e G. della Croce, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001. Queste sono le sigle delle opere di Giovanni della Croce: C, CB = Cantico spirituale, seconda redazione (B) [la prima cifra indica la strofa, la seconda il paragrafo]; CA = Cantico spirituale, prima redazione (A); Caut = Cautele; D = Detti di luce e di amore; F, FB = Fiamma d'amor viva, seconda redazione (B) [la prima cifra indica la strofa, la seconda il paragrafo]; FA = Fiamma



¹² Cf. Voglio Vedere Dio, 495.

¹³ Voglio Vedere Dio, 483.

¹⁴ Cf. Voglio Vedere Dio, 483.

¹⁵ Voglio vedere Dio, 595.

Con la forza dell'amore l'amante può entrare in comunione con l'Amato. Si passa dunque dalla conoscenza esteriore dell'uomo vecchio, alla fruizione interiore dell'uomo nuovo,¹⁷ dallo studio teologico alla vita di preghiera:

«Tale irruzione divina produce una vera rivoluzione psicologica. Intelligenza e volontà finora agivano secondo le leggi dell'agire umano, cioè secondo l'attrazione del proprio oggetto che veniva presentato loro dai sensi o dalle altre facoltà. Ora sono sottomesse alla mozione di Dio che giunge loro dalle profondità dell'anima. C'è un capovolgimento psicologico: prima si muovevano in una reciproca interdipendenza e sotto un influsso che veniva dall'esterno: ora sono mosse e la mozione giunge a loro da Colui che abita nell'essenza dell'anima». 18

La fede che illumina la ragione nello studio teologico, se animata dalla carità penetra nel Mistero divino con lo sguardo semplice contemplativo. E tuttavia quest'unione tra il divino e l'eterno non ci impedisce, ma piuttosto ci obbliga ad incarnarci nel temporale più umano.¹⁹

A proposito della complementarità tra teologia e contemplazione, p. Eugenio dà un consiglio molto efficace:

«Possano tutti trovare un maestro di spiritualità che, alla scuola della riformatrice del Carmelo, abbia abbastanza autorevolezza e scienza per insegnare loro che l'orazione consiste meno nel pensare che nell'amare, meno nell'agire che nell'abbandonarsi».²⁰

2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé

Per capire bene il rapporto tra dono di sé e vita mistica, conviene rifarsi al passaggio dalle terze alle quarte *Mansioni* di madre Teresa. Basti ricordare che il personaggio centrale ed emblematico delle terze mansioni è il giovane ricco del Vangelo, incapace di dare tutto a Cristo quando il Maestro gli chiede tutto.

Così, come l'orazione rimane la porta del castello, la chiave per passare dalla preghiera meditativa alla preghiera di contemplazione è il dono di sé. La persona, nell'esercizio della sua libertà, si dona totalmente a Dio per ricevere l'abbondanza dell'acqua viva caratteristica delle quarte mansioni:

d'amor viva, prima redazione (A); L = Lettere; N = Notte oscura [1 N 1,2: la prima cifra indica il libro, la seguente il capitolo, la terza il paragrafo; P = Poesie; S = Salita del monte Carmelo. Nelle citazioni si adopera lo stesso sistema che nella Notte.

¹⁷ Si tratta della stessa esperienza pasquale di morte e risurrezione in Cristo descritta simbolicamente da santa Teresa nelle Quinte Mansioni, con la parabola della metamorfosi del baco da seta che diventa una farfalla bianca. Cf. Teresa d'Avila, *Castello interiore, V,* in Id., *Opere complete*, a cura di Luigi Borriello e Giovanna della Croce, Milano, Paoline, ²2000, 923-952.

Sigle delle Opere di Teresa: *CE: Cammino di perfezione*, autografo della prima redazione che si conserva al Monastero de El Escorial; *CV: Cammino di perfezione*, edizione di Valladolid; *E:* Esclamazioni *dell'anima a Dio; F: Fondazioni; M: Castello interiore* o *Mansioni* (1 M 2,3 = prima mansione, capitolo secondo, paragrafo terzo); *P: Poesie; PAD: Pensieri sull'amore di Dio; R: Relazioni; V: Libro della Vita*.

- ¹⁸ Voglio vedere Dio, 881.
- ¹⁹ Cf. Voglio vedere Dio, 1202-1203.
- ²⁰ Cf. Voglio vedere Dio, 528.



«La cooperazione libera dell'uomo sarà, infatti, una condizione necessaria per la realizzazione degli eterni decreti della misericordia divina».²¹

Senza questa chiave del dono di sé la persona rimarrà nella mediocrità spirituale: questa installazione "di anime concertate" può essere pericolosa; si può credere di aver raggiunto la santità, come se fosse una conquista, ed esigere il premio da Dio come un diritto; ma in realtà si è soltanto arrivati ad una "aurea mediocrità" delle virtù e della preghiera.

Secondo p. Maria Eugenio, il dono di sé è l'atto più perfetto dell'amore.²² Solo l'anima capace di donarsi totalmente può ritenersi contemplativa e quindi libera. La persona, secondo Teresa di Gesù, deve sbarazzarsi di tutto ciò che non è Dio per dare a Lui un cuore libero e poter godere della sua amicizia perché Dio «non si dà del tutto se non a coloro che si danno del tutto a lui».²³ Soltanto una totale consegna di sé a Dio è liberante perché trasforma l'uomo disponibile al dono di Dio e al dono di sé agli altri. Quindi concluderà madre Teresa: «Sia poco o molto quello che avete, [Dio] lo vuole tutto per sé».²⁴

Praticamente con le stesse parole, Teresa di Lisieux conferma la dottrina di madre Teresa quando scrive nella Poesia a Maria: «Amare è dare tutto e dare se stesso». ²⁵ Per ricevere da Dio gli oceani di grazia, bisogna aprirsi al dono dello Spirito. Chi si dona totalmente a Dio, riesce ad esperimentare la tenerezza del suo Amore e quindi decide di abbandonarsi fiduciosamente nelle sue mani. Sin dagli anni della giovinezza, p. Maria Eugenio esperimentò cosa vuol dire donarsi:

«Ero coartato... – scrive trovandosi nel noviziato –. Si ha l'impressione di essere nelle mani di una forza inesorabile. Ci si è dati a Dio e Dio mostra di averci presi davvero. Da principio si ha l'impressione di un annientamento completo; che qualunque vita intellettuale sia finita... Riconosco che in quei momenti guardare il Bambino Gesù illumina. Nell'impotenza c'è tutto l'orizzonte della divinità, dell'infinito...».²⁶

Modello di donazione è il profeta Elia: egli non dipende che da Dio, ma la sua dipendenza è assoluta. Non agisce che dietro suo ordine. Egli si sente strumento di Dio. Questa costante sottomissione esige una completa abnegazione «perché Dio possa comandare ed essere obbedito pienamente: lo strumento di per sé deve perdersi».²⁷

P. Maria Eugenio, formato nel Seminario di Rodez dai Sulpiziani nella più pura spiritualità berulliana, fa una sintesi tra la prospettiva della spiritualità teresiana e quella della Scuola Francese di Spiritualità, in particolare dei suoi più grandi esponenti che sono il cardinale Pietro de Bérulle e san Luigi Maria Grignon de Montfort. Il dono di sé



²¹ Voglio vedere Dio, 389.

²² Cf. *Voglio vedere Dio*, 390: «L'amore, bene diffusivo di sé, tende a questa perdita di se stesso in colui che ama; vi trova la sua soddisfazione e la sua pienezza. Dio trova la sua gioia infinita nella generazione del Verbo, che lo esprime perfettamente, e in questa spirazione d'amore che lo Spirito Santo, nel quale egli passa completamente».

²³ CV 28,12.

²⁴ 5 M 1.3.

²⁵ Poesia: Perché t'amo Maria, maggio 1897, 54,22.

²⁶ Cf. Règue, Padre Maria Eugenio di Gesù Bambino, 20.

²⁷ Règue, Padre Maria Eugenio, 22.

trova il suo fondamento nel Mistero dell'Incarnazione:²⁸ Il primo atto della volontà umana di Gesù è proprio questo dono totale di sé al Padre per la salvezza del mondo. Continua poi in tutta la sua vita terrena fino all'ultimo momento, quando muore sulla croce.

Nella vita del cristiano, il dono di sé unisce a Cristo, fa partecipare intimamente ai suoi misteri e lo introduce nelle profondità del mistero della Redenzione e nel mistero della Chiesa. Come tutta la missione del Cristo poggia sulla sua offerta, così tutta la potenza della sua grazia si afferma nel cristiano per mezzo del dono completo di sé, che è la parte più importante della sua cooperazione: «Vivo, ma non più io; è Cristo che vive in me» (*Gal* 2,20).²⁹ «Il primo effetto del dono totale del Cristo è aderire a questa presa di possesso ed a questa espropriazione... È a tutto questo che guida la presa di possesso di Dio e il dono totale di sé in colui che l'accetta».³⁰

3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano

Il beato Maria Eugenio insisteva sulla fedeltà all'orazione, andando così contro corrente rispetto alle idee allora circolanti, che consideravano una evasione o pigrizia il tempo dedicato all'orazione. Era convinto del carattere insostituibile dell'orazione nella vita degli appartenenti al Carmelo. Fondò l'Istituto di Nostra Signora della Vita per dimostrare che in mezzo al mondo era possibile unire vita contemplativa e vita apostolica, per impregnare di orazione ogni apostolato ed essere testimoni del Dio vivo con la parola e con la vita.

Lui stesso era uomo di preghiera: l'orazione unificava la sua vita e gli permetteva di far fronte alle sue numerose incombenze. Egli si conosceva strumento dello Spirito Santo; come avrebbe potuto mancare a questo incontro e «rubare», secondo la sua espressione, quel tempo a Dio? Anche se sfinito e fisicamente sofferente, egli vi rimaneva sempre fedele. Tutti conservano il ricordo della sua alta figura raccolta e tranquilla davanti al Santissimo.

Il Preposito generale, p. Anastasio del Santissimo Rosario, aveva già espresso all'Istituto nel 1962 queste parole:

«Voi credete molto nell'orazione. È il punto fermo di padre Maria Eugenio ed è pronto a tutto per difenderlo. Ciò mi fa piacere, poiché il Carmelo consiste in questo. Ciò che voi fate è molto importante; ciò che voi siete è ancor più importante. Portate la preghiera dappertutto... È la povertà più triste del mondo d'oggi. Bisogna trovarvi un rimedio. Là dove si arriva con la preghiera, si arriva con lo Spirito Santo e la Trinità Santa, col trascendente e il soprannaturale. E là la salvezza del mondo».

L'orazione conduce alla fede contemplativa e apre all'azione dello Spirito Santo perché – ripeteva p. Maria Eugenio – è lo Spirito Santo che prepara il proprio apostolo. Una preghiera che esige in maniera particolare il silenzio e la solitudine.



²⁸ Voglio vedere Dio, 393-397.

²⁹ Cf. Voglio vedere Dio, 393-394.

³⁰ Voglio vedere Dio, 396.

Dopo l'approvazione dell'Istituto, per amalgamare i diversi gruppi, il padre teneva regolarmente delle conferenze per tutti quelli che svolgevano l'esperienza di solitudine e sviluppava i suoi temi abituali.

«Questi due anni – diceva – sono destinati ad agganciarvi a Dio con l'orazione e con la fede, ed a farvi vivere l'assoluto di Dio [...]. Bisogna arrivare ad ottenere che il Signore sia il nostro compagno, il nostro amico, colui col quale viviamo. Che la sua amicizia riempia la nostra vita».³¹

Egli metteva in risalto la grazia particolare della preghiera notturna per formare alla contemplazione:

«Molti si stupiscono che noi abbiamo adottato l'ufficio notturno, la preghiera notturna. Noi ci ritroviamo in una tradizione cara al cristianesimo. La ritroviamo mediante un duplice gioco d'equilibrio che cerchiamo di attuare, e cioè: l'assoluta fedeltà alla tradizione primitiva e le esigenze del più moderno apostolato esteriore. C'è una grazia particolare nella preghiera notturna. Perché? Nostro Signore ha pregato di notte, i santi contemplativi hanno pregato di notte. È una preghiera tranquilla; i sensi, le facoltà dell'anima, si sono calmati e quindi meglio orientati verso il loro fine che è Dio. È una preghiera che sembra impotente e che è certamente profonda. Dio gradisce questa preghiera notturna e più facilmente l'esaudisce. Essa forma in modo eccellente alla contemplazione».³²

Per un'epoca in cui l'importanza della tecnica e l'influsso dei mass-media sull'uomo stavano per diventare smisurati e in cui sarebbe stato necessario che la testimonianza s'imponesse più di qualunque ragionamento, l'aver percepito il valore eccezionale del silenzio, del deserto e della preghiera contemplativa, raggiunge l'altezza di un'intuizione geniale venuta dall'alto:

«Il deserto non è un correttivo contro l'apostolato, ma è al contrario il mezzo per fare un apostolato molto più efficace [...]. E l'apostolato deve darvi una contemplazione più viva e più profonda, poiché negli uomini voi troverete il Cristo e comprenderete il loro bisogno».³³

4. Contemplativi nell'azione

P. Maria Eugenio, in quanto fondatore, ebbe l'intuizione di fondare un Istituto per persone non unicamente contemplative, ma rivolte anche all'azione e tendenti a realizzare nella loro vita una sintesi semplice di contemplazione e di azione. L'Istituto di Nostra Signora della Vita si rifà al grande profeta Elia il quale volle stare alla presenza del Dio vivente ed ardere di zelo per la sua gloria. Amò il deserto e vi ritornò per trovare Dio e bere alle sorgenti d'acqua viva ch'egli vi faceva sgorgare, ma lo lasciò poi per essere testimone del Dio vivente nel mondo, per rivelarlo agli uomini e orientarli verso gli abissi della sua intimità.

Come il profeta, i membri dell'Istituto dovevano fare una forte esperienza di solitudine, di deserto e di intensa preghiera. Ciascun membro del gruppo, a turno, doveva



³¹ Règue, Padre Maria Eugenio di Gesù Bambino, 99.

³² Règue, Padre Maria Eugenio di Gesù Bambino, 100.

passare anzitutto un anno nella solitudine perché, secondo lui, il mondo aveva bisogno di apostoli contemplativi:

«In un mondo che ha perduto il senso di Dio e che forse lo perderà sempre di più, l'Istituto – dirà più tardi – ha il suo posto e la sua missione, tanto più urgente quanto più l'ateismo vi fa più vittime: l'ateismo non c'induce a fuggire, ma al contrario è un richiamo per noi, perché chiede una testimonianza [...], la testimonianza che afferma l'esistenza di Dio e dei suoi diritti».³⁴

La solitudine deve far parte di ogni vita contemplativa. Se intermittente, dovrà essere più profonda e protetta. Le attività dell'apostolato e la contemplazione, alimentata dal pane quotidiano dell'orazione, possono unirsi in un armonioso equilibrio che le purifica, le arricchisce e le feconda: attività è contemplazione sono unite in una santità che è una.³⁵

Nella prima presa di possesso di Notre-Dame de Vie, monsignor de Llobet, arcivescovo di Avignone, diede al fondatore, con parole molto semplici, quell'iniziale conferma che la Chiesa gli permetteva di credere nell'ispirazione dello Spirito Santo e nel valore della semente che voleva far germogliare. Nacque così nella Chiesa una famiglia spirituale di nuovo genere.

Da quel momento p. Maria Eugenio dirigerà la fondazione e vigilerà sulla sua crescita. Associata alla crescita dell'Istituto, la signorina Maria Pila venne eletta come Responsabile e tale rimarrà fino alla sua morte, avvenuta il 12 ottobre 1974.³⁶

5. Prospettive

P. Maria Eugenio ricevette una solida formazione teologica e possedette un'ampia cultura umanistica e spirituale. Ebbe una grande familiarità con la Sacra Scrittura e con l'impostazione teologica di san Tommaso: un tomismo profondo e spirituale, aperto anche a nuove correnti di pensiero. Un uomo aperto anche alle nuove ricerche sul rapporto tra psicologia e vita spirituale. Lo stesso atteggiamento di profonda apertura lo dimostrò riguardo al Concilio Vaticano II, negli ultimi anni della sua vita: i lavori gli recavano grande gioia, e particolarmente la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* per l'esaltazione di Cristo e dello Spirito Santo da cui è permeata:

«È un tesoro che avrebbe certamente fatto esultare l'anima di santa Teresa, se ella avesse avuto la fortuna di viverlo per nutrire il suo amore di figlia della Chiesa. Come potremmo noi, figli del Carmelo, familiari e testimoni dello Spirito Santo con la nostra vita di continua orazione, non aspirare ardentemente a questa spiritualizzazione delle istituzioni e degli uomini che i vicari di Cristo desiderano per tutta la Chiesa?».³⁷



³³ Règue, Padre Maria Eugenio di Gesù Bambino, 100.

³⁴ Règue, Padre Maria Eugenio di Gesù Bambino, 30.

³⁵ Cf. Voglio vedere Dio, 377.

³⁶ Ella farà approvare dalla Santa Sede l'Istituto di Nostra Signora della Vita come un solo istituto secolare formato da tre rami autonomi (decreto del 21 novembre 1973), realizzando così l'idea iniziale del fondatore. Morirà il 12 ottobre 1974. Venne sepolta il 15 ottobre, festa di santa Teresa d'Avila, nella cappella di Notre-Dame de Vie, accanto a padre Maria Eugenio.

³⁷ Règue, Padre Maria Eugenio, 109-110.

All'interno di questo sguardo attento ai cambiamenti culturali e religiosi, elenco alcune intuizioni di perenne attualità di p. Maria Eugenio.

4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione

Bisogna offrire un cristianesimo integrale, rispettando o addirittura esaltando i valori umani di queste civiltà raffinate:

«Come loro, – riflette p. Maria Eugenio pensando alla evangelizzazione nella Cina – noi dobbiamo scoprire i bisogni delle anime del nostro tempo, farli nostri, rivolgere a nostra volta con queste anime e per queste anime la preghiera della samaritana che chiede l'acqua viva..., la preghiera di Elia che accasciato attende quel pane dal cielo che scaccia la disperazione e sostiene nella traversata dei deserti riarsi».³⁸

Perciò, di quelle terre in cui sbarca alla fine del mese di novembre 1954, accompagnato da padre Michele, tutto l'interessa. Vuol afferrare l'anima del paese per comprenderne l'uomo, quell'uomo senza dubbio così diverso da noi, ma il cui destino è spirituale.

Lottava per non sfigurare nel presentarli, il volto dei santi e la loro sublime dottrina:

«Non amputiamoli per adattarli alla nostra statura. Non cerchiamo di scusare la loro statura sublime, ancora accresciuta dal loro audace slancio verso l'infinito, né il loro superamento di tutte le cose per vivere sotto un'altra luce; non trasformiamo questi uomini divini in pii umanisti; travisare così il loro volto e il loro insegnamento agli occhi dei nostri contemporanei sarebbe una menzogna e una carità mal intesa... e adattata».³⁹

Ha lavorato per questo, ma nello stesso tempo non volle esimersi dal presentare le norme sicure dell'adattamento. L'adattamento avrà lo scopo di tradurre in un linguaggio chiaro per un dato uditorio, in una forma adeguata alle circostanze, una dottrina buona e necessaria per tutti i tempi. Un compito immenso che esige un dominio perfetto della dottrina, un possesso non soltanto verbale che, superando le parole e le stesse definizioni, giunga a cogliere il vero in essa significato.

Questo adattamento esige ovviamente che si conosca l'uditorio, il suo vocabolario, le sue aspirazioni profonde, i problemi che esso pone, quello che attende, quello verso cui è sensibile. Per adattarsi bisogna sapersi dimenticare, cioè mettere da parte i propri gusti e le proprie abitudini; bisogna saper accondiscendere, rivolgersi con carità a quelle porte dell'anima dalle quali scaturisce la vita e che sono abitualmente recettive. Questa condiscendenza deve mantenersi umile.

Nei diversi paesi egli si presta volentieri a tutte le consuetudini di accoglienza. Attraverso un dettaglio, egli guarda al contesto, osserva le usanze. Poi, quando predicherà, i suoi commenti alla Bibbia saranno cosparsi di aneddoti tratti dalla conoscenza del luogo.



³⁸ RèGue, Padre Maria Eugenio di Gesù Bambino, 64.

³⁹ Règue, Padre Maria Eugenio di Gesù Bambino, 65.

4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza

Una teologia vissuta, di carattere pratico, per illuminare il cammino della santità nella sua dimensione contemplativa e mistica. Una spiritualità illuminata dagli scritti e dall'esperienza di vita di santa Teresa d'Avila, di san Giovanni della Croce e di santa Teresa del Bambino Gesù, ma anche intensamente vissuta da lui stesso. Egli diventerà divulgatore di alta dottrina spirituale, non come il teorico che riferisce e analizza il pensiero altrui, ma come chi ne ha fatto ricca ed esaltante esperienza.

Per p. Maria Eugenio, come per i santi del Carmelo, in particolare per Giovanni della Croce⁴⁰ e per Teresa,⁴¹ non basta la sola teologia: è necessaria l'esperienza: «Per dotto che sia questi, se non ha esperienza di tali cose, ciò non sarà sufficiente a fargli riconoscere di che si tratta». ⁴² Si opera così un doveroso, fecondo dialogo tra spiritualità e teologia, tra esperienza e dottrina, perché la vita cristiana sia vissuta secondo la verità della Parola, ma anche perché la dottrina abbia l'afflato spirituale e conduca verso Colui che dona la vita in abbondanza.

Gli scritti teresiani infatti hanno la caratteristica di presentarsi come una testimonianza di vita, ⁴³ un'esperienza personale ⁴⁴ offerta come sintesi dottrinale e convinta di quella che è la verità della vita, una verità esistenziale o fenomenologia, cioè non semplicemente intellettuale bensì una verità che riempie l'essere. E questa è la chiave per comprendere correttamente gli scritti di Teresa: fatti e dottrina si presentano in simbiosi perfetta nel narrare il fluire di una vita personale che diventa paradigma per molte altre persone. ⁴⁵

4.3. Importanza dell'equilibrio tra la formazione umana e quella teologica

P. Maria Eugenio possedeva grandi doti di espressione e di profondità dottrinale, accompagnate da finezza psicologica. Nell'ambito della formazione, seppe coniugare in modo armonico la componente umana con quella teologica:

«L'apostolo – scrisse – è uno strumento di cui Dio utilizza il valore umano e le doti naturali e acquisite, l'energia della volontà e la penetrazione dell'intelligenza. La scienza e l'esperienza hanno normalmente un influsso considerevole sulla fecondità dell'apostolato [...]. Tuttavia in questo valore umano che sarà loro possibile acquisire, come nei più umili lavori

- ⁴⁰ Per Giovanni della Croce, come la scienza, anche l'esperienza è un «sapere» che cerca di «dirsi» nella consapevolezza dell'impossibilità di dire ciò che si dovrebbe e come si dovrebbe: «Solo chi passa per questa prova potrà darne una valutazione, ma non parlarne»: S prologo.
- ⁴¹ Teresa ci offre una testimonianza del mistero più che una esposizione del mistero. In questo è aiutata dalla grande capacità di intuire un triplice momento della grazia: precede il momento della esperienza (esperimentare), segue il momento della intelligenza (capire), si ha finalmente la grazia di poter dire agli altri quello che si è sperimentato (comunicare): cf. *V* 17,5.
 - 42 F & &
- ⁴³ «Non dirò nulla che non sia frutto di esperienza, o per averla provata in me o per averla osservata in altre anime»: *CV* prologo 3.
 - 44 «Posso dire soltanto quello di cui ho fatto esperienza»: V 8,5.
- ⁴⁵ J. Castellano, *Spiritualità teresiana: esperienza e dottrina*, in A. Barrientos (ed.), *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù. Ambiente storico e lettura Teresiana*, Roma, OCD, 2004, 124-25.



che questo sviluppo delle facoltà umane comporta, i membri vedranno non tanto un desiderio di perfezione personale, quanto un atto d'amore per Dio che li ha scelti perché possano portare frutto, per la Chiesa e per gli uomini ai quali sono votati».⁴⁶

L'equilibrio di questa formazione che utilizza tutte le ricchezze umane dei membri, resta fortemente fondato su Dio, porta i membri a raggiungere la loro maturità e li rende più aperti ai bisogni attuali della Chiesa e ai grandi problemi del mondo, come anche ai bisogni particolari di ciascun paese.

Dalla lettura delle numerosissime conferenze traspare l'intensità della vita interiore di un uomo dallo sguardo lungimirante e profondo, maestro e fondatore. Oltre ai sermoni, p. Maria Eugenio ha scritto anche un numero enorme di lettere dalle quali si potranno in seguito ricavare i principi per una direzione e una formazione molto solida.

Verso una conclusione: «Traditus gratiae Dei»

Al termine di una vita, il motto che meglio potrebbe riassumere la sua esistenza è: «Traditus gratiae Dei». Abbandonarsi alla grazia di Dio in noi, abbandonati alla sua grazia, questa è la realtà, la vera incarnazione, l'identificazione con Cristo. Quando ci si abbandona a Dio, si può ottenere tanto: abbandonarsi alla grazia di Dio, è tutt'altra cosa: comporta ben altra esigenza!

Questa grazia personale si confonde con la grazia profetica del Carmelo, la cui impronta particolare è: «contemplazione e amore conquistatore». Sviluppandosi, questo status gratiae Dei diviene incarnazione per un'opera divina, che dona a p. Maria Eugenio una personalità straordinaria. In realtà, per l'ascendente da Dio esercitato su di lui, egli ricevette pienezza di spirito e di vita, pienezza di forza e di efficacia, per trasmettere questo spirito a una nuova famiglia spirituale di figli e figlie, destinati ad essere, in mezzo agli uomini di oggi in cerca dell'essenziale, testimoni del Dio vivo, figli dello Spirito, figli della Vergine.

La lettura dei suoi scritti colpisce per la ricchezza di contenuto e, quando ritorna sulle nozioni fondamentali, per la semplicità, l'ampiezza, la profondità e la sicurezza del suo insegnamento.

La profondità del suo sguardo gli permise di parlare del Signore Gesù che "vide" nel deserto e che impegnò tutta la sua vita. Una vita fatta di annientamento e sacrificio per una fecondità spirituale vissuta con gioia. È questa la ricompensa dell'apostolo di Gesù:

«Quando morirò, sarà ad occhi aperti, non vedrò altro se non quello che ora vedo nella fede. Come volete che io non sia felice di tutto questo, qualunque siano le mie sofferenze! Questa gioia che meraviglia tutti, è cosa normale. Sono felice che il buon Dio mi faccia soffrire, come ha fatto per suo Figlio. Mi inchioda alla croce come Lui... Voi vedete bene che fin dall'inizio della mia malattia, nulla va liscio, tutto si complica. Bisogna che io soffra, non c'è altra spiegazione. Ma io sono felice». ⁴⁷



⁴⁶ Règue, Padre Maria Eugenio, 95.

⁴⁷ RèGUE, Padre Maria Eugenio, 123.

Prima di morire, la sera del lunedì di Pasqua il 27 marzo 1967, decimo anniversario della festa da lui istituita in onore di Nostra Signora della Vita, per condividere con Lei la gioia della Resurrezione farà l'ultima raccomandazione ai membri dell'Istituto: «Mantenetevi fedeli allo spirito dell'Istituto, fedeli al l'Ordine, all'essenziale: Azione e contemplazione strettamente unite». Quanto a me, me ne vado verso l'abbraccio dello Spirito Santo.



Un importante inedito di Caterina de' Ricci a Firenze

di Chiara Vasciaveo*

1. Caterina de' Ricci discepola del Savonarola

Suor Caterina, nata Alessandra de' Ricci (1522-1590), è stata una delle esponenti di spicco del movimento spirituale del Savonarola. Figlia dei nobili fiorentini Pier Francesco de' Ricci e Caterina di Ridolfo da Panzano, entrò nella comunità di terziarie di San Vincenzo di Prato, comunità domenicana osservante, prendendo l'abito il 18 maggio 1535.

La serenità degli esordi, però, durò poco. La giovane novizia era preda di "distrazioni" continue che le impedivano di partecipare al coro, di lavorare. Dal 1538 al 1554, ma
particolarmente dal 1541 al 1543, durante la prima parte della sua vita religiosa, la De'
Ricci visse dei particolari stati spirituali che, per decisione dello zio, fra Timoteo de'
Ricci, dalle relazioni raccolte dopo tali esperienze, sia direttamente che attraverso colloqui di suor Caterina con suor Maria Maddalena Strozzi, diedero origine ai *Ratti*. Tali
testimonianze, insieme alle *Lettere* (1542-1590), costituiscono l'opera letteraria della
santa pratese mediata dai suoi segretari/e.

La De' Ricci fu una personalità religiosa di spicco della Toscana cinquecentesca, tanto che, insieme a S. Caterina da Siena, costituì uno dei modelli decisivi dell'itinerario spirituale di S. Maria Maddalena de' Pazzi che divenne una sorta di loro sintesi e inveramento, nel contesto del Carmelo fiorentino, illustre testimone dei circoli savonaroliani nella Firenze medicea¹.

L'esperienza spirituale ricciana, centrata sulla passione del Cristo e del rinnovamento della Chiesa, custodiva nel culto dei "tre martiri", ossia il Savonarola e i suoi due confratelli, il fulcro ideale di una rigenerazione dell'Ordine domenicano e della Chiesa in uno stile di povertà, vita comune e assidua preghiera.

Tale utopia trovò una singolare risonanza, da una parte, nelle molteplici relazioni intessute da Caterina con quanti si rivolgevano a lei di persona e per lettera, fatto di cui fanno fede i cinque volumi dell'Epistolario². Ma l'altra faccia di questa fraternità era

² G. M. Di Agresti, Santa Caterina de' Ricci. Epistolario I (1542-1554), VIII, Firenze, Olschki, 1973; Id., Santa Caterina de' Ricci. Epistolario II (1555-1563), IX, Firenze, Olschki, 1975; Id., Santa Caterina de' Ricci. Epistolario III (1564-1577), X, Firenze, Olschki, 1974; Id. Santa Caterina de' Ricci. Epistolario



^{*} Chiara Vasciaveo, dottore in Teologia Morale, sta curando l'edizione critica delle Opere di S. Maria Maddalena de' Pazzi. [chiara.vasciaveo@istruzione.it].

¹ Chiara VASCIAVEO, Il Carmelo di Santa Maria degli Angeli e s. Maria Maddalena de' Pazzi centro di culto savonaroliano a Firenze, in «Vivens homo» 1/29 (2018) 127-143.

l'immersione della passione del Figlio e della Chiesa attraverso un'orazione prolungata che la coinvolgeva psicologicamente e fisicamente per varie ore.

I dialoghi intessuti nell'orazione con le consorelle, le sue parole, le descrizioni di chi era presente ai suoi «sonni», confluirono in vari resoconti detti «Ratti» che, stranamente, non sono stati editi nella collana ricciana e di cui esistono diversi volumi manoscritti nell'Archivio di San Vincenzo di Prato e altri tre, di notevole rilievo, a Firenze. Uno edito dalla Scattigno³, custodito alla Riccardiana; uno catalogato nella Biblioteca del Seminario Arcivescovile di Firenze e uno nell'Archivio Storico del Carmelo di S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi⁴.

2. Il problema metodologico dell'Archivio pratese

Nell'archivio del Monastero San Vincenzo, esistono almeno dodici volumi di «Ratti», molti costituiti da varie trascrizioni successive, che sono stati da me personalmente esaminati. In ognuno dei codici, risultano essere stati collazionati vari fascicoli prodotti da molte mani, solo pochissime tipizzate, presumibilmente interne al monastero. I sondaggi preliminari condotti, mostrano vari livelli redazionali che andrebbero studiati e specificati per ogni sezione di ogni codice.

Per quanto riguarda la datazione degli eventi presentati, la maggior parte dei codici presenta episodi frammentati. Sotto il profilo redazionale e paleografico, fatta salva opinione migliore, tra i più antichi e completi si annovera il volume catalogato con il n. 25 che raccoglie episodi semicontinui dal 3 maggio al 27 novembre 1542 mentre il più usato nelle pubblicazioni, è stato il n. 32, molto completo ma tardivo (sec. XVIII), esito redazionale di molteplici revisioni che possono portare ad una serie di conclusioni non sempre condivisibili o effettivamente documentabili⁵.

L'analisi di testi antichi, tanto più se manoscritti, richiede un puntuale controllo intanto cronologico, quando possibile anche paleografico, prima di procedere alla valutazione dei contenuti. Per l'archivio del Monastero San Vincenzo, di proprietà del monastero domenicano in cui Caterina de' Ricci è vissuta, oltre al fatto di essere un archivio privato e collocato in clausura, esiste un supplementare problema specifico.

Infatti, per i suoi volumi manoscritti, sono presenti tre diverse catalogazioni: una antica prodotta in epoca non precisabile e due più moderne, realizzate nel XX secolo.

IV (1578-1587), XI, Firenze, Olschki, 1974; ID., Santa Caterina de' Ricci. Epistolario V (1588-1590), XII, Firenze, Olschki, 1975.

- ³ A. Scattigno (ed.), *Sposa di Cristo. Musica e comunità nei «Ratti» di Caterina de' Ricci*, Roma, Storia e Letteratura, 2011. Il saggio edita il Ms 2363 della Riccardiana.
- ⁴ C. VASCIAVEO, *Inediti di s. Caterina de' Ricci nel Carmelo di s. Maddalena de' Pazzi in Firenze*, in «Synaxis» (2012) 2, 137-158.
- ⁵ Cf. D. Trosa, *Prolegomeni alla spiritualità di Santa Caterina de' Ricci*, VII***, Firenze, Olschki, 1975, 72-97, attribuisce alla Strozzi una serie di censure (come eliminazione dei riferimenti savonaroliani, omologazione dei resoconti della Ferrini con soppressione del ruolo di altre testimoni, ecc.), basandosi prevalentemente sul questo codice tardivo che potrebbe aver visto all'opera la Strozzi ma anche molte altre supervisioni non note nella loro individualità e intenzioni, anche ai fini del processo canonico.



Di queste contemporanee, la prima, curata dal domenicano Guglielmo Di Agresti negli anni sessanta, è l'unica ad essere stata edita nella collana ricciana⁶, mentre la seconda, completata nel 1992 da parte del prof. don Renzo Fantappié, è disponibile solo presso l'archivio monastico in forma dattiloscritta⁷. Purtroppo non esistono indici completi che permettano di correlare le tre catalogazioni, variamente citate nei diversi studi. Tale situazione richiede obbligatoriamente di fornire, in forma preliminare, almeno per quanto attiene i «Ratti» cateriniani, una tabella di sintesi per consentire un'identificazione meno precaria delle fonti esaminate e discusse per poterle comparare con codici esterni.

n. 23 «Ratti»

Codice cartaceo, cc. 15,153; fascicoli sciolti, mm 290 x 210. Il Guasti in una sovracoperta annotava sono: «Di Suor Maria Maddalena Ridolfi».

c.16rss secondo annotazioni antiche, si tratterebbe di autografo di fra Timoteo Ricci il vecchio. cc. 1-15: *Apologia*; cc. 1 [=16r, nuova numerazione]-136: *Li Ratti* [1540-1553]; cc. 137-142: *Copia di una lettera*; c. 143-153: bianche.

Secolo XVI. Corrisponde a CA 1a [DA I,1 dove lo indica come 1a]; DA n. 5 [ma lo scheda come ms 2 non più 1a].

n. 24 «Ratti»

Codice cartaceo, cc. 26; due quinterni, mm 280 x 215. c. 26v: «Ad uso di Suor Maria Diamente Cicciaporci [1646-1725]».

cc. 1-6v: Copia di una lettera scritta a una persona de' ratti di S. Caterina [Apologia di Tommaso Neri]; cc. 6v-12v: De pluribus circa Chaterina a Domino factis... a Modestum Masium...; cc. 12v-13r: Illusione diabolica di S. Caterina di fra Timoteo de' Ricci; cc. 14r-19v: Ratti.

Secolo XVI. CA -; DA n. 3,5 [ma DA I,3 dove lo indica come 1b].

n. 25 «Ratti e altre cose spettanti alla vita della Santa»

Codice cartaceo, cc. 229; mm 220 x 150; legatura in pergamena. Seconda di copertina: Della Libreria comune del Monastero di S. Vincenzo di Prato. [secondo fascicolo] c. 1 «Di Suor Maria Maddalena Strozi, anzi di fra Timoteo de' Ricci. A dì 3 maggio 1542, el dì di Santa Croce».

cc. 1-7: Lettere di Tommaso Cambi sulla morte della Santa ed una epistola fatta ad una monacha inferma a morte; cc. 1-224 [altra numerazione]: Ratti [1542: 3 maggio-27 novembre.31 gennaio 1543]; cc. 224-229: [non numerate] Circa l'utilità che infinitamente si cava chi divotamente ode la messa... [31 gennaio 1543].

Secolo XVI. Corrisponde a CA 22A; DA n. 11.

n. 26 «Ratti della madre S. Caterina de' Ricci»

Codice cartaceo cc. 204 (dopo 2 c. bianche); mm 215 x 160; legatura in pergamena.

c. 1 «Capitolo della buona memoria della madre soppriora Suor Caterina de' Ricci a carte 60» [A matita] «Fra Timoteo de' Ricci». c. 2v: «Di Suor Maria Regina Cicciaporci chi la catta

Divisa in tre parti: I Costituzioni, Deliberazioni, Memorie (1-15 = 15 unità). II Libri liturgici (16-22 = 7 unità). III Fonti, Atti, Studi su Santa Caterina de' Ricci (23-47 = 24 unità). Biblioteca dell'Archivio del Monastero. Prato, Monastero San Vincenzo Prato, Manoscritti, 1992, pro dattiloscritto.



⁶ Cf. G. M. Di Agresti (ed.), Santa Caterina de' Ricci. Bibliografia ragionata, I, Firenze, Olschki, 1963

di gratia tenetene conto e non melo per dete per la mor de Dio». c. 4 «Di Suor Maria Maddalena Strozzi anzi di frar Timoteo de' Ricci. Addì 3 maggio 1542, el dì di Santa Croce». cc. 1r-204r: *Ratti* [1542].

Secolo XVI. Corrisponde a CA 22; DA n. 10.

n. 27 «Ratti della Santa»

Codice cartaceo cc. 106 numerate; mm 345 x 235; legatura in pergamena.

Carta di guardia: «Del Comune Monasterio di San Vincentio di prato».

cc. 1-9r: Ratti dela Madre Suor Caterina De Ricci cavati da un Originale fatto dalla Madre Suor Maria Maddalena Strozzi sua Custode [Apologia di fra Tommaso Neri]. cc. 9r-106r: Qui di sotto sarano schriti li ratti e visioni Della Reverenza Madre Suor Caterina Dericci [...] dall'anno 1540 in sinno all'anno 1553...; cc. 105-106: Notizia del 13 Giugno 1623 sull'apertura della cassa col suo corpo.

Secolo XVI eccetto l'ultimo ricordo. Corrisponde a CA 16; DA n. 9.

n. 28 «Ratti della Santa»

Codice cartaceo cc. 281; bianche 95,96,105; mm 215 x 160; legatura in pergamena.

Seconda di copertina: «Ad uso di suor Maria Regina Cicciaporci».

cc. 1r-281v: Ratti [1542].

Secolo XVI. Corrisponde a CA 14; DA n. 8.

n. 29 «Ratti della Santa»

Codice cartaceo cc. 170 e cinque bianche bianche 95,96,105; mm 250 x 175; legatura in pergamena.

Carta di guardia: «Suor Maria Angiola Vellati Monacha in San Vincenzio De Prato Del Comune».

cc. 1-15: Breve raccolto [Apologia di fra Tommaso Neri]. cc. 15v-169r: Qui di sotto si schriverano li ratti e visioni aute [...] da l'anno 1540 [...] che seguitavano anchora nel 1550. cc. 169v-170v: Breve raccolto della vita e morte della reverenda madre suor Caterina de' Ricci di Firenze monacha di S. Vincenzo di Prato.

Secolo XVI. Corrisponde a CA 22bis; DA n. 12.

n. 30 «Copia di Ratti»

Codice cartaceo cc. 28; mm 240 x 180; legatura in pergamena [Sulla pergamena è stato steso un atto di vendita del 31 gennaio 1450 (1451) rogato dal pratese ser Dietaiuti iudex ordinarius et notarius].

Carta di guardia: «Suora Giovanna Servi».

cc. 1r-26r: Ratti.

Secolo XVI [senza data]. Corrisponde a CA -; DA n. 4,7.

n. 31 «Ratti della Santa»

Codice cartaceo pp. 85 e il resto bianche; mm 270 x 200; legatura in pergamena.

Carta di guardia: «Questi ratti sono per dare a leggere in sala del lavoro, l'Avento, ne tenghino conto».

pp. 1r-85r: *Ratti* [25 dicembre 1540 - 21 ottobre 1543].

Secolo XVII?. Corrisponde a CA 6; DA n. 7.

n. 32 «Ratti della venerabile madre suor Caterina de' Ricci»

Codice cartaceo pp. 520,192 e bianche 486-520; 143-192; mm 285 x 195; legatura in pergamena.

Secolo XVIII [testi 1540-1549]. Corrisponde a CA 5; DA n. 6.



n. 33 «Miscellanea»

Codice cartaceo, cc. 102; quinterni sciolti, mm 220 x 160; legatura in pergamena. Secolo XVI. Corrisponde a CA 25; DA n. 3.

n. 34 «Miscellanea»

Codice cartaceo pp. 107; fascicoli sciolti, mm 215 x 150; legatura in pergamena. Secolo XVI-XVIII sec. Corrisponde a CA 26; DA n. 4.

3. Le fonti ricciane disponibili tra il 1542 e il 1544

Tra tutte le fonti ricciane verificate, manoscritte ed edite, il periodo che va dal novembre 1542 al novembre del 1544, rimane quello più scarsamente documentato. Sinora, in letteratura⁸, era noto che tale arco di tempo si ritrovava solo in due testimoni: uno costituito dal manoscritto di Elisabetta Ferrini⁹ e l'altro presente nella biografia della De' Ricci redatta dal domenicano Alessi, edita nella collana ricciana, dal titolo *Libellus de gestis*¹⁰ che, per secoli si era ritenuta smarrita, e non era entrata nelle biografie storiche come quella del Razzi (1592).

Aveva proceduto ad un primo confronto di questi testi la Trosa che si era orientata per una valutazione molto severa del ruolo svolto dalla Strozzi nell'omologazione delle fonti e nella loro normalizzazione canonica¹¹. La stessa segnalava la possibilità che le fonti manoscritte, ormai perdute, a cui poteva aver attinto l'Alessi, avrebbero potuto riportare materiali di fra Timoteo de' Ricci e non solo¹².

Lo studio del manoscritto già segnalato, presente nell'Archivio del Carmelo S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi di Firenze, sembra averci restituito una copia della fonte manoscritta utilizzata dall'Alessi, in una sua sezione, compresa tra le pagine 216-735, che fornisce resoconti dal 19 novembre 1542 al 19 giugno 1543.

Si tratta di una redazione decisamente antica, presumibilmente risalente alla prima metà del XVI secolo, non solo sotto il profilo paleografico, ma anche contenutistico, in quanto è stato possibile identificare la presenza di tutti e settanta i capitoli della fonte edita (V capitolo del *Libellus*) rispetto al manoscritto che ne riporta ancora altri fino al 7 agosto 1543, con una serie di dettagli e testimoni multipli, tipici della redazione di fra Timoteo de' Ricci come già aveva notato la Trosa a proposito del codice n. 25:



⁸ Cf. D. Trosa, *Prolegomeni alla spiritualità di Santa Caterina de' Ricci*, VII***, Firenze, Olschki, 1975, 86-97.

⁹ Vita di Caterina de' Ricci, 10 dicembre 1542- 21 marzo 1544, in Archivio del Seminario Arcivescovile di Firenze.

¹⁰ G. M. Di Agresti, Santa Caterina de' Ricci. Libellus de gestis di fr. Niccolò Alessi. Parte I e II, II-III, Firenze, Olschki, 1964.

¹¹ Cf. D. Trosa, cit., 91-93: «L'intero racconto della Ferrini assume quindi un carattere strozziano e l'opera di trasformazione è completata allorché nei pochi testi o episodi in cui la "custode" non può entrare vien tolto il nome dell'autrice e il tutto assume un colore impersonale... Si giustificano così i vari tagli, da quello del Savonarola che la custode non amava, all'estromissione della Ferrini».

¹² Cf. D. Trosa, cit., 95-96.

«Il criterio di fra Timoteo, a confronto con la Strozzi, è sempre quello di apporre i testimoni ad ogni narrazione. Fra Timoteo vede, ma non vuol credere ai soli suoi occhi e lo dice apertamente; percepisce la fragranza del profumo, ma vuole che ne sia certificato anche il priore e che de ancora chiarimenti; se va alla grata e interroga la nipote, ci fa sapere che non era solo; un solo testimone difficilmente gli basta, ma ne esige abitualmente almeno due»¹³.

Talvolta, nella redazione dell'Alessi, si notano accorpamenti, sintesi o inversione nell'ordine dei testi sostanzialmente rispettati.

4. Un saggio di comparazione

//284// Domenica dieci di Dicembre 1542:

[Caterina] trovosi //285// con Giesu risuscitato, el quale gli fece di molte carezze quando andò a visitare la Mamma santa. Et essa Vergine ancora el simile molti vezzi. Onde lei disse: «Vedete, madre soppriora, quando io veddi questo, dissi: Tu rimetterai le dotte e questi vezzi; poiché tu hai de' contenti fuor del solito».

E così fu perché fatta la apparitione a Madalena doppo essa Vergine, dove suole seguitare le altre apparitioni a San Piero, a San Iacopo minore et con li discepoli in Emaus e altre apparitione, le quale non recita l'Evangelio. E in queste gite liete et gaudiose, suole essere certi voletti al paradiso.

In questo dì dalle dieci hore nelle quali finisce l'apparitione //286// a Madalena fatta insino alla sera, andò continuo in questa provincia, hora in quest'altra, hora in questa vita, hora in quell'altra.

Dove (menata pur da Giesu), vedeva esso amoroso Giesu irato (per li grandissimi peccati che in quelli luoghi si facevono) molto contro li peccatori. E massimo contro a cristiani in nome e non in fatti, cioè nella Alamagna tra e Luterani, in Tunisi, dove vedeva de' cristiani assai bene e quegli cattivi e in Turchia assai ancora.

Vedeva che non era città che non fussi infetta di Luterani, et ancora in Firenze. E diceva: «Guai a Firenze, quando si manifestassino» [...]

//288// Nella sopraditta domenica alli dieci di Dicembre apparse visibile in sul dito anulare della mano sinistra la forma della gemma e diamante et ancora qualche segno rosso di tutto il circolo dello anello el quale molte suore veddono. E io confessore loro veddi. E moltissime suore sentirno odore intenso el quale rosso et odore il padre fra Nicolò Fabbroni sorso e vidde e sentì.

Similmente, in cella del Crucifisso, suor Filippa e suor Gostanza Buoninsegni vi sentirno odore grande in qualche tempo che suor Caterina user di quella, dove per molte hore era stata in ratto et oratione, fino alle ventitré //289// hore e mezzo. Questo odore era ancora in questa sera nelle piaghe di quel Crucifisso et ancora nella tavola de Santi martiri posta a pie' del Crucifisso: in tal modo che in questi luoghi perseverava ancora la mattina sequente. Ma non già nella mano di suor Caterina. Ben disse la madre soppriora che la n'era stata piena tutta la sera. Sentì fino alle tre hore pienamente et ancora la mattina sentiva in parte¹⁴.

¹⁴ C. DE' RICCI, Ratti, D.2.4.2.1, Archivio del Carmelo di Santa Maria degli Angeli e S. Maria Madda-



¹³ Ivi, 83.

Più stringata e generica la sintesi dell'Alessi, generalmente in terza persona. Mentre risulta scarna nelle citazioni dirette di parole della De' Ricci, è arricchita da note esplicative come l'insistenza sulla meditazione della passione a marzo. Ricalca, comunque, il manoscritto persino nella precisione oraria, nella descrizione dell'anello, nei paragoni della «forma della gemma e diamante», con una sua traduzione pressocché letterale. Decisamente più accesi sono i toni antiluterani, lì dove nel testo manoscritto, appare più severa la condanna dei cristiani solo di nome:

Die dominico, noctu simul ac mane, in iugi ectasi persistit, una cum Iesu fuit, eisdem in locis quae petere hac nocte solet. Interfuit et apparitioni illi (9v) quam pientissimae Parenti dulcissimus natus exhibet ac Magdalenae, quae ad decimam horam absolvitur. Et quam in oris nostri hora 10 adhuc sit nox, tamen in hisce mysteriis eodem sunt illi modo tempora semper, quemadmodum iam tum usu venit, cum passus et affixus est cruci Iesus, quod est in mense martio. Ab eo raptu digressa palam fecit custodi, quod a Iesu et ab eius matre excepta benignissime fuerat, ac multis blandimentis lenita, sed quod sperabat futurum, ut propendiem compensarentur, miscerentur videlicet (pro more) tristia laetis.

Celebris quoque hic dies fuit divini aspectu annuli. Inspectia est namque gemmula forma et adamantis imago, quo ille insignitus est annulus, necnon est ruffus quidam ciclus, qui orbem illum reddat, ambiens digitum; insuper ex eius manibus vehemens grafrantis profluxit et exhalavit. Diem totum stetit immobilis, instar marmoris rigens et lachrymas uberrimas emisit.

Ducta insuper a Iesu fuit ad oras multas visendas, multasque civitates et oppida et christianae rei per agrum et provincias. Vidit in locis huismodi infelices incolas, ob innumera illorum delicta facinoraque irritare in se Christum, sibique non mediocrem eiusdem invidiam conflare, provocantes furorem ipsius. Potissimum vero eis infesissimum aspexit et oppidoque invisum et concitatum, qui christiani tantum sunt nomine, re ipsa illum abnegantes, in Alemannis videlicet, ubi Lutherani morantur, qua nulla est virulentior lues. Insuper (10r) in regione illa, quam Tunisi plebes vocant, complures christianos invenit ac flagitiosos; itidem apud Turcas. Videbat praeteres nulla ferme civitatem non peste lutherana infectam et conspurcatam. Etiam Florentiam. Adiecit et illud: «Vae! Vae!, inquit, Florentiae, si omnes prodirent in lucem quot eo morbo polluti latitant!» ¹⁵.

5. Le omissioni biografiche e testimoniali

Insieme alle numerose corrispondenze diffuse per settanta capitoli, tra il manoscritto fiorentino e l'edizione ricciana dell'Alessi, sono anche interessanti le omissioni presenti nel testo latino. Nelle trascrizioni ed eventuali riletture all'interno del monastero San Vincenzo, i vari testimoni ben noti a chi aveva redatto i testi e chi ne ascoltava la redazione, avevano un rilievo di tutto rispetto come l'autotestimonianza di fra Timoteo sopra citata: «E io confessore loro veddi». Quindi, risulta interessante far cenno ad alcune altre omissioni del testo latino dell'Alessi, rispetto al manoscritto in fiorentino argenteo presente nel Carmelo fiorentino:

lena de' Pazzi, pp. 284-289. In *corsivo* la presumibile opera del redattore/e; in tondo le parole riportate della De' Ricci.

¹⁵ G. M. DI AGRESTI, Santa Caterina de' Ricci. Libellus..., III, cit., 369-370.



//294// Mercoledi tredici di Dicembre, sendo a Matutino, si partì a "Laudate Dominum de celis" e usci di choro, havendo acceso lo stoppino sottilissimo, el quale tenendolo in mano non si consumò, ma stette acceso sempre come per vero riscontro, si intese. E questo fu per spatio d'un quarto d'hora al mancho quando la Madre soppriora la trovò e da quel luogo la condusse a cella destandola. Et oltre a quello che sa e vedde per se la Madre soppriora e altri. Disse //295// suor Caterina così: «E si è più logoro quel moccholo in questo pocho di tempo che voi mi havete desta e condotta qui, che non si era consumato in quel tempo che prima era stata con esso».

E la soppriora disse: «E gli è stato con me quando voi lo accendesti e addormentastivi voi subbito». E lei ch'è veridica, disse di sì. E la soppriora afferma essere accaduta simil cosa più volte e che lei lo sapeva certo che l' non si era consumato el ditto moccholo perché el Signore non permetteva si cuocessi le mani che sono dedicate a sua Maiesta Santissima. Questo dinanzi a più sore me lo ha referito la Madre soppriora che so non aggiugnerebbe niente. Parlando con esso //296// meco familiarmente, io gli dissi così: «Su dì, Caterina, e non mi pare che la vostra sorella Marietta habbi tanta gratia e ingegno come quell'altre dua vostre». E lei mi rispose: «Padre, quelle fanciulle che noi con tanta facilità stimiamo sì pocho come, Verbi gratia, voi facevi della Caterina; quelle riescono meglio assai che delle altre. Perché Giesu non vuole seguitare nostri vederi i quali sono sì deboli. Vedete come riuscì la Tina che voi dicevi la non sarà et la non farà. Vedete se ella harebbe datto e detto. Uh, questi idoli che noi ci facciamo da noi medesimo dicendo: Quella sarà; quella farà e poi non apponete punto» 16.

Si nota l'indubbio clima biografico ed autobiografico della fonte manoscritta che il teologo Alessi non ritenne opportuno introdurre nella sua sintesi; si percepiscono i dettagli familiari, i commenti dello zio Timoteo sulla nipote, la reciproca correzione fraterna che anche Caterina faceva al suo confessore, fra Timoteo, senza eccessive preoccupazioni apologetiche.

P. Di Agresti aveva notato nella sua edizione del *Libellus* la corrispondenza del II libro con i «Ratti» del codice n. 24¹⁷, esprimendo l'ipotesi che anche il V libro portasse le tracce di una precisa dipendenza letteraria e testimoniale da una fonte manoscritta non più individuabile. Infatti scriveva: «Non conosciamo quindi lo scritto strozziano usato dall'Alessi. Anche sotto questo punto di vista, perciò il lavoro del Perugino assume nuova importanza»¹⁸.

Il manoscritto appena presentato può integrare tale lacuna, riportando non solo alla Strozzi ma, per molti aspetti a fra Timoteo, la fonte utilizzata nel quinto capitolo del *Libellus* dall'Alessi e, finora, ritenuta perduta.



¹⁶ C. DE' RICCI, *Ratti*, cit., 294-296. In *corsivo* la presumibile opera del redattore/e; in tondo le parole riportate della De' Ricci.

¹⁷ Archivio S. Vincenzo: N. 24 «Ratti»: cc. 6v-12v: De pluribus circa Chaterina a Domino factis... a Modestum Masium...; cc. 12v-13r: Illusione diabolica di S. Caterina di fra Timoteo de' Ricci; cc. 14r-19v: Ratti.

¹⁸ G. M. Di Agresti, Santa Caterina de' Ricci. Libellus..., III, cit., LXXIII.

La noción del movimiento en el *Cántico Espiritual B* de San Juan de la Cruz

di Andrea Canales*

1. Introducción

En el encerramiento de la cárcel toledana, con apenas un ventanuco donde entraba algún rayo de luz, el alma extremadamente sensible de fray Juan experimentó el desborde de los límites de sus muros. Allí vivió una especie de metabolismo espiritual tremendamente veloz. Encerrado en un espacio en el que apenas cabía, se manifestó un dinamismo creciente en su alma enamorada. El poema que nació allí tenía que reflejar este tremendo dinamismo: una historia llena de movimiento.

Aquí ofrecemos un primer estudio sobre esta realidad: la descripción del movimiento en el *Cántico Espiritual B*. Es un movimiento que se deja experimentar, tanto en la lectura de la lírica, como en el contacto con la prosa, al punto de conducirnos a una noción que aparece como clave de comprensión holística de la obra en cuestión.

El tema de la vitalidad y dinamicidad en el *Cántico Espiritual* es frecuente entre los estudiosos sanjuanistas más destacados. Sin embargo, no se encuentran investigaciones sobre el concepto del movimiento en la obra de Juan de la Cruz. El autor más próximo al tema propuesto en esta investigación es Federico Ruiz Salvador, pues ha tratado del movimiento dinámico de la persona humana que va hacia Dios. Inclusive, usa la perspectiva del movimiento como clave hermenéutica para comprender la espiritualidad y teología del Doctor carmelita¹.

Otro autor que merece citarse es Eulogio Pacho, aunque no se ha acercado tanto como Ruiz Salvador al tema propuesto². En cambio, Armando López Castro lo aborda de una manera creativa, pero sin bajar a detalles³. En efecto, considera el movimiento

³ Cf. Armando López Castro, *Vacío y plenitud en San Juan de la Cruz*, «Revista de Espiritualidad» 225 (diciembre de 1997) 606.



^{*} Andrea Canales pertenece a la Fraternidad Mariana de la Reconciliación. [acanales@fraternas.org].

¹ Cf. Federico Ruz, *Síntesis doctrinal*, en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1993, 239. Hay otra publicación del mismo autor, con un pensamiento más desarrollado pero fiel a esa orientación: *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, Espiritualidad, ²2006, 132.

² Cf. Salvador Ros et al., *Cántico espiritual, entrada definida por Eulogio Pacho*, en *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, Junta de Castilla y León/Consejería de Cultura y Turismo, 1993, 475.

como 'viaje', 'camino', hecho de ansias amorosas, con una orientación que va más allá de las posibilidades del caminante, pero que siempre tiende a ese destino que le trasciende, marcado de ausencia y presencia. Por último, Pedro Cerezo lleva la dinámica del movimiento en Juan de la Cruz hacia una dimensión personalista⁴.

En conclusión, podemos afirmar que varios autores subrayan en el *Cántico Espiritual* la dinamicidad intensa de un movimiento, de un ímpetu del alma que impele a su completamiento en Dios. Pero ninguno aborda directa y específicamente el concepto del movimiento en la obra del santo carmelita. Nosotros nos proponemos desarrollarla en el *Cántico*⁵.

Cabe, pues, preguntarnos ¿por qué desvelar esta perspectiva dinámica, desde la noción del movimiento? La realidad del movimiento, representada y explicada en el *Cántico Espiritual B*⁶, otorga un sentido existencial al camino de unión con Dios. En efecto, encontramos que el tema de la salvación sufre en la espiritualidad cristiana una tendencia que divide artificialmente la experiencia humana de la Divina. Las propuestas para comprender la unión del hombre con Dios han llegado al cristiano "de a pie" de modos lejanos y desencarnados. Creemos que el santo carmelita ofrece luces para vivir el camino hacia Dios desde una experiencia integradora; tanto desde la realidad circunscrita del hombre en cuanto tal; así como también en su relación con los demás seres humanos, con la creación y, en su manifestación luminosa y liberadora, con Cristo, revelador de la auténtica humanidad. Pensamos que se pueden deducir importantes implicancias para la pastoral del acompañamiento y de la formación integral, las cuales pueden beber de estas enseñanzas sanjuanistas, en vistas a renovar una fe vivida, gozada y anunciada.

Ahora bien, para este estudio se ha elegido la versión B del *Cántico*. La razón es clara: el santo carmelita expresa su experiencia mística desbordándose líricamente por el ansia de comunicarse. Sus interlocutores acudirán a su poema con distintas necesidades: anhelos místicos, búsqueda de guía y luz en el camino de la fe o sed de doctrina saludable. Ellos mismos le pedirán, además, aclaraciones. Por eso, a cada pedido y necesidad, el autor retoca lo escrito, y en dichas transformaciones se encuentra con no pocas complicaciones, como la de comentar lógicamente cada estrofa. Al poema libre y sin ataduras lógico-conceptuales, le debe canalizar con una cierta secuencia o línea de progresión en el camino hacia la perfección. Ya esto será un problema.

Bien lo expresa Ruiz Salvador:

"La raíz del malestar es doble. El poema A habla de abundancia, plenitud, paz cumplida, antes de que haya tenido lugar la unión perfecta. Por otra parte, se ocupa de turbaciones, y pide ser librado de ellas después de conseguido el grado más alto de perfección espiritual".

⁷ Federico Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid, BAC, 1968, 236.



⁴ Cf. Pedro Cerezo, La antropología del espíritu en Juan de la Cruz, Actas del Congreso internacional sanjuanista III, 143.

⁵ Usamos la edición de Lucinio Ruano De la Iglesia, ed., San Juan de la Cruz. Obras completas, Madrid, BAC, 2005.

⁶ En algunos casos citaremos el Cántico Espiritual B como CB.

Si lo vemos desde el punto de vista lírico, "está justificada la anticipación de bienes y el recuerdo posterior de males", prosigue Ruiz Salvador. Pero, esta justificación no vale para el punto de vista didáctico, pues, en el camino espiritual, ¿cómo justificar las turbaciones cuando ya se ha alcanzado el matrimonio?

Así pues, según Ruiz Salvador, la lucha entre el lírico y el tratadista, no ocurren entre CA y CB, sino, entre el Poema A y el comentario A. Por eso, el Poema B y comentario B son una forma de solucionar las complicaciones de la primera redacción. ¿Cómo lo hace? Crea una segunda redacción que, entre otros cambios, reordena las estrofas del Poema según una sucesión lógica-conceptual y práctica, y, a la vez, amplía el comentario siguiendo el orden doctrinal y práctico, que propone la nueva reordenación del Poema.

El resultado final lo dice acabadamente Maximiliano Herráiz en su introducción al CB:

[...] con la distancia, y en fidelidad a lo más grueso de su experiencia y a sus constantes, aun cuando no hubiera aparecido en la mente del poeta el tratadista y el teólogo, le llevará a una reordenación del poema, a una recreación desde la evolución interior, más adensada y con mejor perspectiva. Insisto, desde una experiencia – fuente del poema – que ahora la percibe más homogénea y lineal. Y que, además se le aparecerá o se le va apareciendo como respondiendo mejor a lo que ordinariamente pasa en las personas, no en los libros y tratados a los que terminará sumando el suyo⁸.

2. El movimiento *cantado* en el Poema y presente entre las líneas de la prosa

La composición lírica del *Cántico B* nos descubrirá un movimiento continuo. Aunque el término no está presente en el poema, se entreteje perfectamente en el itinerario espiritual del alma. En cambio, la palabra movimiento abunda en la prosa explicando detalles esenciales del itinerario.

Al movimiento se le puede concebir como una línea (aunque continua, no por ello recta) que desarrolla una historia. Es el canto de un drama: el alma herida que sale tras el Amado y no reposa hasta encontrarlo y en el encuentro se produce un ulterior desarrollo. Es un movimiento que se canta en versos, a través de sucesos y experiencias. Juan de la Cruz, más tarde, explicará esta historia. Una de las maneras de hacerlo será darle a esta noción del movimiento un rico revestimiento de teología espiritual y antropología.

En cuanto al Poema, nos damos cuenta de un movimiento que gana y pierde intensidades, haciéndose éstas, violentas y vehementes ("salí tras ti clamando" [C1]), o suaves ("La blanca palomica al arca con el ramo se ha tornado" [C34]) y hasta casi imperceptibles ("y el cerco sosegaba" [C40]). Unas veces, pareciera que el movimiento toma una dirección ("como el ciervo huiste" [C1]; o, "¡voy de vuelo! [C13]); pero luego, nos redirecciona ("Vuélvete, paloma" [C13]). Y mientras tanto, hay un fluido silencioso que va ordenando, uniendo y aquietando las líneas de acción, de modo que se revela un

⁸ Maximiliano Herráiz, *Cántico espiritual*, en *Obras completas de san Juan de la Cruz*, Madrid, Sígueme, 1992, 551-52.



movimiento que va desde Dios al hombre y del hombre a Dios ("ven, austro, que recuerdas los amores, aspira por mi huerto" [C17]; o, "Entrado se ha la esposa [...] y a su sabor reposa" [C22]).

Más adelante abordaremos la explicación de los comentarios; por ahora basta indicar que dejamos atrás todas las veces que nuestro autor menciona el 'movimiento' como un simple e inmediato moverse del alma hacia alguna realidad espiritual o corpórea (les llama "primeros movimientos"). Más bien, nos concentramos en las veces en que el uso del vocablo abre un nuevo espacio de comprensión acerca del camino del alma hacia la unión con Dios.

En resumen, tenemos dos dimensiones de la voz 'movimiento': la que no se pronuncia, pero se narra o canta (el Poema) y la que se pronuncia ('declaraciones' o comentarios a las estrofas) y se analiza. Encontramos, así, una manera de dilucidar lo que piensa nuestro autor cuando habla y dibuja el itinerario espiritual, hecho de ritmos, desplazamientos y cambios.

3. Descripción del movimiento desde cuatro ángulos

El 'movimiento' presente en el poema y en los comentarios, lo abordamos desde cuatro ángulos diferentes: (1) desde el poema como drama cantado y narrado, (2) desde la prosa, que favorece una descripción semántica y sintáctica, (3) desde la distinción teológica del origen del movimiento, si natural o sobrenatural, y (4) desde una interpretación espiritual.

3.1. El Poema en cuanto drama narrado

El poema narra una historia. Coinciden los estudiosos sanjuanistas que es "una narración de la experiencia [...], es su forma de hacer teología – la de su autor -, en poesía y en prosa, en unidad irrompible [...] Sus escritos no hacen sino narrar esa historia personal de salvación" 10. Por tanto, entrar en la narración del Poema nos ayuda a presenciar la teología del movimiento sanjuanista.

Desde la *Poética* de Aristóteles ya se hablaba, en el arte dramático, de las partes o segmentos necesarios en una obra para presenciar el fluir de los acontecimientos, de acuerdo con un orden. Esta estructuración se utiliza hasta el día de hoy en el diseño de las obras dramáticas¹¹. Nos apoyaremos en esta arquitectura para presentar el Poema

¹¹ Nos apoyamos en las referencias al tema en: Edward A. Wright, *Para comprender el teatro actual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.



⁹ El santo explica que ellos son "las entradas y umbrales para entrar en el alma" (CB 18,8) o, en otras palabras, son "los acometimientos a la razón de parte de la sensualidad" (CB 18,8). Se entienden también como inclinaciones, tendencias, acciones que se dirigen hacia algo o alguien desde el sentido simple de la voluntad que se "dirige a"

¹⁰ Pacho, «"Teología sanjuanista" entrada definida por Ciro García», 1405.

como un drama¹², entendiendo que todo él, en su conjunto, adquiere un significado simbólico. Presentaremos en negritas los verbos que marcan la pauta del movimiento y enumeraremos los pasos que se verifican en la historia.

3.1.1. Presentación del conflicto dramático

En esta primera parte se presenta la tensión entre dos fuerzas: una protagonista y otra antagonista. En el Poema, aparentemente, no hay antagonista. Sin embargo, podríamos interpretar que es el alma misma, en el pasar de un estado espiritual a otro; y que, por tanto, se logra percibir una cierta tensión en sí misma.

El alma entra en sí misma expresándose por medio de un monólogo, luego de lo cual decide salir a buscar al Amado. Los verbos implicados son **salir** y **entrar** (cfr. CB 1).

3.1.2. Desarrollo del conflicto

En esta segunda parte se presenta la serie de acontecimientos desarrollados en función del comportamiento de los personajes; es decir, sus acciones y modificaciones psicológicas y morales que conducen hasta el clímax. Es el momento de mayor tensión en toda la obra y en el que se enfrentan las fuerzas. En el *Cántico*, el alma es la que llena las escenas poniendo en movimiento todo lo que está a su alrededor.

Salir: El alma ansiosa recorre muchos lugares (majadas, montes, riberas, fronteras, bosques, prado) y dialoga con personajes (pastores): hay una traslación vehemente que logramos percibir, gracias a la continua descripción de distintos lugares muy variados entre sí. Se presenta un pequeño diálogo entre las criaturas y el alma. Pero todo resulta insuficiente ante el objetivo de su búsqueda. (cfr. CB 2-5).

Con un "¡Ay!" se abre una pausa larga. Hay un detenimiento abrupto. Es un monólogo angustioso, en el que el alma se dispone a hablar con quien aparece como un Ausente¹³. De Él no obtiene respuesta alguna a pesar de la creciente insistencia¹⁴. Y, a pesar de la aparente detención, se entrevé la creciente generación de un impulso que está por venir: de la súplica, pasa a exigir; de la exigencia, a callar, luego de un ruego suave, puesto en condicional: "si en esos tus semblantes plateados formases de repente [...]" (CB 12). Se logra sentir que, de una supuesta ausencia del Amado, va emergiendo una presencia a medida que el alma crece en ruegos, hasta el punto más alto, en donde se dirige a la fe, que es el Amado mismo: "¡Oh, cristalina fuente [...]"! (CB 12). Pero hasta aquí hay silencio del parte de Dios, y sólo el alma habla (cfr. CB 6-12).

¹⁴ Insistencia que se expresa con verbos imperativos por sintáctica o por sentido. Aquí los simplificamos en expresiones gramaticales al uso actual de la lengua. Los ponemos en el orden en que aparecen: "Acaba de entregarte", "¿por qué no me sanas?", "toma el robo que robaste", "apaga mis enojos", "que te vean mis ojos", "descubre tu presencia", "que tu vista me mate".



¹² Las partes del drama se dividen en cuatro secciones: 1) Presentación del conflicto, 2) Desarrollo del conflicto, 3) climax y 4) desenlace.

¹³ Dirá Federico Ruiz: "El Amado, el grande 'Ausente', ocupa el primer plano y llena el horizonte". Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema.*, 245.

3.1.3. Clímax

Para que se llegue a producir el desenlace, la acción dramática pasa por un momento de mayor tensión o clímax, que posibilita la solución del conflicto. El autor nos saca del detenimiento para presentarnos, inesperadamente, una estrofa con una sola acción, especialmente intensa.

Salir – retornar: Un lance fuerte hacia el Amado. Va de vuelo. Al ímpetu del alma expresado en el "Voy de vuelo [...]" (CB 13), el Amado rompe el silencio y la detiene: "Vuélvete" (CB 13). El alma debe retornar a una intensidad menor de la que pretendía. Hay tensión en esta estrofa, pero el mismo Amado la distiende con palabras dulces: ella es una paloma, y Él, un ciervo herido por ella (cfr. CB 13).

Aquietar: Pausa para un segundo monólogo del alma. Ahora es reposado, contemplativo. Es una pausa cristológica de dos estrofas: el alma libera sus sentimientos hacia el Amado y los expone: lo que Él es, lo que Él hace en ella y los frutos de dicho encuentro. Incluimos en esta parte del drama estas dos estrofas (CB 14-15) por un motivo: si bien ya no hay tensión, es un monólogo estrechamente ligado a la estrofa anterior (13). Sin este monólogo no se podría entender la reacción de la Amada ante el fuerte mandato del Amado ("Vuélvete"). Por lo tanto, nos ayuda a redondear el sentido del clímax y nos devuelve la atención a quien ha puesto todo este drama en movimiento: el Amado.

Siguen las últimas disposiciones para el desarrollo del desenlace: El alma va poniendo las cosas en orden, como quien prepara la escena final: "cazadnos las raposas" (CB 16). Ordena que se detenga el viento frío del norte (el "cierzo muerto") y convoca al viento del sur, el "austro", que es cálido y bueno (cfr. CB 17). Amenaza a las "ninfas de Judea" para que se estén lejos (cfr. CB 18). Y, una vez puesto todo en, el alma vuelve la mirada a su Amado, como quien le indica que ya puede empezar el acto: "Escóndete (pero no del alma, sino junto a ella) [...] mira con tu haz [...] mira las compañas" (CB 19).

3.1.4. Desenlace

Es la resolución del conflicto de la trama. El desenlace aparece largamente en el *Cántico*. De hecho, ocupa casi la mitad del Poema. Denota un final que se va dando lentamente y que debe aún pasar por etapas. La unificación del alma con el Amado debe aún recorrer un itinerario; pero, esta vez, y a diferencia de las estrofas iniciales, ya no hay un Ausente sino la Presencia (cfr. CB 20-40).

El Amado se explaya por primera vez, como quien confiesa todo su amor hacia el alma (cfr. CB 20-25).

Entrar y salir: El alma entra en dulce intimidad y sosiego con el Amado: "Entrado se ha la esposa" (CB 22). En el trasfondo, encontramos un recorrido donde todo se va concentrando. Hay cada vez más una sola acción por parte del alma: "ya sólo en amar es mi ejercicio" (CB 28). Este recorrido lo hemos encontrado figurado en el "entrar" y "salir": "Entrar" con grados de intensidad y "salir" con una connotación diferente al momento del conflicto. Entra poco a poco en mayor intimidad: "Entra más adentro" y "nos entraremos" (CB 22-38), y sale solo a los requerimientos de la vida activa del espíritu. Pero, a medida que se aquietan las entradas y salidas, el movimiento entremezcla otros registros, ya no de traslación, sino de mutación, como es el «hermosear».



Mientras tanto, describe todas las consecuencias de dicho encuentro con una serie de acciones: de la parte de la amada, ella bebe del Amado (26), y le da de sí (27) y le promete ser su esposa (27), y, por último, pierde el ganado (28) porque ya solo ama (28). Se percibe paulatinamente un cambio de estado que está enmarcado en la experiencia de la embriaguez, y donde se percibe el paso del tener al todo perder. Por parte del Amado, Él da a la amada su pecho y enseña su ciencia (27).

Un último detalle permite apreciar el desenlace. A partir de la estrofa 16 aparecen mezclados verbos en plural porque son realizados juntamente el alma y el Amado: "hacemos una piña" (CB 16), "haremos las guirnaldas" (CB 30), "Gocémonos" (CB 36), "vámonos" (CB 36), "entremos" (CB 36), "nos iremos" (CB 37), "nos entraremos" (CB 37). Finalmente, se observa que las dos últimas estrofas no poseen verbos. El alma y el Amado no producen acciones. Solo las creaturas vuelven en escena, actuando discretamente. Se parece a un escenario cuyas luces se van apagando y las voces se van silenciando.

Hasta aquí hemos presentado el movimiento desde la trama de una historia cargada de dinamismo. En dicho desarrollo se percibe un orden interior marcado por dos patrones: las entradas y salidas, que van marcando ritmos de transformación interior en el alma. Lejanía (extravío)-cercanía, ausencia-presencia en un continuo movimiento que tiende con fuerza hacia el encuentro. Contiguo al elemento del traslado, notamos el de mutación: del estado de fealdad al de la belleza (hermosura).

3.2. El campo semántico y sintáctico

Antes de partir con este segundo ángulo de descripción, para mayor entendimiento cabe señalar la conexión entre el texto lírico y las 'declaraciones'. La lírica sin el texto pudo existir, pero, no viceversa. La redacción de las 'declaraciones' le debe al texto lírico su existencia y, por tanto, depende de ella. En cambio, el texto lírico trasciende las 'declaraciones'. Así lo dice su autor: "Por haberse, pues, estas Canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística, no se podrán declarar al justo ni mi intento será tal, sino sólo dar alguna luz general" (CB Pról. 2); y luego, líneas después continúa: "los dichos de amor (o sea, el Poema) es mejor declararlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu" (CB Pról. 2). La voz 'movimiento', que solo se encuentra en las 'declaraciones', nos ayuda, a modo de punto de apoyo o como luz general, para dilucidar la experiencia de movimiento que hemos observado en la lírica.

Un preámbulo sencillo es tomar el significado de la palabra tal como se usaba en la época de Juan de Yépez. Del *Thesaurus* de Covarrubias, leemos que 'movimiento es "menear de un lugar a otro" ¹⁵. Si comparamos con un diccionario moderno (RAE), constatamos que hoy el término ha adquirido connotaciones nuevas que nuestro autor ya parecía intuir. Van más allá de la translación, ampliando así mucho más la definición del Covarrubias. La RAE define la voz con connotaciones psicológicas, tales como "al-

¹⁵ Sebastián Covarrubias Orozco, *s.v. "Movimiento"*», en *Tesoro de la lengua castellana o española*, Navarra, Universidad de Navarra, 2006.



teración, inquietud, conmoción", "primera manifestación de un afecto, pasión o sentimiento" o connotaciones sociales, como "alzamiento, rebelión" 16.

Avanzando un poco más en el análisis terminológico, recurrimos al método lexicográfico¹⁷. El método otorga una relación hermenéutica entre autor y lector, dando paso a la posibilidad de comunicación entre ambos al punto de poder dilucidar algún aspecto del pensamiento del autor que no está necesariamente explicitado por él en la obra. Nos interesa este punto de vista porque partimos del hecho que el teólogo salmantino no ha hecho un tratado sobre el movimiento en el itinerario espiritual; y, sin embargo, lo trata de soslayo de tal manera, que le otorga un contenido de gran riqueza.

Nos enfocarnos en particular en dos aspectos lingüísticos: 1) Análisis sintáctico y 2) Síntesis semántica.

3.2.1. Análisis sintáctico18

Considerando la entera obra del Santo encontramos 268 veces las voces 'mover' (161), 'movimiento' (105), 'movible' (1) y 'movedor' (1) (sin contar las menciones replicadas que se encuentran entre CA - CB y entre LlA - LlB). Específicamente en el CB se encuentran en total las voces 'mover' y 'movimiento' 56 veces (20.8% de recurrencias en el *corpus* total de sus obras). Allí mismo encontramos que 'mover' se encuentra 29 veces mencionado y 'movimiento', 27. Es notorio que, en comparación con *Subida*, *Llama* y *Cántico*, la *Noche* tenga solo un 12,5% ¹⁹ de recurrencias. Este dato nos podría inclinar a considerar que, siendo *Noche* una obra que indica la dimensión pasiva del itinerario espiritual, la palabra 'movimiento' esté menos presente en esta obra y en cambio esté más vinculada a aquellas que poseen un sentido espiritual más dinámico, como es el caso de CB.

Sobre la forma sintáctica de la palabra, no hay un aporte significativo. Pero, para mayor luz podemos decir que las formas 'movible' y 'movedor' son realmente escasas. En cambio, 'mover' y 'movimiento' son abundantes y de número similar entre ambas.

Un aporte mayor nos puede dar el uso de la palabra según el sujeto (¿quién mueve?), el objeto (¿qué mueve?) y el circunstancial (¿cómo mueve?). Ofrecemos un cuadro con los resultados que arroja el método léxicográfico²⁰:

²⁰ Renunciamos a poner las citaciones de cada hallazgo con el fin de facilitar una visión ligera y de conjunto.



¹⁶ Diccionario de la Lengua española (RAE), s.v. Movimiento, última modificación el 31 de marzo de 2018, http://dle.rae.es/?id=Pxf8ZI5

¹⁷ Cf. Di Maio, Andrea. *Il concetto di comunicazione: saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di «communicare» in Tommaso d'Aquino*, Analecta Gregoriana 274. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998. http://oseegenius.unigre.it:80/pug/resource?uri=000000308831

¹⁸ Para este análisis nos apoyamos en la obra de Juan Luis Astigarraga (ed.), Agustí Borrell (coed.), y F. Javier Martín de Lucas (coed.), *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Roma, Teresianum, 1990.

¹⁹ Subida arroja 75 apariciones, *Llama* 70 y *Noche* 34. Como vemos, el *Cántico* no tiene la mayoría de las apariciones a la voz 'movimiento'. Sin embargo, para un trabajo estadístico exhaustivo, sería recomendable realizar el conteo total de las palabras en cada obra, para luego deducir la proporción del uso exclusivo de la voz 'movimiento'.

¿Quién mueve?	¿Qué?	Modo o ¿cómo mueve?	Palabras relacionadas
DIOS	la voluntad los actos interiores las virtudes y perfecciones, las potencias y operaciones todas las cosas el corazón	Divina y sobrenaturalmente Como hace el fuego al aire Principio y raíz de todo movimiento Mueve según Moverá más (la voluntad y amor del alma) Al modo de ellas Dándole gana que lo haga Para lo que conviene Moviendo el corazón como obrero Pasivamente, en soledad Oscurece y adormece	Mover y poner guiar atraer levantar regir dar ser Mueve y manda Movida y informada innovada Moviendo y renovando
ESPÍRITU SANTO	el entendimiento la pluma el amor las potencias a ejercicio de amor	Como el aire al fuego Con su virtud y fuerza	Mueve y alumbra enseña inclina toma de la mano altera
CRISTO	A la sustancia del alma	Pone el recuerdo	
HOMBRE (según los sujetos: alma, virtudes, espíritu, consuelo, corazón, operaciones, amor del alma, voluntad)	A Dios Hacia sí mismo: (recreación, deleite, más amor)		Mueve a Dios: inclina, persuade Se mueve hacia Dios: inclina Se mueve él mismo: operaciones y movimientos
ÁNGELES	El apetito a obrar Alumbra la razón		
COSAS BUENAS			
(bienes espirituales, imágenes, música, doctrina)	El apetito a obrar Alumbra la razón		Ayuda
DEMONIO Y COSAS BAJAS (apetitos, dinero)	Al sentido	Pone primeros movimientos en la voluntad y no moverla a más si ella no quiere	Turba, atrae, altera

El Doctor místico dedica la mayor frecuencia a Dios (o al Espíritu Santo o a Cristo) como el principal sujeto de la acción del mover. A su vez, observamos que hay una rica variedad de destinatarios de dicha acción (¿qué mueve?) que aluden a dimensiones humanas muy íntimas, donde efectivamente solo la gracia divina puede llegar. Nos llama positivamente la atención cómo este poner en movimiento de parte de Dios se da de múltiples modos o formas (¿cómo mueve?), mostrando a la luz un despliegue de creatividad divina. Inclusive, este modo se puede apreciar mediante las palabras relacionadas, evidenciando el rico contenido del sentido del término. Por otro lado, el hombre es también sujeto que se pone en movimiento y, a la vez, causante de movimiento. Esto ayuda a comprender de un modo nuevo la acción colaboradora y creativa del ser humano en el proceso de santificación.



Por último, es relevante el hallazgo de la tríada que forma el autor (la hallamos una vez en el CB y dos, en Ll):

- Vida-movimiento-ser

Pero, demás de esta vida de amor por el cual vive en Dios el alma que le ama, tiene el alma su vida radical y naturalmente – como también las cosas criadas – en Dios, según aquello de san Pablo que dice: En Él vivimos y nos movemos y somos (Hech 17,28); que es decir: en Dios tenemos nuestra vida y nuestro movimiento y nuestro ser. (CB8,3)

- Viven-son-se mueven

todas las cosas en él son vida; y en él **viven** y **son** y se **mueven**, como también dice el Apóstol (Hech 17,28) de aquí es que, moviéndose este tan grande Emperador en el alma cuyo principado, como dice Isaías, trae sobre su hombro (9,6) que son las tres máquinas, celeste, terrestre e infernal, y las cosas que hay en ellas sustentándolas todas, como dice San Pablo (Hb 1,3), con el Verbo de su virtud, todas a una parezcan moverse – al modo que al movimiento de la tierra se mueven todas las cosas materiales que hay en ella como si no fuesen nada -, así es cuando se mueve este príncipe que trae sobre sí su corte, y no la corte a él. (LB4,4)

- Moviendo – rigiendo – dando ser (virtud – gracias – dones) Pero Dios siempre se está así, como el alma lo echó de ver, **moviendo**, **rigiendo** y **dando ser** y virtud y gracias y dones a todas las criaturas, teniéndolas en sí virtual y presencial y sustancialmente. (LB 4,7)

Aun cuando solo una de aquellas tríadas se encuentra en CB, nos parece que el autor facilita una pista. El movimiento que vamos describiendo está más vinculado a 'vida' y a 'ser' que a un simple 'ejercitar' u 'obrar'. Siguiendo la cita de LB 4,4; en la que Juan de la Cruz alude a Jn 1,3-4: "Todas las cosas en Él son vida", encontramos, por decirlo así, una identidad de este movimiento: es esencialmente vida y fuente de la existencia. Además, de acuerdo con un análisis sintáctico detallado se logra observar que el autor anexa el sentido del movimiento a una continua generación vivificadora: pone, guía, da ser, manda, renueva, innova.

3.2.2. Síntesis semántica

Si habláramos en términos generales y siguiendo las indicaciones de las *Concordancias*, podríamos identificar al movimiento por medio de otras voces que pertenecen a su campo semántico: 'obrar', 'operación', 'acto', 'acción', 'ejercicio'. Sin embargo, descubrimos que el autor aprovecha el término para indicar sentidos diversos al de una simple alusión a la actividad. Vamos, pues, entendiendo el movimiento desde dos dimensiones: como un dinamismo de vida interior, cuyo motor primero y último es Dios; y, también, como un camino pedagógico de Dios para el hombre. A su vez, en este dinamismo y en este camino pedagógico se desglosan muchas conclusiones llenas de riqueza. Aquí las podemos detallar de la siguiente manera:

- este dinamismo es Dios obrando en el hombre;
- ayuda a entender lo que la Trinidad opera en cada una de sus personas; y, que cada persona divina ejerce un tipo de acción sobre el hombre;



- permite comprender la acción de la gracia en el alma y la colaboración de ella;
- es una realidad que saca a la luz dimensiones humanas que necesitan divinizarse;
- el espíritu maligno tiene limitaciones en su incidencia en el alma.

En síntesis, la voz tiene el sentido de avance y cambio, y estas dimensiones son múltiplemente explicadas en un sistema más complejo, que corresponde al itinerario espiritual. Así el término adquiere matices novedosos, tales como 'invitación' o 'provocación divina', como 'vocación', como 'impulso y respuesta' desde la propia libertad humana, como 'progresión y proceso', como 'drama', 'potencialidad', 'autentificación'; y, en fin, como 'intencionalidad divina', que nos dirige al gozo y la fiesta. En el ápice de este moverse todo parece resumirse en el amor como único acto.

3.3. El origen del movimiento: natural o sobrenatural

Ayudados por la descripción del Santo, constatamos en el alma movimientos naturales, que son generados por la voluntad y el raciocinio del hombre (tomando en cuenta que, si bien Dios es el motor de todo movimiento, hay también una autonomía relativa). También, observamos movimientos sobrenaturales, en donde el concurso del hombre es solo un 'hacerse disponible para' y en el que Dios se comunica personalmente, dándose a Sí mismo mediante la gracia.

Desarrollaremos la temática de estos movimientos, citando otros textos además del CB; con ellos no faltamos a la delimitación del tema propuesto, porque nos basamos en la sólida coherencia de pensamiento que presenta el Doctor carmelita a lo largo de todas sus obras.

El sentido que Juan de la Cruz da al natural y sobrenatural no corresponde exactamente a la teología escolástica, la cual tiene como punto de partida la distinción entre naturaleza y gracia. Mas bien, el autor del CB adopta diversos sentidos, que pueden especificarse en tres: el teológico, el místico y el de la unión. En cuanto al primer sentido, el teológico, la transformación del ser natural en sobrenatural significa la superación del estado del pecado por el que, a través de la mediación del Hijo, el hombre renace a la vida de gracia: "Con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre" (CB 5,4). El segundo sentido, el místico, corresponde al obrar sobrenatural. Esto es, a ya no obrar por los sentidos (incluye las aportaciones del entendimiento, apegos de la parte corporal, como la espiritual) sino, un caminar a través de la fe, bajo la absoluta guía del Espíritu. El tercer sentido es el de la unión. La esperanza "desembaraza y vacía" y niega todas las potencias (que sería la purificación de la memoria) para que advenga "el paso del obrar natural al obrar sobrenatural, del modo humano al modo divino, que culmina con la unión mística"²¹.

Para Juan de la Cruz, la naturaleza, que es parte específica del ser humano, no queda anulada, sino, más bien, perfeccionada por el sobrenatural. Esta guía de almas comprende al hombre en su realidad concreta e histórica, y en ésta misma descubre una

²¹ Eulogio PACHO, ed., v.s. "Sobrenatural", entrada definida por Ciro García, en Diccionario de San Juan de la Cruz, Burgos, Monte Carmelo, 2000, 1343.



disposición interior dada por su ser espiritual, que le lleva más allá de las fronteras de su naturaleza. De ahí que queda muy bien expresada la frase de Ciro García: "Si el hombre es capaz de recibir lo sobrenatural, es porque lleva parte del mismo en la naturaleza. Si es capaz de comunicarse con Dios, es porque lo lleva adentro"²².

Por lo tanto, la dimensión natural en el ser humano es, para nuestro teólogo, una mediación cuya creación es esencialmente buena; sin embargo, en el camino de deificación, ésta debe pasar por un proceso educativo de negación y de purificación. Por esto mismo, es de suma importancia que el hombre deseoso de andar en este camino mistagógico ponga todo de su voluntad. Esta dimensión natural es transformada por Dios mediante un dúplice movimiento: se adapta al alma, y, a la vez, la trastoca (purifica) en el compás de su amorosa acción salvífica.

Luego de estas breves fundamentaciones del pensamiento sanjuanista en torno a las dimensiones del natural y sobrenatural en el hombre; bajemos al detalle de la captación de éstas desde el movimiento.

3.3.1. Movimientos naturales

Estos movimientos pueden ser espirituales y carnales o sensuales; son todos los movimientos que el hombre ejercita desde su propia voluntad y activamente. Él es el agente de su obrar. De esta manera, puede ejercer el entendimiento, la memoria y la voluntad desde su propia operación.

Cuando el alma comienza a ejercitarse en el amor a Dios, parte con un caudal de movimientos naturales de devoción y amor, de mortificaciones y trabajos, interiores y exteriores. Si bien es necesario que sea así, no serán movimientos que, a la larga, traigan mucho adelantamiento al espíritu. Este llegará en la medida en que los movimientos sean ejercidos cada vez más en concordancia con la asistencia de la gracia; que, en otras palabras, será el cambio de movimientos meramente naturales a movimientos cada vez más sobrenaturales. En esto, Juan de la Cruz es enfático: si el alma deseosa de Dios se queda solo en movimientos naturales, por más buenos que sean, no aprovecharán en nada, "porque sin este divino viento, que mueve las potencias a ejercicio de amor divino, no obran ni hacen sus efectos las virtudes, aunque las haya en el alma" (CB 28,8).

Nótese que el sello de los movimientos naturales es su actividad; mientras que, en los sobrenaturales, es su pasividad. Los primeros, además de no ser los definitorios para el crecimiento espiritual, pueden ser engañosos. Así lo indica la 'declaración' a la canción 25: "porque a estos (nuevos amadores) ordinariamente les da la fuerza para obrar el sabor sensitivo, y por él se mueven; así no hay que fiar de este amor hasta que se acaben aquellos fervores y gustos gruesos de sentido" (CB 25,19).

En cambio, la pasividad de los movimientos sobrenaturales tiene como clave que ya el alma y Dios están unidos (el alma trocada en Dios). Dicha unidad trae abundantísimos frutos: "porque cuando Dios ve al alma graciosa en sus ojos, mucho se mueve a hacerla más gracias, por cuanto en ella mora bien agradado" (CB 33,7).



²² PACHO, 1348.

El movimiento de la parte natural es ejercido por medio de las potencias del alma (entendimiento, memoria y voluntad), las pasiones (gozo, esperanza, dolor y temor) y los apetitos. Estos movimientos naturales, en el proceso de purificación, no son desechados ni anulados. Más bien, son elevados hasta "mudarse en divinos". Las potencias van mutando, según van abriéndose a las virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad. Y de retorno, estas virtudes teologales se vuelven capacitantes para que Dios mueva el alma hacia Sí mismo. De hecho, el santo establece una correspondencia de cada potencia, con una virtud teologal (cfr. CB 2,7). El entendimiento, con la fe; la memoria, con la esperanza; y la voluntad, con la caridad. Los apetitos y las pasiones se oscurecen, adormecen o sosiegan; esto es, ya no reclaman para sí, es decir, para sus gustos carnales. Por ende, ya no empujan al alma a salir de su centro.

La parte sensitiva y la espiritual "son las dos partes del hombre", como dice el Doctor místico, que necesitan pasar por purificación. La primera deberá acomodarse según el espíritu; y, la segunda, pasará por una purificación en vistas a disponer al alma para "la unión de amor con Dios" (1N,8,1). Ampliamente será descrito este proceso en *Noche*²³. Esta transformación es dolorosa²⁴, al punto que el alma sensible de fray Juan crea símbolos y metáforas para explicarlo: 'llama', 'cauterio', 'herida', 'noche'²⁵. Este sufrir es porque el orden se traspone; inclusive, dirá en la 'declaración' para la canción 13: "envió al alma [...] ciertos rayos divinos de sí con tal gloria y fuerza de amor que la conmovió toda y todo el natural la desencasó" (CB 13,1)²⁶. También lo dice en el segundo libro de *Subida*: "ha de oscurecerse y trasponerse a todo lo que contiene su natural" (2S, 4,2). O, más gráficamente lo dice en *Noche*: "porque la luz que se le ha de dar es una altísima luz divina que excede toda luz natural, que no cabe naturalmente en el entendimiento" (2N 9,2). Si este cambio o trasposición no se da, Dios no puede mover al alma hacia su centro, que es lo más profundo de ella misma; y, por lo tanto, lo más auténtico a lo que pueda llegar, que es ser "dios por participación" en Dios (cfr. CB 22,3; 39,4,6).

Finalmente, Juan de la Cruz hablará también de movimientos desordenados. Van contra Dios y turban al alma. Estos pueden venir de la propia decisión del hombre de dar rienda suelta a su sensualidad (cfr. CB 18,4) y, por tanto, son movimientos naturales; o, también pueden venir de las instigaciones del demonio (cfr. 1N 4,3) que, aun siendo operaciones sobrenaturales sobre el alma, son completamente diferentes a las operaciones que Dios realiza en la misma, pues Él obra en el alma como un dueño de casa y se comporta a sus anchas como "el obrero que mueve el corazón" (cfr. 3S,32,8).

²⁶ Este sufrir lo expone con toda claridad su autor: "La causa de padecer el alma tanto a este tiempo por él es que, como se va juntando más a Dios, siente en sí más el vacío de seca y purga..." (CB 13,1) De allí que dirá que "el natural se desencasó" (desencajó).



²³ Se puede leer con detenimiento este paso en 1N 8.

²⁴ Puede leerse también LB 2,28.

²⁵ Puede leerse 2N10,6; CB 1,19, 2N1,1; LB2,7.

3.3.2. Movimientos sobrenaturales

Tratamos aquí de un doble movimiento: de Dios hacia el alma y del alma hacia Dios, cuando ya está con Él. Juan busca hacer comprender, de múltiples maneras, este doble movimiento. Por ejemplo, usa las figuras del 'aire inflamado' y del 'fuego', que recorren de manera especial a lo largo de su obra *Llama* (cfr. LB 3,10), y que aparecen también en CB 39,14. El "aire inflamado", que es el alma transformada en Dios (en llama), se vivifica aún más con el fuego del Espíritu. De este modo, el alma llamea – se mueve - en la medida en que es asistida por Dios. Y así, Dios mueve la voluntad a amar. Sin embargo, si las potencias aún no están desnudas de sus propios actos (naturales), Dios no las mueve en su totalidad porque no es aún el dueño de casa. Él, pues, espera la liberalidad del alma, su disposición, su decisión de ser receptividad. Esta es una doctrina fundamental en la pedagogía espiritual del Santo que conviene anotar:

[...] conviene que todos los sentidos y potencias, así interiores como exteriores, estén desocupados, vacíos y ocios[os] de sus propias operaciones y objetos, porque, en tal caso, cuando ellos de suyo se ponen en ejercicio, tanto más estorban; porque [en] llegando el alma a alguna manera de unión interior de amor, ya no obran en esto las potencias espirituales, y menos las corporales [...]. (CB 16,11)

Se subraya también que el Doctor místico pone de manera preferencial al Espíritu Santo como el agente de este movimiento sobrenatural. Recurre a Romanos 8,14 para su fundamentación bíblica: "los que son movidos por el espíritu de Dios son hijos de Dios".

Es de notar también, que el Espíritu Santo aparece más en los movimientos sobrenaturales, los cuales pertenecen ya a estados avanzados (desposorio y el matrimonio espiritual). Por ejemplo, en la 'declaración' de la estrofa 31, se utiliza la metáfora del cabello para introducir un nuevo ascenso en el itinerario espiritual, ligado al Espíritu (cfr. CB 31,4). En cambio, en el estado anterior (el purgativo) y cuando habla en general de los movimientos sobrenaturales, Juan de la Cruz habla más de Dios que mueve (cfr. 31S 3,3).

Ahora bien, de todo lo dicho, encontramos que el movimiento sobrenatural, presenta tres matices en el conjunto de la espiritualidad sanjuanista:

- Una mezcla de acción entre Dios y el alma, con preponderancia en Dios (cfr. 2S12,8).
- Una acción que pende totalmente de Dios (cfr. 3S2,16).
- Una acción que la realiza el alma, pero cuando ya está totalmente en Dios (cfr. CB 28,7).

Todo lo cual denota una comprensión profundamente dinámica del hombre y, a la vez, de la acción creativa de Dios en el alma. No hay acción únicamente vertical porque ésta se implica armónicamente con una dimensión horizontal.

Juan de la Cruz cree firmemente que el camino de santificación (en el que "el alma se hace deiforme" [CB 39,4]) es un camino de a dos y es progresivo. No hay quietismo, simple espera anulatoria del alma a la pura acción de Dios; ni, por el contrario, acción voluntarista del alma por lograr la santidad. Nuestro autor quiere dar a entender que la santificación se logra por el amor que cada sujeto ofrece en libertad; y, que es, por tanto, una realidad dinámica y siempre viva de común-unión. Este proceso inicia en la vida de este mundo, proyectándose escatológicamente.



El contundente mensaje de toda la obra sanjuanista responde en bloque que no hay acercamiento salvífico sin la experiencia unitiva de Dios Amor y su don encarnatorio, y que esta experiencia es una obra en la que se compenetran dos personas - Dios y el ser humano - en un caminar juntos. Así pues, tratando de expresar el doble concurso de Dios y del hombre para la santificación, dice el fraile carmelita: "Y así, todos los movimientos de tal alma son divinos; y aunque son suyos, de ella lo son porque los hace Dios en ella con ella, que da su voluntad y consentimiento" (LB 1,9).

3.4. El sentido espiritual del Amor transformante

El amor transformante y salvífico de Dios es presentado en el CB como una invitación a recorrer un camino, un proceso; a fin de cuentas, un ponerse en movimiento. Este itinerario espiritual es puesto en marcha por una llamada, cuya respuesta por parte del alma creyente se vuelve un acto de fidelidad a sí misma. Este destino y vocación lo expresa el autor del CB en términos de plenitud y totalidad: "Señor mío Esposo, que andas dando de ti a mi alma por partes, acaba de darlo del todo; y esto que andas mostrando como por resquicios, acaba de mostrarlo a las claras [...] Entrégate, pues, ya de vero, dándote todo al todo de mi alma, porque toda ella tenga a ti todo" (CB 6,6).

La plenitud del hombre es el Todo de Dios en el alma. A este estado, que él llamará "matrimonio espiritual", le precede una vía que invita a ser andada con no poco esfuerzo por parte del cristiano. Es un avance en el que todo acto humano se va transformando en divino, paulatinamente. Tal como nos lo explica Juan de la Cruz: "en los cuales parece que siempre está queriendo acabar (el Espíritu) de darle la vida eterna y acabarla de trasladar a su perfecta gloria" (LB 3,10).

Este acabamiento en proceso siempre dinámico se compone de una característica del todo sustancial, la de estar en salida: "Salí tras ti clamando, y eras ido" (CB 1). Es paso necesario, movido por el amor, que va hacia el Amor, que se concreta en el acto de la salida del yo cerrado en sí mismo. Un movimiento que se dinamiza por una llamada que sorprende e invita al cristiano en su situación de aquí y ahora de su vida. En palabras del santo carmelita, se explica así:

Es de saber que este salir espiritualmente se entiende aquí de dos maneras, para ir tras Dios: la una, saliendo de todas las cosas, lo cual se hace por aborrecimiento y desprecio de ellas; la otra, saliendo de sí misma por olvido de sí, lo cual se hace por el amor de Dios. Porque, cuando éste toca al alma con las veras que se va diciendo aquí, de tal manera la levanta, que no sólo la hace salir de sí misma por olvido de sí, pero aun de sus quicios y modos e inclinaciones naturales la saca, clamando por Dios. (CB 1,20)

Así pues, el sentido espiritual que buscamos describir parte con aquella salida de sí como condición *sine qua non* para la santificación. Juan de la Cruz, señala de dónde y hacia dónde se da dicho movimiento:

[...] es de notar que el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma; por tanto, el alma que le ha de hallar conviene salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma. (CB 1,6)



El movimiento viene de Dios Trino y retorna hacia el Dios que mora en el alma. "Esencial y presencialmente" habita el Dios 'escondido' o no manifiesto para la misma conciencia de la persona inhabitada. Para que dicha Presencia se haga manifiesta es necesario que el alma se ponga en un doble movimiento: "salir de todas las cosas y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma". El estado de ocultamiento en el que se halla la Trinidad es de por sí una provocación e impulso, a fin de que el alma se eche a andar; ya que lo oculto de Dios, para el alma que le quiere hallar, se traduce en deseo e impulso.

Entendiendo que salir es un vaciarse de falsedades, acudimos a la figura presentada en las 'declaraciones' de la Canción 9. Allí, se explica que el alma es como un vaso; que, si se le vacía, con algo hay que llenarle (cfr. CB 9,5). Así pues, si saliendo de sí, el alma se vacía de lo que le separa de Dios, por su propio peso ha de ponerse en búsqueda para ser llenada.

En consecuencia, el movimiento, que era salida de sí, se torna búsqueda hacia la llenura: "salí tras ti, clamando" (CB 1). El lector acompaña al alma en su búsqueda ansiosa y llagada. Ella va tras el amor de su alma, y no lo encuentra. Mientras tanto, Dios parece realizar un movimiento opuesto: huye, se esconde: "y eras ido" (CB 1). Hay un desborde de energía por parte de ella, pero en cambio, por parte de Él da la impresión de cierta ausencia, quietud y silencio. Sin embargo, su esconder – que así lo siente el alma – se mueve en una órbita mucho más alta. Es, en realidad, un buscar incansablemente a la oveja perdida en un itinerario pedagógico que educa al alma hasta que sea capaz de volver a lo más íntimo de ella misma para reconocer allí al Amado. Así sustenta Juan de la Cruz la acción fundamental de Cristo: "Tanto era el deseo que el Esposo tenía de acabar de libertar y rescatar esta su esposa de las manos de la sensualidad y del demonio, que, ya que lo ha hecho [...] de la manera que el buen Pastor se goza con la oveja sobre sus hombros que había perdido y buscado por muchos rodeos (Lc15,5)" (CB 22,1).

Mientras que al inicio del CB aparecían dos movimientos que corrían como en líneas paralelas (búsqueda y huida), ahora parecen transformarse en un solo movimiento más quieto, más sosegado, que está hecho de intercambio de amor. Dichas líneas parecen ir confluyendo en puntos de encuentro, tanto en su unidad – ser una sola línea –, como en el lugar – el "centro más profundo" (Ll 1) – que es como decir donde el alma está en Dios. La figura de la piedra, usada en *Llama* es sugestiva para esta anotación: la piedra tiene una característica intrínseca (teoría tomada de las ciencias de la época), que es la de poseer una fuerza que le dirige siempre hacia el centro de la tierra, y "cuando en alguna manera está dentro de la tierra, aunque no sea en lo más profundo de ella, está en su centro en alguna manera [...] y así siempre le queda virtud y fuerza e inclinación para bajar y llegar hasta este más último y profundo centro [...]" (LB1,11).

Llegados a este punto, anotamos dos observaciones. En primer lugar, los verbos de las estrofas iniciales del Poema, expresados por el alma o por el Amado, están en singular; mientras que luego, comienzan también a aparecer en plural (desde la estrofa 16). En efecto, nos damos cuenta de que cada acción registrada en el Poema está cargada de personalidad.

El alma clama, busca, pregunta. El Amado pasó, huyó, se escondió. Más tarde, dicho componente personal-individual se transforma en un 'nosotros'. ¿Juega con esto el poeta para denotar las líneas paralelas que luego se unen? Para mejor visualizar, haremos



un comparativo de estos verbos, ya sea en los que están presentes en las primeras estrofas y en los finales. Así, podremos ver el dibujo de estas líneas paralelas, que poco a poco irán confluyendo:

Estrofas iniciales: (tomamos desde la canción 1 hasta la 13, en esta última estrofa se ubica el momento del desposorio).

- La amada:
 - o "salí tras ti clamando" (CB1)
 - "yo más quiero, adolezco y muero" (CB2)
 - "Buscando [...] iré [...] ni cogeré [...] ni temeré [...] pasaré" (CB3)
- El amado: (son verbos realizados en un supuesto pasado, excepto el párrafo 13, que habla en el presente)
 - "Te escondiste [...] me dejaste [...] huiste" (CB1)
 - o "Mil gracias derramando [...] pasó [...] mirando [...] vestidos los dejó" (CB5)
 - "has llagado [...] has robado" (CB9)
 - o "asoma" (CB13)

Estrofas finales: (tomamos desde la canción 14 hasta la 40. El desposorio se ha ya dado. Todo se dirige hacia el matrimonio espiritual)

- o "Hacemos" (CB 16), "haremos" (CB30)
- "Gocémonos [...] vámonos" (CB 36)
- "nos iremos [...] nos entraremos [...] gustaremos" (CB 37)

Ya llegando a las últimas estrofas del CB encontramos que ellas mismas nos explican que esas líneas paralelas, en el fondo, no corrieron nunca independientemente entre sí. El movimiento de Dios al alma ha sido siempre de amor, de comunicación; y, por tanto, de conjunción. Sin embargo, es cierto que al inicio el alma estaba fuera de sí, mientras Dios estaba dentro, en ella. Por ello, el alma ha tenido que pasar por un proceso de aprendizaje de un salir, para experimentar lo que es entrar verdaderamente. Con referencia agustiniana podemos encontrar esta dinámica fuera-dentro explicada en CB 1,6 cuando dice:

[...] el alma que le ha de hallar conviénele salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma, siéndole todas las cosas como si no fuesen. Que, por eso, san Agustín, hablando en los Soliloquios con Dios, decía: "No te hallaba, Señor, de fuera, porque mal te buscaba fuera, que estabas dentro". Está, pues, Dios en el alma escondido, y ahí le ha de buscar con amor el buen contemplativo, diciendo: ¿Adónde te escondiste? (CB 1,6)

Es lo que exclama el alma cuando reconoce que, en los apetitos y en el movimiento de las potencias, puestas en desorden, ella está fuera de sí, pero entrando en la noche de la purificación y sosegando sus apetitos y potencias, retorna a sí, hacia su centro. En este retornar, entra en Dios: en su sabiduría, en el conocimiento de su altísima ciencia, en los misterios del Verbo. Por esto mismo, ella tendrá que aprender un 'salir' distinto y paradójico. Ya no fuera de sí, sino un 'salir' que es entrar en sí, en su centro más profundo, en donde Dios habita. Bellamente lo expresa el santo cuando dice: "Mi alma está ya desnuda, desasida, sola y ajena de todas las cosas criadas de arriba y de abajo, y tan adentro entrada en el interior recogimiento contigo" (CB 40,2).



La segunda observación se refiere al desposorio espiritual (Canción 13). El movimiento se presenta con un nuevo registro, aunque al inicio no deja al anterior. Es decir: se da el traslado de un afuera hacia un adentro; pero, a la vez, aparece un movimiento distinto: de transformación, de cambio, tal como es explicado en la 'declaración' a la canción 28: "[...] con el mismo Dios ya no tiene otro estilo ni manera de trato sino ejercicio de amor, por cuanto ha ya trocado y mudado todo su primer trato en amor" (CB 28,2). Este nuevo registro lo podemos encontrar cuatro veces en los versos, pero únicamente bajo el sustantivo "hermosura" (canciones 5, 11, 33 y 36). Mientras que en la prosa aparece 13 veces como verbo ("hermosear"), 19 veces como adjetivo ("hermoso") y bajo la forma sustantivada ("hermosura"), 95 veces²⁷.

Ha habido primero una salida y luego una búsqueda provocada por el bien deseado, pero no poseído. En este camino de búsqueda, el alma pasa por procesos de purificación que le van preparando para un encuentro con Dios, cada vez más pleno. Luego del intenso movimiento de translocación que encontramos hasta el párrafo 6, y pasado el monólogo detenido que va hasta la estrofa 12, no se encuentran más cambios de lugares (excepto el párrafo 26: "cuando salía por toda aquesta vega", pero ya no denota un alejarse del Amado). Sin embargo, como decíamos, nos abrimos a otro registro: al movimiento como cambio de estado, mutación o transformación. Se canta con exquisito gusto el proceso de embellecimiento del alma, que parte como una promesa desde la 'declaración' a la canción 11(cfr. CB 11,10) y llega a su ápice en la canción 33:

No quieras despreciarme; que, si color moreno hallaste, ya bien puedes mirarme después que me miraste, que gracia y hermosura en mí dejaste. (CB 33)

Esta hermosura viene a ser Cristo mismo, que en el drama de la búsqueda se va 'dibujando' paulatinamente en el alma, asemejándola a sí. Este dibujo es también movimiento, es el paso de la imagen deformada por el pecado, a la imagen de Cristo en la propia alma. Así explica nuestro autor en la 'anotación' para la canción 12:

[...] conociendo que está como la imagen de la primera mano y dibujo, clamando al que la dibujó para que la acabe de pintar y formar, [...] no sabe qué se hacer sino volverse a la misma fe, como la que en sí encierra y encubre la figura y hermosura de su Amado, de la cual ella también recibe los dichos dibujos y prendas de amor. (CB 12,1)

La búsqueda llena de invitación, de experiencia de un cambio, de transformación, de drama e ilusión, va a transmutarse en descanso, en experiencia de libertad y; por lo tanto, en un gozo creciente. Todo esto se da como fruto de un alma que se ha dispuesto para ser

²⁷ Llama la atención la desproporción numérica de esta voz en CB ("hermoso", "hermosura", "hermosear"), en comparación con el resto de las obras sanjuanistas. Aparecen en CB, 127 apariciones en las distintas formas sintácticas. La siguiente obra que le sigue en número es "Subida", con tan solo 36 apariciones. Aparece aquí un tema que podría abrir una investigación muy amplia y rica.



purificada (hermoseada) en todo lo que no es Dios en sí misma²⁸: "[...] así en esta Noche espiritual daremos, con el favor de Dios, modo como las potencias espirituales se vacíen y purifiquen de todo lo que no es Dios y se queden puestas en la oscuridad [...]". (2S 6,6).

4. Conclusión

A través del trabajo de la descripción aquí desarrollado hemos logrado que emerja la noción del movimiento, proponiéndolo como una clave de comprensión del itinerario del alma hacia la unión con Dios.

Juan de la Cruz describe el movimiento como provocación, vocación y como dinamismo de autentificación o de realización progresiva, en el que el alma sufre purificaciones y se va abriendo al gozo de ser dios por participación.

Nos dibuja así un proceso que es historia, drama, encuentro. Allí encontramos existencialmente el rostro de Dios y del alma humana, viviendo en una interacción muy reveladora, aportando notas fundamentales para la teología espiritual y la antropología. En este proceso, decíamos, nos vemos, además, introducidos en una corriente llena de vitalidad que tiende con fuerza hacia el encuentro unitivo. Esto último merecerá ser desarrollado en un ulterior trabajo que nos proponemos realizar más adelante.

Así pues, salir del vacío para entrar en la llenura, así como una transformación que va de la fealdad a la belleza son la estructura del movimiento que provoca Dios y que se hace respuesta del hombre, al punto que se va experimentando que el mover del alma se convierte, poco a poco, en un mover en Dios; en este mundo, de manera imperfecta, para ya en la eternidad, en donde solo habrá el constante ver y gozar.

²⁸ En el CB, Juan de la Cruz se detiene muy someramente en la explicación de lo que esa purificación significa. De manera más extensa y sistemática la tratará en "Subida", "Noche" y "Llama". En esta última, lo dirá desde el ángulo pneumatológico (cfr. LB 1,19)



Indice

Sommario	
Presentazione	3
La santità alla luce dell'esortazione apostolica «Gaudete et Exsulta di Papa Francesco. Riflessioni	
di Angelo card. Amato, SDB	
Evolución del método de teología espiritual en las últimas décadas	
1. La teología espiritual en el marco del Concilio Vaticano II	
1.1. La primera síntesis de una espiritualidad renovada	
1.2. El proceso de maduración (1965-1990)	17
1.3. Culminación de un proceso (2000-2016)	18
2. Nuevos planteamientos en el cuadro de una teología renovada	19
3. Nuevos ámbitos de reflexión en el marco de la interdisciplinaridad teológi	ica 21
4. Perspectivas de futuro	22
4.1. Pluralidad lingüística	
4.2. Aspectos fundamentales	
Conclusión	26
Dall'ascetica e mistica alla vita cristiana. Novant'anni dopo	
di Rossano Zas Friz De Col s.j	
1. Dalla cristianità alla post-cristianità	
1.1. Dalla religione alla spiritualità	
1.2. Dallo stato solido allo stato liquido	
1.3. Il processo di secolarizzazione della spiritualità cristiana	
1.3.1. La Riforma e i suoi preludi	
1.3.3. I secoli XVIII e XIX	
1.3.4. Il secolo XX	
1.3.5. Conclusione	
1.7.7. Outetusione	رر

2. Il nuovo paradigma	35
2.1. I principi: l'esperienza come punto di partenza e la decisione	2/
come punto di arrivo	
2.2. Il metodo teologico-decisionale	
2.4. Conclusione	رر 40
3. Le ricadute del nuovo paradigma	
4. Conclusione	
7. Conclusione	Т1
Maria Celeste Crostarosa e la mistica del settecento italiano	12
di Francesco Asti	
Introduzione	
1. L'esperienza mistica di Maria Celeste	
1.1. L'uomo, immagine vivente della santissima Trinità	
2. Il dinamismo mistico	
2.1. La grazia e la cooperazione del credente	
3. La preghiera contemplativa	
3.1. Il gusto divino e quello umano	
4. La purificazione	
	73
5. Mistica sponsale o dell'essenza?	
5. Mistica sponsale o dell'essenza?	77
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugeni di Gesù bambino	io
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugeni di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez	io 78
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugeni di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione	78 80
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugeni di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé	78 80 82
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugeni di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione	78 80 82
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugeni di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé	78
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugeni di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano	
Conclusioni Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugeni di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione	
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugent di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione 4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza	
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugent di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione 4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza 4.3. Importanza dell'equilibrio tra la formazione umana e quella teo	
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugent di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione 4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza	
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugent di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione 4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza 4.3. Importanza dell'equilibrio tra la formazione umana e quella teo	
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugent di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione 4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza 4.3. Importanza dell'equilibrio tra la formazione umana e quella teo	
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugent di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione 4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza 4.3. Importanza dell'equilibrio tra la formazione umana e quella teo Verso una conclusione: «Traditus gratiae Dei»	
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugent di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione 4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza 4.3. Importanza dell'equilibrio tra la formazione umana e quella teo Verso una conclusione: «Traditus gratiae Dei» Un importante inedito di Caterina de' Ricci a Firenze di Chiara Vasciaveo	
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugent di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione 4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza 4.3. Importanza dell'equilibrio tra la formazione umana e quella teo Verso una conclusione: «Traditus gratiae Dei» Un importante inedito di Caterina de' Ricci a Firenze di Chiara Vasciaveo 1. Caterina de' Ricci discepola del Savonarola	
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugent di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione 4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza 4.3. Importanza dell'equilibrio tra la formazione umana e quella teo Verso una conclusione: «Traditus gratiae Dei» Un importante inedito di Caterina de' Ricci a Firenze di Chiara Vasciaveo 1. Caterina de' Ricci discepola del Savonarola 2. Il problema metodologico dell'Archivio pratese	
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugent di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione 4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza 4.3. Importanza dell'equilibrio tra la formazione umana e quella teo Verso una conclusione: «Traditus gratiae Dei» Un importante inedito di Caterina de' Ricci a Firenze di Chiara Vasciaveo 1. Caterina de' Ricci discepola del Savonarola 2. Il problema metodologico dell'Archivio pratese 3. Le fonti ricciane disponibili tra il 1542 e il 1544	
Teologia e contemplazione nel pensiero di padre Maria Eugent di Gesù bambino di Jesús Manuel García Gutiérrez 1. Complementarità tra teologia e contemplazione 2. Chiamata alla vita mistica e al dono di sé 3. Carattere insostituibile dell'orazione nella vita del cristiano 4. Contemplativi nell'azione 5. Prospettive 4.1. Chiavi per una nuova evangelizzazione 4.2. Verso una teologia vissuta o teologia dell'esperienza 4.3. Importanza dell'equilibrio tra la formazione umana e quella teo Verso una conclusione: «Traditus gratiae Dei» Un importante inedito di Caterina de' Ricci a Firenze di Chiara Vasciaveo 1. Caterina de' Ricci discepola del Savonarola 2. Il problema metodologico dell'Archivio pratese	



La noción del movimiento en el Cántico Espiritual B de San Juan de la Cruz

3	
di Andrea Canales	99
1. Introducción	99
2. El movimiento cantado en el Poema y presente entre las líneas de la prosa.	101
3. Descripción del movimiento desde cuatro ángulos	102
3.1. El Poema en cuanto drama narrado	102
3.1.1. Presentación del conflicto dramático	103
3.1.2. Desarrollo del conflicto	103
3.1.3. Clímax	104
3.1.4. Desenlace	
3.2. El campo semántico y sintáctico	
3.2.1. Análisis sintáctico	106
3.2.2. Síntesis semántica	
3.3. El origen del movimiento: natural o sobrenatural	
3.3.1. Movimientos naturales	
3.3.2. Movimientos sobrenaturales	
3.4. El sentido espiritual del Amor transformante	113
4. Conclusión	117

www.mysterion.it ANNO 12 NUMERO 1 (2019)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale *Direttore responsabile*: Jesús Manuel García Gutiérrez Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - *e-mail: garcia@unisal.it*

