

COMMISSIONE INTERNAZIONALE CARISMA E SPIRITUALITÀ

ORIZZONTI

*Approccio dinamico al carisma del Carmelo*

N. 1

## **REGOLA DEL CARMELO**

*Sussidio preparato*

*da*

CARLO CICCONE, O.Carm.

*Roma 2007*

**ORIZZONTI - HORIZONS - HORIZONTES**

*Approccio dinamico al carisma del Carmelo*  
*Toward the Charism of Carmel*  
*Acercamiento al carisma Carmelita*  
*Abordagem dinâmica do carisma Carmelitano*

1. Regola del Carmelo \*
2. Cristocentrismo del carisma carmelitano \*
3. L'esperienza carismatica delle origini
4. La dinamica spirituale della vita carmelitana \*
5. Elia profeta
6. Maria, Madre e Sorella \*
7. Vedere l'Invisibile \*
8. Dimensione apostolica del Carmelo \*
9. Fraternità - Crescere come fratelli \*
10. Lectio Divina e il Carmelo \*
11. La Preghiera nel Carmelo \*
12. Spiritualità liturgica carmelitana \*
13. Il Silenzio nella vita carmelitana \*
14. La Puritas Cordis nella tradizione biblica e carmelitana \*
15. Il Deserto e il Carmelo
16. I simboli carmelitani \*
17. Voti - chiamata alla trasformazione \*
18. Giustizia e Pace \*
19. Figure del Carmelo: Maestri, testimoni, fondatori \*
20. Vacare Deo.

I fascicoli già pubblicati sono indicati con \*

## PREMESSA

Nel Capitolo Generale dell'Ordine del 1989 venne presentato e approvato un progetto, di ampie vedute, per la conoscenza, l'approfondimento e l'esperienza del carisma e della spiritualità carmelitane. Questo progetto - che già ha avuto realizzazioni concrete con la pubblicazione di sussidi, con la promozione di corsi ed altre iniziative - è stato confermato calorosamente dal capitolo generale del 1995.

Obiettivo generale del progetto è quello di:

- spingere a riscoprire e vivere il carisma del Carmelo nei suoi specifici valori.
- stimolare e promuovere lo studio della tradizione spirituale carmelitana;
- pubblicare testi e loro traduzioni, monografie su alcuni aspetti della nostra tradizione e spiritualità;

In questo processo sono stati previsti anche alcuni obiettivi specifici o particolari. Uno di questi è quello di provvedere alla redazione di un nuovo DIRETTO-  
RIO CARMELITANO DI SPIRITUALITÀ, che costituisca una sintesi della nostra tradizione e della nostra spiritualità, tenga conto degli sviluppi degli ultimi anni nello studio e nella comprensione delle nostre fonti e valori, li legga con sensibilità ecclesiale e culturale evangelicamente valide, possa essere efficacemente utilizzato dai nostri formatori/formatrici nel loro lavoro, nelle case di formazione e possa altresì convertirsi in strumento e manuale adeguato anche per i laici

ispirati e alimentati dalla nostra spiritualità e per un migliore servizio alla Chiesa.

Sia nel Capitolo generale del 1989 sia in quello del 1995 è emersa la volontà comune di progredire, di conoscere meglio la realtà suscitata in noi dai doni dello Spirito. È in questa prospettiva che si colloca il nostro interesse per l'elaborazione di un Direttorio Carmelitano di Spiritualità, sul quale vogliamo sollecitare l'attenzione dei confratelli, consorelle e di tutti gli altri membri della Famiglia Carmelitana. Il Direttorio infatti sarà indirizzato a tutta la Famiglia Carmelitana e ovviamente nella sua stesura si dovrà tener conto di ciò, individuando gli elementi comuni, le particolarità di ognuno e chiarendo alcuni problemi per tutti (quali: rapporto tra carisma e spiritualità, relazione del carisma congregazionale delle suore e anche quello dei laici con il carisma della famiglia carmelitana, partecipazione e osmosi nel carisma comune, ed altri).

La Commissione Internazionale Carisma e Spiritualità, appositamente creata dal capitolo del 1989 e confermata da quello del 1995, dopo aver elaborato una "bozza" per uno schema delle tematiche da includere in detto Direttorio e dopo aver ricevuto e valutato le relative indicazioni pervenute da molti dei responsabili provinciali e commissariali di formazione, da alcune comunità formatrici, da monache e religiose e infine da un ampio numero di esperti/e carmelitani, ha creduto opportuno non procedere subito alla stesura del Direttorio, ma attuare prima

una serie di fascicoli su alcune tematiche che già possono essere di aiuto nel cammino di formazione oltre che a stimolare - attraverso un lavoro comune di studio e d'esperienza soprattutto nelle comunità di formazione - un apporto esperienziale ai fini dell'elaborazione del Direttorio stesso.

Per l'elaborazione dei fascicoli suindicati, la Commissione ha offerto ai singoli redattori alcuni criteri ritenuti necessari come base e direzione del loro lavoro:

- interdisciplinarietà;
- approccio al tema:
  - storico-fenomenologico
  - biblico-teologico
  - spirituale
  - antropologico
  - ermeneutico
  - pedagogico;
- ogni fascicolo, sulle 50 pagine circa [*intese in formato A4, nde*], dovrebbe offrire un approfondimento delle tematiche trattate, consistente in preghiera (specialmente tracce per la Lectio Divina, testi di preghiera, ecc.) e in impegno personale e comunitario di studio (con indicazioni e domande stimolanti).
- l'uso di un linguaggio semplice (non semplicistico) e discorsivo-sapientziale.

Le tematiche scelte per i fascicoli tengono conto che nel Direttorio:

- il discorso su di esse dovrà essere inserito nel contesto più ampio dell'esperienza spirituale, ossia che essa viene dal cuore stesso della Trinità, manifesta il suo amore e per il dono dello Spirito si attua come esperienza di Chiesa, fedele sposa del suo Signore;
- e si dovranno tener presenti anche le diverse situazioni in cui esse sono vissute nelle varie parti della Famiglia del Carmelo.

Questi i titoli dei fascicoli proposti dalla Commissione, rimanendo la possibilità d'inserimento di qualche altro che si renda utile o necessario man mano che procede il lavoro verso il Direttorio:

1. Regola del Carmelo
2. Cristocentrismo del carisma carmelitano
3. L'esperienza carismatica delle origini
4. La dinamica spirituale della vita carmelitana
5. Elia profeta
6. Maria, Madre e Sorella
7. Atteggiamento contemplativo del Carmelo
8. Dimensione apostolica del Carmelo
9. Fraternità - Crescere come fratelli
10. Lectio Divina e il Carmelo
11. La Preghiera nel Carmelo
12. Spiritualità liturgica carmelitana
13. Il Silenzio nella vita carmelitana
14. La Puritas Cordis nella tradizione biblica e carmelitana

15. Il Deserto e il Carmelo
16. I simboli carmelitani
17. I Voti - chiamata alla trasformazione
18. Giustizia e Pace
19. Figure del Carmelo: Maestri, testimoni, fondatori
20. Vacare Deo.

Tali fascicoli vengono diffusi nell'Ordine man mano che sono pronti, e quindi non necessariamente secondo l'ordine sopra indicato. Si prevede di finire il lavoro nel massimo di quattro anni. È opportuno ricordare che i fascicoli sono strumenti di lavoro, non definitivi e perfetti sotto ogni aspetto, ma finalizzati a raccogliere - in vista del Direttorio - osservazioni, consigli e suggerimenti dettati dall'esperienza di quanti li utilizzeranno. È opportuno pertanto che essi siano sperimentati soprattutto nelle comunità formative, le quali si faranno carico di dare suggerimenti utili per una rielaborazione del relativo assunto in vista del Direttorio.

In particolare questa esperienza con i predetti sussidi può seguire questo metodo:

- studio personale e comunitario del testo (utilizzando le tracce per la Lectio Divina e le indicazioni e le domande per l'approfondimento individuale e di gruppo offerte dal fascicolo; o in loro mancanza cercando di fabbricarsi questo tipo di percorso di riflessione);
- confronto personale e comunitario su quanto si è letto;

- verificare se nel fascicolo vi sono lacune e quali, se vi sono aspetti o punti e quali che si desiderano trattati più ampiamente; individuare quali sviluppi risultano più soddisfacenti;
- chiedersi e rispondere, considerando che la tradizione è una realtà dinamica, come la nostra realtà di oggi può approfondire e sviluppare anche con il proprio contributo la stessa tradizione;
- offrire infine una valutazione su tutta la materia di cui tratta il fascicolo:

- quel punto è risultato più utile nel lavoro formativo?
- cosa si potrebbe aggiungere?
- cosa si potrebbe togliere?
- cosa si potrebbe migliorare?

La Commissione è convinta che questi fascicoli verranno non solo utilizzati nella formazione iniziale ed anche permanente, ma che pure susciteranno, attraverso la loro sperimentazione, quelle risposte e contributi che aiuteranno a migliorare il processo finora seguito per arrivare al Direttorio Carmelitano di Spiritualità. Per questo la stessa Commissione ringrazia fraternamente chiunque (persone e comunità) offrirà il suo contributo.

## TESTO DELLA REGOLA LATINO-ITALIANO

Non abbiamo la Bolla originale, spedita cioè alle autorità dell'Ordine. Ma se ne trova copia nel Registro Vaticano la quale è stata edita dal P. Ludovico Saggi: nelle costituzioni del 1971 e nel mio volume, p. 201-205. Il titolo della Bolla: *Quae honorem Conditoris* (significa: *Ciò che torna a onore del Creatore* di tutte le cose e a profitto delle anime), porta la data del 1 ottobre 1247.

All'origine non portava alcuna suddivisione in capitoli. Un primo accenno di divisione si ha nella Bolla di conferma di Alessandro IV attraverso le lettere "ornate". Le prime suddivisioni si trovano nel 1324. Le suddivisioni non sono uniformi. Oggi noi troviamo ancora nelle nostre Costituzioni la suddivisione in 18 capitoli, gli Scalzi in 15. I due Consigli Generali dei Carmelitani originari (O.Carm.) e di quelli Teresiani (OCD) il 31 maggio 1998, in seduta congiunta hanno stabilito una comune suddivisione in 24 paragrafi, senza titoli, pubblicata in una dichiarazione comune del 30 gennaio 1999.

Riportiamo in sinossi il testo italiano e latino della Regola nella sua forma ufficiale, con una traduzione il più possibile fedele anche letteralmente al testo latino.

REGULA ORDINIS FRATRUM  
BEATISSIMAE VIRGINIS MARIAE  
DE MONTE CARMELO

- 1 Albertus, Dei gratia Ierosolimitane ecclesie vocatus patriarcha dilectis in Christo filiis B. et coeteris heremitis qui sub eius obedientia iuxta fontem. in monte Carmeli morantur: in Domino salutem et Sancti Spiritus benedictionem.
- 2 Multipharie multisque modis sancti patres instituerunt qualiter quisque, in quocumque ordine fuerit, vel quemcumque modum religiose vite elegerit in obsequio Ihesu Christi vivere debeat et eidem fideliter de corde puro et bona conscientia deservire.
- 3 Verum, quia requiritis a nobis ut iuxta propositum vestrum tradamus vobis vitae formulam quam tenere in posterum debeatis:
- 4 Illud in primis statuimus ut unum ex vobis habeatis priorem qui ex unanimi omnium assenso vel maioris et senioris partis ad hoc officium eligatur cui obedientiam promittat quilibet aliorum et promissam studeat operis veritate servare cum castitate et abdicatione proprietatis.
- 5 Loca autem habere poteritis in heremis vel ubi vobis donata fuerint ad vestrae religionis observantiam apta et commoda secundum quod Priori et fratribus videbitur expedire.

REGOLA DELL'ORDINE DEI FRATELLI  
DELLA BEATA VERGINE MARIA  
DEL MONTE CARMELO

- 1 Alberto, per grazia di Dio, chiamato patriarcha della chiesa Gerosolimitana ai diletti figli in Cristo B. e agli altri eremiti che, sotto la sua obbedienza, dimorano presso la fonte nel monte Carmelo: salute nel Signore e benedizione dello Spirito Santo.
- 2 Molte volte ed in vari modi i santi padri stabilirono in che modo ciascuno, in qualunque ordine sia o qualunque modo di vita religiosa abbia scelto debba vivere in ossequio di Gesù Cristo e servire lui fedelmente con cuore puro e buona coscienza.
- 3 Tuttavia, poiché richiedete da noi che secondo il vostro proposito consegnamo a voi una formula di vita che dovrete osservare in futuro:
- 4 Questo in primo luogo stabiliamo che abbiate come priore uno di voi che sia eletto a questo ufficio per consenso unanime di tutti o della maggiore e più sana parte, al quale ciascuno degli altri prometta obbedienza e promessa(la) studi di osservar(la) con la verità dell'azione insieme con la castità e la rinuncia della proprietà.
- 5 Potrete poi avere abitazioni negli eremi o dove vi saranno donate adatte e convenienti all'osservanza della vostra religione secondo che al priore e ai frati sembrerà convenire.

- 6 Praeterea, iuxta situm loci quem inhabitare proposueritis singuli vestrum singulas habeant cellulas separatas, sicut per dispositionem prioris ipsius et de assensu aliorum fratrum vel sanioris partis, eadem cellule cuique fuerint assignate.
- 7 Ita tamen ut in communi refectorio ea que vobis erogata fuerint communiter aliquam lectionem sacre Scripture audiendo ubi commode poterit observari, sumatis.
- 8 Nec liceat alicui fratrum nisi de licentia prioris, qui pro tempore fuerit deputatum sibi mutare locum vel cum alio permutare.
- 9 Cellula prioris sit iuxta introitum loci ut venientibus ad eundem locum primus occurrat et de arbitrio et de dispositione ipsius postmodum que agenda sunt cuncta procedant.
- 10 Maneant singuli in cellulis suis vel iuxta eas die ac nocte in lege Domini meditatores et in orationibus vigilantes nisi aliis iustis occasionibus occupentur.
- 11 Hii qui horas canonicas cum clericis dicere norunt, eas dicant secundum constitutionem sacrorum patrum et ecclesiae approbatam consuetudinem. Qui eas non noverunt, viginti quinque vicibus Pater noster dicant in nocturnis vigiliis, exceptis dominicis et sollempnibus diebus, in quorum vigiliis predictum numerum statuimus duplicari ut dicatur Pater noster vicibus quinquaginta. Septies autem eadem dicatur oratio in laudibus

- 6 Inoltre, secondo lo spazio del luogo che avrete proposto di abitare ognuno di voi abbia una cella individuale separata come per disposizione dello stesso priore e con l'assenso degli altri frati o della parte più sana le stesse celle saranno state a ciascuno assegnate.
- 7 In modo tuttavia che nel comune refettorio consumiate le cose che vi saranno distribuite, ascoltando in comune qualche lettura della Sacra Scrittura dove si potrà osservare comodamente.
- 8 Né sia lecito ad alcun frate se non con licenza del priore di quel tempo cambiare la dimora a lui assegnata o scambiarla con un altro.
- 9 La cella del Priore sia presso l'ingresso dell'abitazione perché venga incontro per primo ai venienti alla stessa, e in seguito ciò che si deve fare tutto proceda secondo l'arbitrio e la disposizione dello stesso.
- 10 Rimangano soli nelle proprie celle o presso di esse meditando giorno e notte nella legge del Signore e vigilanti nelle orazioni a meno che non siano occupati in altre giuste occasioni.
- 11 Coloro che sanno dire le ore canoniche con i chierici le dicano secondo la costituzione dei santi padri e la consuetudine approvata dalla chiesa. Coloro che non le sanno dicano venticinque volte il Pater noster nelle veglie notturne eccettuate le domeniche e i giorni solenni nelle cui vigilie il predetto numero stabiliamo di raddoppiare. In modo che si dica il Pater noster cinquanta volte. Sette volte poi si dica la stessa orazione nelle lodi



matutinis. In aliis quoque horis septies similiter eadem sigillatim dicatur oratio, preter officia vespertina, in quibus ipsam quindecies dicere debeatis.

- 12 Nullus fratrum aliquid esse sibi proprium dicat, set sint vobis omnia communia et distribuatur unicuique per manum prioris id est per fratrem ab eodem ad idem officium deputatum prout cuique opus erit inspectis aetatibus et necessitatibus singulorum.
- 13 Asinos autem sive mulos prout vestra expostulaverit necessitas vobis habere liceat et aliquod animalium sive volatilium nutrimentum.
- 14 Oratorium, prout comodius fieri poterit construatur in medio cellularum ubi mane per singulos dies ad audienda missarum sollempnia convenire debeatis ubi hoc commode fieri poterit
- 15 Dominicis quoque diebus vel aliis ubi opus fuerit de custodia ordinis et animarum salute tractetis ubi etiam excessus et culpe fratrum si que in aliquo deprehense fuerint caritate media corrigantur.
- 16 Ieiunium singulis diebus exceptis dominicis, observetis a festo Exaltationis sancte Crucis usque ad diem dominice Resurrectionis, nisi infirmitas vel debilitas corporis aut alia iusta causa ieiunium solvi suadeat quia necessitas non habet legem.
- 17 Ab esu carniurn abstineatis nisi pro infirmitatis vel debilitatis remedio sumantur.

mattutine. Anche nelle altre ore similmente si dica sette volte per ciascuna (ora) la stessa orazione eccetto gli uffici vespertini nei quali dovete dirla quindici volte.

- 12 Nessuno dei frati dica qualcosa sua proprietà ma tra voi tutto sia in comune e sia distribuito a ciascuno per mano del priore cioè per mezzo del frate da lui deputato a questo ufficio, secondo quanto occorre a ciascuno avuto riguardo all'età e necessità dei singoli.
- 13 Asini poi o muli secondo quanto richiederà la vostra necessità vi sarà lecito avere e qualche allevamento di bestiame o di volatili.
- 14 L'oratorio secondo che si possa fare più comodamente sia costruito in mezzo alle celle dove al mattino ogni singolo giorno dovete convenire ad ascoltare la Messa quando questo si potrà fare comodamente
- 15 I giorni di domenica anche o in altri dove fosse necessario trattate della custodia dell'ordine e della salute delle anime dove anche gli eccessi e le colpe dei frati se queste in qualcuno fossero colte siano corrette con carità.
- 16 Osserverete il digiuno ogni giorno eccettuate le domeniche dalla festa della Esaltazione della santa Croce fino al giorno della domenica di Risurrezione a meno che l'infirmità o debolezza del corpo o altra giusta causa consigli di sciogliere il digiuno perché la necessità non ha legge.
- 17 Vi asterrete dal mangiare carne a meno che la prendiate per rimedio alla infirmità o debolezza.

Et quia vos oportet frequentius mendicare itinerantes ne sitis hospitibus onerosi extra domos vestras sumere poteritis pulmenta cocta cum carnibus sed et carnibus supra mare vesci licebit.

18 Quia vero temptatio est vita hominis super terram, et omnes qui pie volunt vivere in Christo persecutionem patiuntur adversarius quoque vester diabolus tanquam leo rugiens circuit querens quem devoret omni sollicitudine studeatis indui armatura Dei ut possitis stare adversus insidias inimici.

19 Accingendi sunt lumbi cingulo castitatis. Muniendum est pectus cogitationibus sanctis scriptum est enim: Cogitatio sancta servabit te. Induenda est lorica iustitie ut Dominum Deum vestrum ex toto corde et ex tota anima et ex tota virtute diligatis et proximum vestrum tanquam vos ipsos.

Sumendum est in omnibus scutum fidei in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere; sine fide enim impossibile est placere Deo. Galea quoque salutis capiti imponenda est ut de solo Salvatore speretis salutem qui salvum facit populum suum a peccatis eorum. Gladius quoque spiritus quod est verbum Dei, habundanter habitat in ore et in cordibus vestris; et quaecunque vobis agenda sunt, in verbo Domini fiant.

20 Faciendum est vobis aliquid operis ut semper vos diabolus inveniat occupatos ne ex ociositate vestra aliquem intrandi aditum ad animas vestras valeat

E poiché voi dovete più frequentemente mendicare viaggiando per non essere onerosi agli ospiti fuori delle vostre case potrete mangiare cibi cotti con carne ma sul mare sarà lecito mangiare anche carni.

18 Poiché in verità la vita dell'uomo sulla terra è tentazione e tutti quelli che vogliono vivere piamente in Cristo patiscono persecuzione e anche il vostro avversario il diavolo come leone ruggente si aggira cercando chi divorare con ogni sollecitudine studiatevi di indossare l'armatura di Dio per poter resistere contro le insidie del nemico.

19 Dovete cingere i fianchi con il cingolo della castità; bisogna fortificare il petto con pensieri santi, è scritto infatti, il pensiero santo ti preserverà. Si deve indossare la corazza della giustizia per amare il Signore Dio vostro con tutto il cuore e con tutta l'anima e con tutta la forza e il prossimo vostro come voi stessi.

Si deve impugnare in tutte le cose lo scudo della fede, in cui possiate estinguere tutti i dardi infuocati del maligno; senza fede infatti è impossibile piacere a Dio. Inoltre si deve porre sul capo l'elmo della salvezza, perché speriate la salvezza dal solo Salvatore, che salvò il suo popolo dai propri peccati. La spada poi dello spirito, che è la parola di Dio, abiti abbondantemente nella bocca e nei vostri cuori; e tutte le cose che dovete fare si facciano nella parola del Signore.

20 Dovete fare qualche lavoro perché sempre il diavolo vi trovi occupati, perché dalla vostra oziosità non riesca a trovare un passaggio di entrata alle

invenire. Habetis in hoc beati Pauli apostoli magisterium pariter et exemplum in cuius ore Christus loquebatur qui positus est et datus a Deo predicator et doctor gentium in fide et veritate, quem si secuti fueritis, non poteritis aberrare. In labore, inquit, et fatione fuimus inter vos nocte ac die operantes ne quem vestrum gravaremus: non quasi nos non habeamus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam, cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis: quoniam si quis non vult operari non manducet. Audivimus enim inter vos quosdam ambulantes inquiete, nichil operantes. Hiis autem, qui eiusmodi sunt denuntiamus et obsecramus in Domino Iesu Christo ut cum silentio operantes suum panem manducet. Hec via sancta est et bona; ambulate in ea.

- 21 Commendat autem apostolus silentium cum in eo precipit operandum et quemadmodum propheta testatur, Cultus iustitie silentium est; et rursus, In silentio et spe erit fortitudo vestra. Ideoque statui-  
mus ut dicto completorio silentium teneatis usque ad primam dictam sequentis diei. Alio vero tempore licet silentii non habeatur observatio tanta, diligentius tamen a multiloquio caveatur, quoniam sicut scriptum est, et non minus experientia docet, In multiloquio peccatum non deerit et, Qui inconsideratus est ad loquendum sentiet mala. Item, Qui multis verbis utitur, ledit animam suam. Et Dominus in evangelio, De omni verbo otioso quod

vostre anime. Avete in ciò il magistero e parimenti l'esempio del beato Paolo apostolo, nella cui bocca parlava Cristo, che è stato posto e dato da Dio predicatore e dottore delle genti nella fede e nella verità, se lo avrete seguito, non potrete sviarvi. Nel lavoro, dice, e nella fatica fummo tra di voi, lavorando notte e giorno, per non essere di peso ad alcuno di voi; non come se noi non ne avessimo il diritto ma per darvi noi stessi come esempio per imitare noi. Infatti, quando eravamo presso di voi, questo vi ordinavamo: che se qualcuno non vuole lavorare non mangi. Sentivamo infatti che tra voi alcuni vivevano in agitazione senza far niente. A coloro che sono così, intimiamo e scongiuriamo nel Signore Gesù Cristo, che lavorando in silenzio mangino il proprio pane. Questa via è santa e buona; camminate in essa.

- 21 Raccomanda poi l'Apostolo il silenzio quando comanda di lavorare in esso e come il profeta testimonia: Culto della giustizia è il silenzio, e di nuovo, Nel silenzio e nella speranza sarà la vostra forza. Perciò stabiliamo che detta compiata osservate il silenzio fino alla recita di prima del giorno seguente. In altro tempo poi, sebbene non si abbia del silenzio una osservanza così grande, con diligenza tuttavia ci si guardi dalla loquacità, perché come sta scritto, e non meno insegna l'esperienza, nel molto parlare non mancherà il peccato, e, Chi è sconsiderato nel parlare, sperimenterà i mali. Ancora: Chi usa molte parole, lede la sua anima. E il Signore nel

locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii. Faciat ergo unusquisque stateram verbis suis, et frenos rectos hori suo, ne forte labatur et cadat in lingua et insanabilis sit casus eius ad mortem. Custodiens cum propheta vias suas, ut non delinquat in lingua sua, et silentium in quo cultus iustitie est diligenter et caute studeat observare.

22 Tu autem, frater B.

et quicumque post te institutus fuerit prior illud semper habeatis in mente et servetis in opere, quod Dominus ait in evangelio, Quicumque voluerit inter vos maior fieri erit minister vester, et quicumque voluerit inter vos primus esse, erit vester servus.

23 Vos quoque, ceteri fratres priorem vestrum honorate humiliter Christum potius cogitantes quam ipsum qui posuit illum super capita vestra et ecclesiarum prepositis ait, et qui vos audit, me audit qui vos spernit, me spernit ut non veniatis in iudicium de contemptu sed de obedientia mereamini eterne vite mercedem.

24 Haec breviter scripsimus vobis conversationis vestre formulam statuantes secundum quam vivere debeatis.

Si quis autem supererogaverit ipse Dominus, cum redierit, reddet ei; utatur tamen discretione, que virtutum est moderatrix.

vangelo, di ogni parola oziosa che gli uomini avranno detto renderanno conto di essa nel giorno del giudizio. Applichi quindi ciascuno una bilancia alle sue parole, e freni adeguati alla sua bocca, perché per caso non cada con la lingua e incurabile sia la sua caduta mortale. Custodendo con il profeta le sue vie, per non cadere con la sua lingua e il silenzio nel quale è il culto della giustizia diligentemente e cautamente si studi di osservare.

22 Tu, poi, frate B.,

e chiunque dopo di te sarà istituito priore sempre tenete in mente e osservate nelle opere quello che il Signore dice nel vangelo. Chiunque vorrà tra voi diventare più grande sarà vostro servo, e chiunque tra voi vorrà essere il primo sarà vostro schiavo.

23 Voi anche, fratelli tutti, onorate umilmente il vostro priore pensando piuttosto che a lui a Cristo, che lo pose sulle vostre teste, e ai preposti delle chiese dice, chi ascolta voi, ascolta me, chi disprezza voi, disprezza me, perché non veniate in giudizio per disprezzo, ma dall'obbedienza meritate il prezzo della vita eterna.

24 Queste cose abbiamo scritto brevemente per voi stabilendo la formula della vostra vita secondo la quale dovrete vivere.

Se qualcuno poi avrà dato di più Il Signore stesso, quando ritornerà, glielo renderà. Si usi tuttavia la discrezione che è la moderatrice delle virtù.

**MODUS REFERENDI VERBA REGULAM  
ORDINI**

Divisio traditionalis	OCD	Nova numeratio O.Carm.+OCD
O.Carm.	OCD	O.Carm.+OCD
Salutatio	cap. 1	n. 1
Prologus	cap. 2	n. 2-3
cap. 1	cap. 3	n. 4
cap. 2	cap. 4	n. 5
cap. 3	cap. 5	n. 6
cap. 4	cap. 6	n. 7
cap. 5	cap. 7	n. 8
cap. 6	cap. 7	n. 9
cap. 7	cap. 8	n. 10
cap. 8	cap. 9	n. 11
cap. 9	cap. 10-11	n. 12-13
cap. 10	cap. 12	n. 14
cap. 11	cap. 13	n. 15
cap. 12	cap. 14	n. 16
cap. 13	cap. 15	n. 17
cap. 14	cap. 16	n. 18-19
cap. 15	cap. 17	n. 20
cap. 16	cap. 18	n. 21
cap. 17	cap. 19	n. 22
cap. 18	cap. 20	n. 23
Epilogus	cap. 21	n. 24

**PREFAZIONE**

Le pubblicazioni sulla Regola del Carmelo, nelle varie aree linguistiche, sono ai nostri giorni numerose. Questo opuscolo era programmato già da un decennio al n.1 della Collana "Orizzonti..." nel piano di preparazione sperimentale per un Direttorio Spirituale. È in notevole ritardo rispetto ai tempi programmati. Due motivi hanno determinato questo grave ritardo: il primo è stato il dubbio, che non ho del tutto risolto, che da tale volume ci si attendesse un taglio pedagogico-spirituale sulla Regola per il quale non mi sentivo all'altezza, dopo le varie pubblicazioni che presentavano aperture a me ignote sulle nuove scienze ermeneutiche e l'impressione che si ritenesse irrilevante l'approccio storico-giuridico per la "comprensione" della Regola. Il secondo motivo, successivo a questo, è stato che nel frattempo alcune tematiche, quali ad esempio la Cristologia, la Fraternità, la Preghiera, il cuore puro, sono stati trattati in altri opuscoli di questa stessa collana. Mi sembrava persino ripetitivo e superfluo trattare della Regola in generale. Soprattutto dopo la pubblicazione di schemi di attività per la formazione sulla Regola elaborati da E. Boaga e Augusta De Castro Cotta: un programma di studi sulla Regola che si distingue soprattutto per il suo metodo didattico-pedagogico e quindi in armonia, a mio avviso, con il programma del "Direttorio".

Ritengo tuttavia utile pubblicare questo opuscolo, non solo per dare completezza alla collana suddetta,

ma anche perché mi sembra utile una introduzione generale ai vari aspetti del testo della Regola. Scelgo, secondo la mia specializzazione, il taglio storico interpretando il testo nel suo contesto originale, perché ritengo che essa riveli tematiche spesso in consonanza sorprendente con le attuali emergenze sociali ed ecclesiali.

Tratterò in un capitolo il testo della Regola nella sua origine e nel suo sviluppo (Capitolo Primo), la nuova stagione della Regola (Capitolo Secondo) e infine il progetto di vita spirituale (Capitolo Terzo) che essa propone.

Presenterò alcune figure tipiche di interpretazione della Regola nei commenti antichi e secondo i principi di ermeneutica correnti con alcune questioni discusse in un volumetto pubblicato a parte prossimamente.

## INTRODUZIONE

La proposta di una regola oggi non trova facile accoglienza. Temiamo spontaneamente che si voglia comprimere la nostra libertà, che si voglia predeterminare il corso della nostra esistenza in schemi imposti dall'esterno, elaborati da altri. Non ci va di comprimere le energie e i sogni che ci abitano. Preferiamo "navigare a vista" con punti di riferimento variabili e liberi di esplorare le varie possibilità.

D'altra parte non è sempre piacevole navigare senza un "faro" che indichi il porto; né ci aiuterebbe avere tanti piccoli fari, mobili, che indicano direzioni opposte e contraddittorie. Oggi nella varietà dei sistemi di pensiero e di vita, nella pubblicità dilagante di opinioni spesso contrapposte, è in discussione la "questione-uomo". Chi è veramente l'uomo? Chi sono io? Il dominio assoluto della scienza e della tecnica, liberi da ogni esigenza etica non servono certo a rassicurarci, quando non ci appaiono come una minaccia, gli interrogativi che salgono dal cuore disorientato non si possono facilmente soffocare. "Chi ci mostra come si può essere uomini? Chi risponde meglio ai grandi interrogativi dell'esistenza umana? Chi salva l'uomo? Chi ci aiuta a vivere?".

La Regola del Carmelo si presenta come una lettera che ci è stata inviata dal passato per aprire un dialogo sulle domande che non hanno tempo: si può credere all'amore, alla verità, al bene, alla pace, alla fraternità? Quale via porta in queste direzioni?

Essa porta l'esperienza di uomini che hanno vissuto in un modo che trae significato dall'incontro con Gesù Cristo. La "Regola delle regole" è una Persona; la "disciplina" poposta scaturisce dal "discepolato", dal piacere di "sedersi ai suoi piedi" per ascoltarne parole che rispondono al desiderio di vita piena e duratura.

Ogni vivente cerca spontaneamente un ambiente da cui trarre alimento per la propria vita. L'uomo e la donna sentono nel profondo del cuore la vocazione al "viaggio", una fuga dalle costrizioni, un desiderio di libertà e di spazi illimitati.

La migrazione dei popoli oggi, come in altri tempi della storia, rivela il medesimo anelito verso una terra che risponda al bisogno di vivere.

L'inquietudine del cuore di cui parla S. Agostino, quella sensazione che fa apparire troppo stretto tutto quello che si vive mette l'uomo in cammino, in ricerca. *Homo viator* l'uomo in cammino, in cerca di una città in cui abitare. A questa costante antropologica si ricollega l'esperienza dei primi eremiti del Carmelo e della sua Regola.

La Terra che attrae molti pellegrini del medioevo con il suo "profumo" è il "Luogo Santo" ove Dio ha intrecciato un dialogo con l'uomo/donna, ove "nella pienezza dei tempi" il Figlio, nato da donna, è entrato nel mondo e si è compromesso con la storia dell'umanità.

Il bisogno di un interlocutore Saggio che insegni e "aiuti a vivere", il desiderio di un incontro con una persona significativa spiega perché accettano una

Persona, prima ancora che una "Regola", una guida per il loro itinerario di realizzazione umana, integrale e armonica che essi, per grazia, hanno identificato nella piena e fiduciosa sottomissione a Gesù Cristo.

La Regola allora non soffoca la libera intelligenza e volontà della persona, ma si propone di illuminarne le risorse, scoprirne le ambiguità radicate nel cuore. Più che un codice di norme da osservare puntigliosamente è una "sapienza" che si propone di dare "forma" e senso alla vita personale e alla costruzione di una comunità.

La Regola è una sapienza che vuole conquistare il cuore, un'esperienza che entra in dialogo con noi per provocare lo stesso anelito e comunicare un'esperienza di vita. È una comunicazione da cuore a cuore, da vita a vita.

## CAPITOLO PRIMO

### ORIGINE E SVILUPPO DELLA REGOLA DEL CARMELO

Il giovane carmelitano del secolo XIII, stando alle prime costituzioni a noi pervenute (1281) sembra non fosse in grado di dire "Da chi e come il nostro ordine ebbe inizio" e fu scritta per essi una "formula" con cui rispondere a chi chiedeva di conoscere la loro identità. La perdita della "memoria" può avere effetti devastanti nella vita della comunità, come in quella delle singole persone.

«Una conoscenza intelligente del passato costituisce un mezzo indispensabile per interpretare, per distinguere ciò che in epoche più recenti, oppure nel nostro stesso presente è transitorio, da quanto invece si inserisce nella tradizione autentica ed ha valore perenne. La storia ci permette di riconoscere la relatività del passato, di enucleare la novità del presente e sostiene e aiuta "l'invenzione" del futuro, che dipende da noi»<sup>1</sup>.

Spesso la novità per oggi è nascosta in una testimonianza antica rettamente interpretata.

<sup>1</sup> J. LECLERCQ, OSB, in *Il monachesimo del dopo Concilio*, 50.



La ricostruzione delle fasi evolutive della Regola del Carmelo non è una semplice curiosità e non esaurisce il suo compito nell'ambito storico-giuridica. Essa costituisce la prima e fondamentale interpretazione, oltre a provocare una sintonizzazione di natura simbolica con le proprie radici. Il racconto degli eventi fondatori, come della propria nascita, hanno risonanze emotive profonde e contribuiscono a chiarire la propria identità.

Essa può farsi "memoriale" secondo la tradizione biblica (Cfr. Dt 6,20; 8,2ss; Dt 26,1-11). Il passato è tale solo quando l'esperienza che in esso prese avvio è definitivamente tramontato.

Cogliere il testo della Regola nel suo nascere e progredire, conoscerne le fasi evolutive, entro le vicende della Chiesa del XIII secolo ha il vantaggio di illuminare parole e affermazioni, e di cogliere meglio le modalità e lo spirito di ciò che entrò nella Regola a partire da circostanze provvisorie, incrostandosi sugli elementi originari.

#### LA PRIMA COMUNITÀ CARMELITANA

Il primo dato, in ordine di tempo, della vicenda carmelitana la troviamo nel "prologo" stesso della "Forma di Vita" (R. n. 1).

La menzione del suo autore e l'ufficio che egli esercita in Terra Santa permettono di collocare nel tempo, almeno approssimativamente, i primi eremiti. Nello

stesso testo abbiamo notizia del luogo in cui essi dimorano: "il Monte Carmelo, presso la fonte".

Il testo Albertino originale è perduto; noi riteniamo con gli studiosi più recenti che la copia che si trova nella compilazione di Filippo Ribot (catalano carmelitano vissuto circa il 1370), sia attendibile<sup>2</sup>.

Il testo della Regola che noi dobbiamo prendere in considerazione, del resto, non è la Forma di Vita, (come redatta da Alberto), ma la Regola giunta alla sua stesura definitiva e alla sua piena approvazione nella Bolla di Innocenzo IV (1247), la *Quae honorem Conditoris*. Questo è il testo "ricevuto" dalla comunità carmelitana nel suo percorso di fondazione non senza un disegno provvidenziale di Dio e l'ordinaria assistenza dello Spirito Santo.

#### 1. L'autore

L'autore della "Forma di Vita", Alberto Patriarca di Gerusalemme, espressamente menzionato all'inizio apparteneva alla famiglia degli Avogadro. Nato pres-

<sup>2</sup> F. RIROT, O.Carm., *Decem libri de institutione et peculiaribus gestis religiosorum Carmelitarum*, in DANIEL A VIRGINE MARIA, O.Carm., *Speculum carmelitanum. sive historia elioni Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*, 2 v., in 4 tt. Antwerpiae, 1680, I, 72-80, nn. 289-329; cfr. G. WESSELS, *Regula Primitiva O.N. et Mutationes Innocentii IV.* in *Analecta Ordinis Carm.*, 3 (1914-1915), 213-218. Dell'opera del Ribot al completo si ha oggi una traduzione inglese: R. COPSEY (ed. and translator), *The Ten Books on the way of life and Great Deeds of The Carmelites. A medieval History etc.* (St Albert's Press, Faversham, 2005), P. CHANDLER, citato in K. WAADMAN, *L'espace mystique du Carmel*, Abbaye de Bellefontaine, 2001, 25.

so Reggio Emilia nella metà del secolo XII, canonico regolare, Vescovo di Bobbio (1194), di Vercelli (1195), eletto Patriarca di Gerusalemme nel 1205 e approdato in S. Giovanni d'Acri nel 1206. Morì accoltellato, per mano di un fanatico, nel 1214. I carmelitani ne celebrano la festa il 17 settembre.

La Forma di Vita fu data quindi nel periodo di tempo che va dall'arrivo di Alberto in Accon (1206), come Patriarca di Gerusalemme e Legato per tutta la Terra Santa e la sua morte (1214). Non conosciamo la data precisa e non vale la pena perdersi dietro le varie ipotesi avanzate.

Più importante è conoscere invece la situazione della Terra Santa e, in essa, del patriarcato Latino. La sconfitta di Hattin (1187) subita dai principi cristiani aveva determinato la caduta di Gerusalemme e la quasi totale scomparsa del Regno Latino in Terra Santa. S. Giovanni d'Acri fu riconquistata nel 1192 da Riccardo Cuor di Leone. Il patriarca Alberto vi arriva all'indomani della deviazione della IV Crociata culminata con il saccheggio di Costantinopoli (1204).

Come molti altri Vescovi egli pone la residenza a Accon, nella cattedrale dedicata alla Santa Croce. Il territorio soggetto ai Latini è ormai ridotto a una piccola zona costiera da Tiro nel Libano a Jaffa nella Palestina che includeva quindi il Monte Carmelo. Alberto è anche Legato Pontificio per tutta la Terra Santa, ma nulla aggiungeva questa qualifica per quanto riguardava l'approvazione dell'eremo al Monte Carmelo, tenuto conto della legislazione del tempo

circa le fondazioni riservate ai Vescovi locali<sup>3</sup>. La situazione in Terra Santa, sotto l'aspetto dell'organizzazione ecclesiastica nella sua complessità e nei suoi conflitti è ampiamente illustrata in un'opera scientifica che ci permette ora di conoscere meglio la vita, l'attività e il tempo dell'autore della Regola del Carmelo<sup>4</sup>.

## 2. Destinatari

La Forma di Vita è indirizzata "ai dilette figli B. (Brocardo) e agli altri eremiti che vivono sotto la sua obbedienza al Carmelo presso la Fonte".

Non ci sono noti né i nomi, né la loro provenienza. Lo stesso Brocardo è indicato solo con l'iniziale nella Bolla di Innocenzo IV, *Quae honorem Conditoris* (1247). Si conoscono tuttavia alcuni elementi che sono illuminanti per comprendere il "Propositum" (progetto, intenzione...) del gruppo giunto già a uno stadio di unità, con il riconoscimento di un capo, cui obbediscono.

Circa gli ambienti spirituali di provenienza di detti eremiti abbiamo la testimonianza di Giacomo di Vitry,

<sup>3</sup> C. CICONETTI, O.Carm., *La Regola del Carmelo. Origine, Natura, Significato*, Institutum Carmelitanum, Textus et Studia Historica, 12, Roma 1973, 108-126.

<sup>4</sup> V. MOSE V, O.Carm., *Alberto Patriarca di Gerusalemme*, Ed. Carm., Roma 1996, 374-389. Altre notizie storiche e specialmente topografiche le assumiamo da E. FRIEDMAN, OCD, *I Primi Carmelitani del Monte Carmelo*, Ed. OCD, 1987, (originale: *The Latin Hermits of Mount Carmel. A study in Carmelite origins*, Institutum Historicum Teresianum, Roma), 12-14; 159-168.

Vescovo di Accon (1216-1228), che li pone tra i vari pellegrini che "attratti dal profumo dei luoghi santi confluivano verso la Terra Santa dalle varie parti del mondo", al tempo in cui rinasceva la Chiesa Orientale (epoca del movimento di liberazione della Terra Santa e del ristabilimento della gerarchia romana?). Essi si stabilirono al Monte Carmelo, presso la Fonte "che viene chiamata Fonte di Elia", per vivere a sua imitazione la vita solitaria, "in alveari di piccole celle, quasi api del Signore intenti a produrre il miele della contemplazione"<sup>5</sup>. Da altre testimonianze quasi coeve sappiamo che si qualificano come "eremiti Latini", per distinguersi dagli altri riti e più specialmente dai greco-ortodossi, viventi nelle vicinanze. Da testimonianze quasi coeve sappiamo che apparivano come "penitenti". Ho trattato ampiamente altrove la situazione giuridica degli eremiti che si rivolgono ad Alberto: eremiti-pellegrini-conversi (penitenti). Queste qualifiche ci rivelano il germe e il terreno di cultura da cui si sviluppa la nuova pianta<sup>6</sup>. Ritengo che essi siano venuti al Carmelo direttamente dall'Europa, non molto tempo prima di Alberto e quasi certamente non prima del 1191, quando venne riconquistata Accon. L'ipotesi che essi provengano dagli eremi e monasteri già insediati in Palestina, costretti a fuggire davanti alle incursioni dei musulmani, dopo la disfatta di Hattin (1187), è mera possibili-

<sup>5</sup> Citazione in C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 99-100; IDEM, *Simboli carmelitani*, Roma 2006, 197.

<sup>6</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 58ss; 84-107.

lità non suffragata da alcun documento. Mentre Giacomo da Vitry, Vescovo di S. Giovanni d'Acri (1216-1228), è in grado di vedere e conoscere direttamente gli eremiti al Carmelo, appena pochi anni dopo il loro riconoscimento ecclesiale da parte del patriarca Alberto (1206-1214). Caso mai egli insinua che si erano insediati in quel luogo già al tempo della rinascita della "Chiesa in Oriente": se proprio si deve pensare che fossero eremiti fuggiti al tempo della disfatta di Hattin sarebbe più verosimile che si trattasse di un "ritorno". Infatti anche Accon era stato occupato: il Carmelo non era luogo più sicuro ove riparare fuggendo dagli altri eremi.

Una testimonianza così esplicita, come quella del Vescovo di Accon, è da preferire a semplici illazioni.

Una circostanza così grave, del resto, non sarebbe sfuggita al suddetto cronista che pure parla di altri insediamenti in Terra Santa, nonostante che al suo tempo fossero probabilmente dispersi. Egli invece distingue gli eremiti che scelgono il Carmelo, da altri che si erano insediati nel deserto della Quarantena, al Giordano etc.: avrebbe accennato al fatto che da questi luoghi erano dovuti fuggire e si erano rifugiati al Carmelo, naturalmente dopo la riconquista di Accon. Non avrebbe parlato di scelta differente da altri.

In assoluto è possibile che l'uno o l'altro fosse proveniente da altri eremi: ma come gruppo già costituito quando Alberto dà loro la "Forma di Vita" non mi appare probabile.

Del resto non se ne trova traccia convincente neppure nella vastissima documentazione addotta in pro-

posito. Non favorisce tale ipotesi: l'assenza di qualsiasi accenno, nel prologo della Forma di Vita, a una circostanza sicuramente molto rilevante per quei tempi; la "fuga dai persecutori" o la "*incursio paganorum*" infatti era motivo di favore e accoglienza.

Ma anche, in questo senso, inspiegabile appare il silenzio, nella Rubrica Prima delle Costituzioni, sulle loro eventuali provenienze precedenti dai luoghi evangelici (Giordano, Quarantena etc.). I legami con questi luoghi e altre presenze fioriscono, almeno negli scritti, solo alla fine del secolo XIII, quando ormai non avevano effetto pratico immediato per sventare le minacce alla loro sopravvivenza. E anche in queste testimonianze mai si dice che da quei luoghi si sono rifugiati al Monte Carmelo, a causa delle persecuzioni.

Quanto riporta Giacomo di Vitry, solitamente bene informato e accurato, si rivela molto più attendibile. La prima dimora di questi "pellegrini-eremiti", in Palestina è il Monte Carmelo, presso la Fonte di Elia.

#### *Stile di vita degli eremiti Palestinesi*

Gli indizi di una vita secondo lo stile dell'eremitismo della tradizione Palestinese sono pochi e le somiglianze assai problematiche. In particolare la forma di "laura": viene descritta come "una forma di vita semi-eremitica; i monaci vi vivevano abitualmente ciascuno in una grotta separata, ma restavano abbastanza vicini gli uni agli altri e si riunivano il sabato e la domenica per l'ufficio comune". Il "modello Palestinese" prevedeva tre livelli: il primo era costituito dal "cenobio" ove l'aspirante solitario riceveva la formazione mona-

stica. Dopo qualche anno di allenamento preliminare poteva essere autorizzato a passare in una "laura": infine alcuni potevano progredire dalla "laura" a una più grande solitudine. La "laura" era la "via media" tra cenobio e eremitismo puro, nel modello classico Palestinese. Risalta subito la differenza nel "convenire quotidiano per ascoltare la Messa al mattino" (R. n.14) e altre prescrizioni: al massimo può parlarsi di "laura" per il gruppo precedente l'intervento di Alberto. Ma l'eremitismo sul modello delle "laure" era già diffuso nell'alto medioevo nella penisola italiana e prepara l'esperienza di Romualdo e Bruno (Camaldolesi e Certosini). La Forma di Vita Albertina si presenta con un equilibrio distante dall'ascetismo feroce degli eremiti Palestinesi e ben marcato dalla competenza giuridica del suo Autore<sup>8</sup>. La flessibilità espressa da formule come "la necessità non ha legge", "dove si potrà fare comodamente" e simili è tipicamente latina e attinge ai principi della legislazione ecclesiale e, indirettamente, dal diritto romano. La "vita solitaria" era considerata una tradizione che proveniva da quella dei Padri del deserto. Ma l'equazione: erano in Palestina perciò voltero rassomigliare agli eremiti Palestinesi antichi, a mio avviso, non regge.

<sup>7</sup> J. Leclercq cita un esempio di "Tebaide Italiana" sul Monte Luco, in Umbria ove c'erano alcune "laure" attorno al cenobio prima dell'anno mille. Cfr. A. LOUF, *Solitudo pluralis: la vita solitaria in Occidente*, 129-146, in AA.VV., *La solitudine grazia o maledizione*, Qiqajon, Comunità di Bose, 2001. K. WARE, *La vita eremitica nell'Oriente Cristiano. Il modello Palestinese*, ivi 115-116.

<sup>8</sup> J. SMEL, O.Carm., *The Carmelite Rule, after 750 years*, in *Carmelus*, 44 (1997), 21-47.

L'esperienza spirituale e le motivazioni dei primi eremiti al Carmelo si collocano più logicamente nell'ambito dei movimenti laicali evangelico-pauperistici dell'Europa e nella corrente del "pellegrinaggio Gerosolimitano". Senza per questo volere escludere che il fascino dei Padri del deserto e tematiche spirituali orientali, presenti da Cassiano in poi nel movimento eremitico Occidentale, abbia influito su certe scelte.

### 3. Alberto, Fondatore dei Carmelitani?

L'indagine storico-giuridica, reinterpretando i dati tradizionali, ha chiarito lo stato giuridico-istituzionale degli eremiti al Monte Carmelo, prima e dopo l'intervento di Alberto, Patriarca di Gerusalemme, riconoscendovi l'esercizio della sua autorità di Ordinario<sup>9</sup>. Tradotto in termini sociologici il ruolo di Alberto viene descritto come *sociale*, in quanto ha radunato in *unum collegium* quegli eremiti sparsi; *cognitivo* in quanto ha operato una simbolizzazione dell'esistenza in maniera da dare ad essa delle finalità oltre il puro dato materiale e visibile; *affettivo*, in quanto attraverso il nome nuovo di "*fratres*" ha operato una polarizzazione del sentimento in vista di una fraternità calorosa e partecipata<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 108-126.

<sup>10</sup> B. SECONDINI, *Eredità e nuova profezia: la nostra missione oggi*, in AA.VV., *La Regola del Carmelo oggi*, Roma, 1983, 229-231.

I carmelitani lo hanno sempre riconosciuto e venerato con gratitudine come "padre, pastore santo, maestro, guida, saggio" che "sotto l'ispirazione dello Spirito Santo" insegnò cose sublimi come canta la Liturgia carmelitana, nel giorno della sua festa, da secoli. I ruoli di "Legislatore" e Patriarca non devono essere intesi in maniera esclusivamente giuridica. Non è riduttivo quindi qualificare la sua attività come propriamente di "autorità ecclesiale" se intendiamo in tutta la sua densità teologica il ruolo dell'autorità nella Chiesa.

Fondamentalmente sugli stessi dati giuridici e storici già noti, esaminati nell'ottica della teologia del Carisma, poggia la proposta di identificare nell'attività di Alberto a favore del primo gruppo di carmelitani il ruolo tipico del Fondatore<sup>11</sup>.

Osservazioni critiche su questa proposta saranno sviluppate in Appendice.

Infatti egli ha svolto un compito "paterno", "generando" alla Chiesa il piccolo gruppo, riconosciuto come comunità ecclesiale (*unum collegium*), ha strutturato luogo e tipo di vita, ha dato una "Forma di Vita", insieme norma morale di comportamento e itinerario spirituale. In tal modo egli ha comunicato la sua "esperienza dello Spirito", compiendo un discernimento del "*Propositum*" (progetto-vocazione-intenzione) degli eremiti "compiuto nella fede in un atteggiamento carismatico-istituzionale" espresso nella "*Vitae Formula*": egli trasmette così "nuova vita" al gruppo, trasformandoli in "eremiti-fratelli", generandoli spiritualmente come tali (paternità).

<sup>11</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 85-93; 108-126.

Questa affermazione non si fonda sulla scoperta di altri dati storici; da questo punto di vista non ci sono novità. Nuovo è l'approccio teologico ai dati già spiegati dal punto di vista giuridico. L'attuale nozione di Fondatore si vede oggi realizzata nelle attività allora svolte da Alberto nei confronti dei primi eremiti carmelitani. Non ogni Fondatore, riconosciuto tale, ha svolto tutte le funzioni previste nella nozione come requisiti essenziali. Non tutti hanno svolto un ruolo tanto incisivo come quello dell'autore della Regola, della Forma di Vita del Carmelo. Da questo punto di vista nessuna obiezione. Ci sono tanti tipi di fondatori e non tutti hanno vissuto la forma di vita che hanno contribuito a far nascere. Si pensi ai Vescovi, fondatori di istituti femminili.

Tra l'altro la figura moderna del "Fondatore" appare con Francesco e forse con Domenico: era impensabile al tempo delle origini ritenere Alberto fondatore di un gruppo di eremiti. Esisteva fin dall'antichità l'*ordo eremitarum* (la classe, il tipo, lo status degli eremiti), i cui iniziatori (*principes*) e "guide" (*duces*) erano ritenuti, tradizionalmente, Elia o Antonio. Come del resto i "fondatori" di Cluny o dei Cistercensi non erano ritenuti tali (nel senso odierno) perché l'*ordo monachorum* esisteva già: si chiamava *ordo S. Benedicti* o *S. Basilii*.

A parte queste considerazioni si suole osservare che Alberto interviene come "Patriarca di Gerusalemme" a dare uno "statuto ecclesiale", un titolo di ecclesialità a un gruppo giunto già a un certo stadio di coesione e di esperienza: radunati come "eremiti" sia pure informalmente, attorno a una persona

"carismatica" (B., Brocardo), "sotto la sua obbedienza" e che ha già scelto un luogo ricco di tradizione plurisecolare radicato nella Bibbia. In genere avviene il contrario: attorno al "Fondatore", attratti dal suo carisma e dal suo genere di vita si crea un gruppo che condivide la vita da lui iniziata.

L'*esperienza dello Spirito* di una vita secondo il Propositum degli eremiti al Carmelo Alberto non l'ha mai fatta: non trasmette la sua esperienza di quel genere di vita, ma organizza secondo la sua "esperienza" di Vescovo e uomo di Chiesa il Propositum (l'intenzione e il vissuto) che altri stanno vivendo. Certo nella Regola si rispecchia senz'altro anche il suo vissuto spirituale.

Ma l'*esperienza dello Spirito* generalmente intesa nel concetto di Fondatore è che egli ha ricevuto l'ispirazione a vivere e ha vissuto una determinata forma di vita e con il suo esempio luminoso attrae altri soci a condividerla. Quanto meno è egli che chiama delle persone a vivere una forma di vita che ritiene necessaria per la sua chiesa locale<sup>12</sup>.

La necessità di questo tipo di esperienza faceva supporre al ven. Tommaso di Gesù, carmelitano scalzo (1564-1627) che Alberto fosse vissuto un certo tempo con gli eremiti al Carmelo: "Infatti da ciò che prima imparò per esperienza costruì una Regola che si distingue per discernimento; dalla perfezione della sua vita scaturirono precetti salutari". Peccato che

<sup>12</sup> Cfr. per esempio, SACRA CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI RELIGIOSI E SECOLARI E S. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Note direttive *Mutuae Relationes* (14 maggio 1978), n. 11.

non ci siano tracce di una sua permanenza o contatto almeno temporaneo con la vita eremitica al Carmelo<sup>13</sup>. Si fa osservare che sappiamo ancora troppo poco sulle reali relazioni che intercorsero tra Alberto e gli eremiti, nonostante una ricerca così vasta, e sui "rispettivi apporti alla Fondazione e alla Regola"<sup>14</sup>. Questo nonostante l'accurata e vasta indagine di cui stiamo parlando.

Non si può ignorare inoltre il principio della "ricezione": serve a poco un titolo di Fondatore mai recepito, a torto o a ragione, dall'Ordine.

Del resto, paternità spirituale, discernimento evangelico, comunicazione della propria esperienza spirituale, organizzazione, sapienza magisteriale, è compito di un Fondatore quanto di un Pastore-Autorità, anche nei confronti di gruppi nascenti di vita evangelica. Il Fondatore, nel nostro caso, sarebbe il gruppo stesso ai quali è diretta la Forma di Vita. Soprattutto non sembra praticabile la proposta di sostituire Alberto ad Elia.

<sup>13</sup> "Nam ex hoc ...quod prius experimento didicerit Regulam discretionem conspicuam condidit; ex vitae vero perfectione praecepta salutaria emanarunt". THOMAS A JESU, OCD, *Expositio in omnes ferme Regulas sanctorum Basilii...*, praecipue in Regulam primitivam Carmelitarum, Antwerpiae, 1617.

<sup>14</sup> E. BOAGA, O.Carm. - A. DE CASTRO COTIA, CDP, *In ossequio di Gesù Cristo*, Ed. Carm., Roma 2002, 38-40. Favorevole alla tesi del Mosca è B. SECONDIN, *La Règle du Carmel*, Ed. Parole et Silence (Collections Grands Carmes), 2004, 56-59. Ma allo stato attuale delle ricerche storiche le ragioni teologiche, e ancor meno ipotesi fantasiose, da sole, senza un dato storico più concreto, non sembrano convincenti.

Non c'è alcun dubbio che il Patriarca di Gerusalemme abbia, "materialmente" e giuridicamente, operato, molto più del Profeta Elia, da "Fondatore" (nel senso odierno), ma il Profeta Elia ha influito molto più profondamente a plasmarne lo spirito e persino la "storia" con la sua presenza di "modello".

Infatti sette secoli di spiritualità dell'Ordine, ispirata al "mito Eliano" sono pur sempre "un fatto storico". Il principio della "ricezione" è tutt'altro che ininfluente<sup>15</sup>.

#### 4. Luogo: il Carmelo "presso la Fonte"

Dalla "Forma di Vita" di Alberto conosciamo anche il luogo ove gli eremiti si stabilirono: "dimorano presso la Fonte al Monte Carmelo". Durante l'assedio di S. Giovanni d'Acari, dopo la disfatta dei Crociati ad Hattin (1187), al Carmelo c'era una postazione del Saladino. Il tempo dell'insediamento dei primi eremiti al Carmelo non può essere precedente al 1192 (riconquista di S. Giovanni d'Acari, da parte dei Cristiani, cioè dopo la III Crociata. Salvo che non si tratti di un ritorno, dopo essere stati costretti ad abbandonare il luogo.

La Palestina non era il luogo più adatto per la ricerca del riposo contemplativo né in quel tempo, né in tutto il tempo delle Crociate (Smet). Erano molto più sicure le Ardenne in Francia (Certosini), i monti della Sila in Calabria e le foreste del Nord-Europa: la vita

<sup>15</sup> V. MOSCA, O.Carm., *Alberto*, 544; 545.

eremitica vi prosperava nei secoli XII-XIII. Ma la Palestina era la Terra di Gesù che ivi non era per lo più "servito" e riconosciuto come Re e Signore.

Il Carmelo è una catena di colline e vallate. Ha la forma, più o meno, di un triangolo la cui base si estende per 34 Km dal promontorio (NO) verso Sud e i cui lati sono lunghi 22 Km. Oggi, grazie anche alla conferma degli scavi di P. Bagatti, il luogo del primo eremo dei carmelitani è perfettamente identificato nel Wadi-ain-es-Siah, a 4 Km da Haifa.

"Presso la Fonte che è chiamata Fonte di Elia" (J. da Vitry). Giustamente fa notare il Friedman (OCD) che la "Fonte" di cui parla la Regola deve essere scritta con l'iniziale maiuscola e indica una località nota al tempo dell'insediamento dei primi eremiti del Carmelo come "Fonte di Elia". Risulta anche nelle carte topografiche del tempo e in alcune di esse si usa la "forma contratta" "Fons" (La Fonte).

Non ha importanza se la scelta del luogo era obbligata perché l'unico adatto alla vita eremitica, rimasto sotto il dominio latino in Palestina. Non abbiamo a che fare con l'uomo pragmatico di oggi, ma con persone condizionate dalla "mentalità simbolica" e dalla ricerca appassionata di contatto con luoghi sacri per gli eventi biblici. I santi erano considerati abitanti del luogo ove erano venerati: "il cielo in terra" come si esprime uno storico medievalista. Il Carmelo custodiva e custodisce la tradizione biblica che lo lega specialmente al Profeta Elia (1Re 18,19s).

Simbolicamente esprime fioritura, fecondità e bellezza (cfr Is 35, 2) e viene attribuita alla Sposa dei Cantici (Cant. 7,6): la liturgia l'applica a Maria<sup>16</sup>.

Il Carmelo, come la Fonte, dunque significano molto di più che una semplice indicazione topografica; nella loro densità simbolica polivalente questi hanno contribuito a definire l'identità dell'Ordine che dal monte riceve il nome, nel senso profondo dei medioevali, per i quali in esso è racchiusa l'essenza della cosa nominata. I carmelitani cioè uomini che portano l'impronta vitale del luogo in cui sono nati e della storia e degli uomini che vi hanno vissuto<sup>17</sup>. Il vissuto precede la tematizzazione; il "mito" diventa racconto scritto dopo un congruo tempo di narrazione orale.

La convinzione patristico-monastica dell'unità dei due Testamenti e della prefigurazione nel primo degli eventi del secondo darà più tardi (Baconthorpe) una lettura biblica del legame con Elia: in lui e nei "figli dei profeti" erano prefigurati i futuri eremiti del Carmelo<sup>18</sup>.

Giacomo da Vitry, testimone oculare, perché Vescovo ad Accon (1216-1228), come abbiamo detto, in grado più di noi di leggere il significato del fatto interpreta espressamente: "altri a esempio e imitazione del santo uomo e solitario Elia Profeta nel monte Carmelo... *presso la fonte, che è detta Fonte di Elia...* con-

<sup>16</sup> E. FRIEDMAN, OCD, *I Primi Carmelitani del Monte Carmelo*, 21-26; 35-43; 81-89; 147-158 (localizzazione).

<sup>17</sup> C. CICONETTI, *Simboli Carmelitani*, Roma, 2006, 37-42.

<sup>18</sup> C. CICONETTI, *Lecture simboliche della Regola del Carmelo*, in *Carmelus*, 39 (1992), 82.



ducevano vita solitaria in alveari di piccole cellette”.

Il primo articolo delle prime Costituzioni (risalenti probabilmente al 1247), nella prima formula ufficiale di presentazione dei frati, ripete queste parole<sup>19</sup>.

È vero che la Forma di Vita non nomina Elia. Esplicitamente non lo nomina, è vero. Non ce n'era bisogno perché era noto: il lettore stesso o chi vedeva gli eremiti coltavano il silenzio. Lo fa spontaneamente ogni lettore nei riguardi delle notizie che egli completa con quanto già sa. Un esempio. Se dico che il Papa è tornato in Vaticano, non occorre che mi dicano che è presso S. Pietro a Roma.

“Alberto... ai dilette figli B. e agli altri eremiti che dimorano sotto la sua obbedienza presso la Fonte al monte Carmelo” (R. n.1). È il primo dato per identificare il gruppo “fondatore” dell'Ordine Carmelitano.

### Suggerimenti pedagogici

1. Fare una ricerca sul significato antropologico, biblico e spirituale del Pellegrinaggio.
2. Ricerca il significato biblico-simbolico del “Carmelo”.
3. Hai mai visitato le rovine del primo eremo carmelitano al Carmelo? Ne senti il desiderio?

<sup>19</sup> *Constitutiones Capituli Londinensis anni 1281*; ed. Ludovico Saggi, *O.Carm.*, in *An. O.Carm.*, 15 (1950), 208. C. CICCONETTI, *La Regola del Carmelo*, 99-100; 111-112.

## 5. La “Forma di Vita” nel clima del Concilio Lateranense IV (1215)

Gli equivoci sullo stato giuridico dei primi carmelitani nascono dall'applicazione di categorie teologiche e canoniche attuali a una situazione che è tipica invece dell'ordinamento medievale. Vale soprattutto per il concetto di “approvazione” di una nuova forma di vita religiosa<sup>20</sup>. Il suddetto canone risulta decisivo per l'evoluzione di molte nuove comunità e tra esse della Forma di Vita dei Carmelitani. Senza la chiarificazione “storico-giuridica” anche la lettura teologico-carismatica sarebbe apparsa vaga e arbitraria.

La Forma di Vita infatti cresce e si sviluppa con il gruppo che la vive; non è un testo inerte; è espressione di una vita che reagisce alle situazioni ecclesiali e sociali di profondi cambiamenti. L'“accumularsi progressivo di esperienze” è la storia che lo ha scoperto e registrato e la ricerca giuridica le ha spiegate, documentate e interpretate.

Il clima nel quale ha origine e si ha i primi sviluppi della comunità di “frati” al Monte Carmelo è un momento di forte discontinuità con le istituzioni feudali ed ecclesiali.

<sup>20</sup> Ho l'impressione che non tutti gli studiosi carmelitani diano la necessaria attenzione a questo momento come stimolo evolutivo del gruppo carmelitano. Cfr. per esempio il ponderoso volume di V. Mosca su Alberto: pur nella vasta trattazione dell'ambiente storico ecclesiale e civile, non ha che scarsi riferimenti al detto Concilio. Cfr. per es. p. 502-503. Gli effetti del Concilio sullo status degli eremiti sono ampiamente trattati in C. CICCONETTI, *La Regola del Carmelo*, 136-139.

In particolare i movimenti evangelico-pauperistici premono per una modalità diversa di vita religiosa, libera da vincoli feudali, e più direttamente, per non dire letteralmente, legata al Vangelo. Essi non sono pienamente "istituzionalizzati"; nel quadro giuridico tradizionale della Chiesa sono "in stato nascente", rappresentano una esperienza che prospetta una modalità di trasformazione. Sono forze nuove e fresche per entusiasmo, numericamente rilevanti che creano una certa inquietudine e scompiglio nei rapporti istituzionalizzati quali l'istituto della chiesa propria, il diritto di predicare, il giuramento, il lavoro manuale, la stabilità, i rapporti economici (per es. decime, offerte dei fedeli, etc.).

Il Concilio Lateranense IV si trova di fronte a un pullulare di gruppi nei quali è difficile riconoscere la vita monastica e canonica tradizionalmente ordinata e organizzata nel quadro delle istituzioni civili e religiose. Il can. 13 del Concilio Lateranense IV risponde all'esigenza di inquadrare nell'ordinamento della Chiesa le novità spontanee che nascono come ricerca di una vita più chiaramente evangelica, ma prive della "clausola di regolarità", "*sine Regula*".

Mentre Alberto scrive la Forma di Vita per gli eremiti già radunati, informalmente, attorno a Brocardo al Monte Carmelo, in Italia Francesco, ricevuto l'abito di penitente dal Vescovo di Assisi, si ritira dalla vita cittadina e "comincia a fare penitenza" (*incipit agere poenitentiam*), attirando compagni attorno a sé (1208-1211) presso la chiesetta della Porziuncola. Più o meno nel medesimo tempo (1208 ss) nel meridione della Francia,

Domenico di Guzman, canonico regolare, partecipa, assieme al vescovo Diego, con i Cistercensi a una campagna di predicazione contro l'eresia: intorno al 1215 il Vescovo Folco istituisce in una chiesa di Prouille «fra Domenico e i suoi compagni, che si proposero di camminare a piedi nella povertà evangelica e di predicare la Parola evangelica al "modo degli apostoli", come inviati della diocesi "ad estirpandam hereticam pravitatem" e insegnare "la regola della fede"».

Emblematiche sono le vicende di questi e altri movimenti come i Guglielmiti (da Guglielmo de Maleval, morto nel 1157) gli Eremiti Brettinesi sorti tra il 1200 e il 1215 nella località di Brettino (presso Fano), gli Eremiti Gianboniti sorti da Giovanni Bona, un laico illetterato, in Lombardia e altri piccoli gruppi di Eremiti Toscani. Questi formeranno l'unico gruppo degli Agostiniani (1256). Vi sono ancora numerose piccole fondazioni e movimenti laicali, alcuni in odore di eresia (comunque di aperta contestazione alla Chiesa gerarchica), come i Poveri Lombardi, i Valdesi, gli Umiliati. Tutti presentavano una novità nel quadro giuridico, in specie monastico e canonico della Chiesa ("*religiones novae*"). Così come proliferavano movimenti laicali con un *Propositum* o *Forma Vitae* approvati addirittura dal Papa, come gli Umiliati (1201), il gruppo di Durando de Osca (1208) e Bernardo Primo (1210). La *novitas*, contrariamente a oggi, non era vista positivamente.

Il can. 13 del Concilio Lateranense IV esige che tutti i religiosi abbiano una Regola approvata e non ne inventino di nuove, fuori cioè dell'ordinamento tradizionale (*institutiones*).

In pratica si tratta di un programma di "unificazione del diritto dei religiosi", per dirla con termini odierni. La prescrizione interessa i movimenti nuovi che abbiamo sopra menzionato e tra essi gli eremiti del Carmelo, nonostante fossero già sorti e approvati (nel nostro caso con approvazione episcopale-patriarcale). Tuttavia la Forma di Vita del Carmelo non era certamente tra le antiche *Regulae* (Agostino, Benedetto, Basilio), soprattutto non aveva le istituzioni di queste forme tradizionali (noviziato, rapporti con le Chiese locali, modo di reprimere gli abusi etc.).

I primi ricorsi al Papa sono occasionati dall'incertezza che il Concilio proiettava sullo stato giuridico e la stabilità degli Eremiti del Carmelo, non dissimile sostanzialmente da quello dei "*Frati penitenti oriundi della città di Assisi*", i primi Francescani, nonostante il prestigio spirituale di San Francesco e la stima di cui godeva presso la Curia Romana. Gli eremiti carmelitani sotto questo aspetto erano meno garantiti persino dei Poveri Cattolici, Poveri di Lione, Umiliati che avevano ricevuto approvazione dal Papa<sup>21</sup>.

Domenico di Guzman era andato a Roma poco prima del Concilio per chiedere il riconoscimento del suo gruppo di predicatori come Ordine, ma gli era stato risposto che in futuro si sarebbe potuto fondare un nuovo ordine solo assumendo "una delle Regole

<sup>21</sup> Cfr. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel medioevo*, Mulino, Bologna 1974, 100-108.

approvate"<sup>22</sup>. I Predicatori "Domenicani" assunsero già nel 1216, la Regola di S. Agostino, mettendo subito formalmente in pratica il can. 13 del Concilio Lateranense IV e ricevendo la Bolla di approvazione propria dell'ordine canonico (e monastico), la *Religiosam Vitam*.

Il gruppo di penitenti di Francesco di Assisi volle mantenere la propria peculiarità, nonostante le pressioni, interne ed esterne, perché assumesse una delle Regole approvate. Nel momento della celebrazione del Concilio Lateranense IV esso non aveva ancora una Regola approvata. Solo nel 1223 Onorio III approvò la "*Regula et Vita*" di Francesco<sup>23</sup>.

Gli eremiti del Monte Carmelo dovettero essere incoraggiati da questa approvazione perché dopo il 1223, per quanto ci consta, cominciarono a bussare presso la S. Sede.

Gli interventi Pontifici da Onorio III (1226) a Innocenzo IV servono ad armonizzare progressivamente gli eremiti carmelitani con le disposizioni del can. 23 del Concilio Lateranense IV, pur senza obbligarli ad assumere una delle *Regulae approbatae in jure* (cioè

<sup>22</sup> H. GRUNDMANN, o.c., 100: riporta in nota una testimonianza di Giordano di Sassonia, *De initiis Ordinis, Opera ad res ordinis Praedicatorum spectantia*, a cura di J. Berthier, Freiburg 1891, 14.

<sup>23</sup> ONORIO III, *Solet ammuere*, 29 nov. 1223, *Bullarium Franciscanum*, I, 15-19. Gli studiosi più accreditati di storia delle origini Francescane ritengono non sostenibile che Innocenzo III abbia annunciato in Concilio l'approvazione della Regola di Francesco. A. BONI, *La Novitas Franciscana nel suo essere e nel suo divenire*, Roma 1998, 207-219. È da preferire la critica e la ricostruzione storica di A. QUAGLIA, OFM, *La vera Genesi della Regola Franciscana*, Assisi 2002.

ammesse dai sacri canoni). Gli eremiti carmelitani infatti seguirono il cammino dei Francescani: la ricerca, attraverso successivi interventi, di un'approvazione Pontificia alla loro Forma di Vita per non assumere una delle Regole intese dal Concilio. Eppure sarebbe stato più facile e li avrebbe tolti dalla precarietà.

È una scelta che ha il suo valore per una valutazione teologica del carisma; infatti rivela l'intenzione degli eremiti, il loro *propositum*. Non mirano alle forme già esistenti, monastiche e canonicali, ma alle nuove espressioni di vita evangelica.

Onorio III fa il primo passo in questa direzione, imponendo "*in remissione dei peccati*" la norma di vivere secondo una regola, redatta dal patriarca Gerosolimitano di buona memoria, che "voi dite di aver ricevuto prima del Concilio Generale"<sup>24</sup>.

Gregorio IX (1229) e poi Innocenzo IV (1245) chiamano la Forma di Vita "Regola approvata dal Papa Onorio"<sup>25</sup>, dando una interpretazione ampliata e fina-

<sup>24</sup> La Bolla si trova in C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 141. In latino è più evidente la somiglianza con una "Regola": "*norma vivendi regulariter*". La preoccupazione è di evitare che siano considerati "fuori norma" (*irregulariter viventes*). Per la natura di questi documenti cfr. G. GROSSO, O.Carm., *Formula Vitae e Regola: Interventi Pontifici, Riconoscimenti, Approvazione, Mitigazioni*, Lisieux Conference, 4-8 luglio 2005, 5-6 (in corso di stampa). C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 140-147.

<sup>25</sup> GREGORIO IX, *Ex Officii nostri*, 6 aprile 1229, in Bull. Carm. I, 4: "*Regulam approbatam a bonae memoriae Honorio papa predecessore nostro, et ab eo vobis traditam in remissionem peccatorum observandam, apostolica auctoritate confirmamus, et in eodem loco perpetuis temporibus praecipimus observari*". Stessa espressione in INNOCENZO IV, *Ex officii nostri*, 8 giugno 1245; in Bull. I, 5.

lizzata al passo successivo, la sua Conferma. La lettera di Gregorio IX infatti si presenta, da un punto di vista di formule giuridiche e cancelleresche, come una vera "CONFERMA".

Essa contiene allo stesso tempo il "marchio" della *novitas*, rispetto all'ordine monastico e canonico: la povertà collettiva, dato sotto forma di "proibizione" di avere proprietà di beni immobili: terreni, case o redditi fissi (da alcuni è chiamato per casi simili *privilegium paupertatis*). È in base a questo *privilegium* o "*titulus paupertatis*" che nel 1245 Innocenzo IV chiede ai fedeli di aiutarli con elemosine: essi hanno diritto di vivere di elemosine perché "rinunciando alle risorse secolari, scelsero il diritto (titolo, *titulus*) di povertà... non avendo alcun possedimento o proprietà"<sup>26</sup>. La povertà è voluta quale regime ottimale per la contemplazione: i beni, i redditi, eventuali diritti economici risucchierebbero i frati entro urti e litigi. In questo senso anche l'apostolato "lucrativo" viene rifiutato, dagli eremiti di Grandmont, per non entrare in conflitto con il clero diocesano<sup>27</sup>.

Innocenzo IV (1243-1254) da Lione ove si trovava per il Concilio Lionese I (1245) concede, nell'arco di pochi giorni, un blocco di lettere: l'8 giugno 1245 conferma la lettera di Gregorio IX (1229) *Ex officii nostri* e, in essa, la proibizione di redditi fissi; il 13 giugno 1245 la *Religionis vestrae*, che permette di celebrare in tempo di

<sup>26</sup> INNOCENZO IV, *Quoniam ut ait Apostolus*, del 13 giugno 1245. Viene riportata e spiegata in C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 188 ss.

<sup>27</sup> F. A. DAL PINO, *I Frati Servi di S. Maria, dalle origini all'approvazione (1233ca-1304)*, Louvain 1972, 3 voll., I, 864.

interdetto. Lo stesso giorno concede la "lettera di questua" sulla falsariga di quella stabilita nel Concilio Lateranense IV: una specie di "lettera credenziale" da presentare nell'atto di chiedere l'elemosina<sup>28</sup>. È la politica papale che sceglie questa via, non solo per i carmelitani, per guidare il processo di adeguamento al decreto del Concilio Lateranense IV senza soffocare le "nuove forme di vita religiosa". In questo modo governa la "novitas" che porterà al loro consolidamento e assetto giuridico e carismatico e alla nascita di una nuova tipologia di vita religiosa, il "*coetus mendicantium*" affiancandoli agli "*ordines*" monastici e canonicali.

## 6. Innocenzo IV: la Regola Bullata

Gli interventi di Innocenzo IV, per gli eremiti del Monte Carmelo, come quelli precedenti, rientrano dunque nell'attività "canonizzatrice", di adeguamento cioè al Concilio Lateranense IV. Il testo definitivo della Regola del Carmelo è quello contenuto nella Bolla di Innocenzo IV, *Quae honorem Conditoris* (1247). La redazione attuale, in latino, rappresenta lo stadio di evoluzione finale della Forma di Vita, data da Alberto Patriarca di Gerusalemme (1206-1214)<sup>29</sup>. Questo testo chiamiamo qui *Regola Bullata*.

Con questa espressione si intende sottolineare che si tratta di una Regola contenuta "parola per parola"

in una Bolla Pontificia, *Quae honorem Conditoris*, quindi solennemente approvata<sup>30</sup> al contrario delle precedenti conferme alla *Forma di Vita* Albertina.

L'intervento del Papa costituisce la conclusione del tempo della fondazione, un itinerario che copre un cammino di circa quarant'anni (1206-1247).

La Bolla *Quae honorem* ha, per i carmelitani, lo stesso valore che la *Solet annuere* ha per la Regola Francescana.

Innocenzo IV non si limita a riportare la Forma di Vita Albertina, ma dice espressamente che ha "*fatto chiarire e correggere alcuni dubbi, e anche mitigare misericordiosamente alcune cose onerose*".

La parola "mitigazione" non ha in questi tempi e, a quanto pare, nella concezione di Innocenzo IV quella connotazione negativa, se non dispregiativa, che acquisterà nei secoli successivi. Soprattutto per un gruppo alla ricerca di un inquadramento giuridico chiaro nell'assetto organizzativo degli *ordines* nella Chiesa. Il documento è molto di più che una "mitigazione"; è approvazione Pontificia della Regola e dell'Ordine degli eremiti del Monte Carmelo, nella forma più solenne. Si deve cioè mettere alla pari dell'approvazione che ai monaci e ai canonici veniva dato con la formula *Religiosam vitam*, fatte le debite proporzioni e non necessariamente con gli stessi privilegi: è atto di legittimazione dell'Ordine nella Chiesa. Teologicamente è il discernimento con il quale la

<sup>28</sup> Conc. Lat. IV (1215), c. 62, in *Conciliorum Occ. Decreta*, Bologna 1973, 263.

<sup>29</sup> Per una trattazione dettagliata delle vicissitudini della Regola del Carmelo cfr. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*.

<sup>30</sup> L'espressione è usata dai francescani per la Regola per distinguerla da precedenti formulazioni della stessa, mai approvate, almeno con Bolla.

Chiesa ritiene evangelica la Forma di Vita e "impone" alla chiesa tutta di ritenerla tale.

Ricevono allora la possibilità di stabilire "dimore" (R. n. 5) ["loca": più tardi si chiameranno conventi] anche in città e sobborghi in mezzo alla gente. Infatti hanno deciso di aggiungere alla vita contemplativa la possibilità della vita apostolica a salvezza delle anime<sup>31</sup>. Questa intenzione è esplicita nella Bolla *Paganorum incursum*.

Alla luce di questa, a mio parere, si devono interpretare le modifiche alla Forma di Vita e specialmente, l'aggiunta del capitolo sulla scelta del luogo ove fondare. Ma non solo essa. La voce stessa che qualificherà i nuovi ordini di "fraternità apostolica", cioè "mendicanti" e la forma di evangelizzazione "itineranti" si trovano tra queste modifiche (R. n. 17). Esse fanno riferimento, almeno indiretto, alla nuova forma di vita di Francesco, Domenico, Agostiniani e tanti altri<sup>32</sup>. È tutt'altro che indifferente per l'indole carismatica e sviluppa un aspetto già presente sin dalle origini. Certamente non si tratta di semplice assetto giuridico. È sviluppo della forma di vita originaria e suo compimento.

La mendicizia o mendicanza (da cui la tipologia prende il nome) non è che una delle componenti che

unitariamente connotano, fin dagli inizi o dagli anni di strutturazione definitiva, gli ordini mendicanti. Senza che per questo siano omologati in tutto. Come l'appartenenza all'*ordo monasticus* non toglie le specificità dei Cistercensi rispetto ai monaci di Cluny.

Gli ordini mendicanti si diversificano notevolmente sia per intenti iniziali che per modalità di sviluppi. Solo quando, sotto i pontificati di Innocenzo IV (1243-1254) e Alessandro IV (1254-1261), sono quasi tutti inseriti stabilmente nella Chiesa, si configurano sotto alcuni denominatori più o meno comuni. Gli elementi comuni, al termine dell'evoluzione, possono raggrupparsi nei seguenti valori: *evangelismo* (fraternità di vita, povertà in comune, l'adozione di regole o costituzioni che si riallacciano, pur con varianti notevoli, alla tradizione monastica e canonica anteriore); *unione della vita regolare con il ministero apostolico*, inizialmente sotto la forma di predicazione itinerante e poi come cura pastorale incentrata nelle chiese conventuali (con conseguente clericalizzazione), nei centri urbani; *esenzione dalla giurisdizione ecclesiale diocesana*; *organizzazione a regime centralizzato*, con un unico Moderatore Generale, dal quale dipendono province e conventi che si esprimono in un unico *capitolo generale* e in *capitoli provinciali e conventuali*<sup>33</sup>. La spiritualità della Forma di Vita Albertina specifica tutti questi elementi permeandoli e dosandoli in modo differenziato rispetto ad altri.

<sup>31</sup> INNOCENZO IV, *Paganorum incursum*, 27 luglio 1246. C. CICCONE, *La Regola del Carmelo*, 192-200. A. STARING, *O.Carm., Four Bulls of Innocent IV, a Critical Edition*, in *Carmelus*, 27 (1980), 281-282. Io seguendo G. Couto ho erroneamente la data del 27 luglio 1247, da correggere.

<sup>32</sup> J. Smet ha una interpretazione diversa, a mio avviso ignorando totalmente il valore di questa dichiarazione di intenzioni. cfr. J. SMET, *The Carmelite Rule, after 750 years*, in *Carmelus*, 44 (1997), 40-47.

<sup>33</sup> C. CICCONE, *La Regola del Carmelo*, 50-77.

F. A. DAL PINO, *I Frati Seci di Maria*, 514-680. La storia dei singoli gruppi, specialmente di eremiti che confluiranno nell'Ordine Agostiniano nel 1256 si trova qui con dovizia di particolari e di fonti.

### *Suggerimenti pedagogici*

1. Leggere le attuali Costituzioni (nn. 11-27) e/o la "Formazione al Carmelo" (nn. 20-44) individuando su quali punti della Regola si basano i valori proposti in questi documenti.
2. Domandati di quali di essi si sente la necessità ed attualità nella tua comunità.

### *7. Momento di pericolo e costituzione definitiva del "gruppo dei Mendicanti"*

La situazione reale degli Ordini Mendicanti, a cominciare dai Francescani e Domenicani, non fu mai pacifica in tutto il secolo XIII. Scoppiarono lotte furiose e contestazioni circa la loro legittimità in quanto non in armonia con l'ordinamento consolidato e recante pregiudizio ad alcuni diritti: funzioni parrocchiali quali la predicazione, le confessioni, le decime, i diritti di stola (specialmente i lasciti in occasione di funerali), l'insegnamento nell'Università. Persino Innocenzo IV nel 1254 ritira alcuni privilegi concessi, mentre Alessandro IV li ripristina. La lamentela arriva al culmine da vari Vescovi in preparazione del secondo Concilio di Lione (1274).

Tra le vicende successive dei carmelitani deve essere ricordata soprattutto la "nota di sospensione" dell'Ordine, contenuta nel Decreto Conciliare (can. 23) del Concilio Lionese II (1274), per la quale si decideva

di non sopprimere i carmelitani e gli agostiniani, ma di rinviare a data indeterminata un provvedimento definitivo. Molti altri gruppi mendicanti furono soppressi in quella occasione. L'abrogazione di detta clausola "sospensiva" avvenne ad opera di Bonifacio VIII nel 1297. Il decreto conciliare, come corretto dal suddetto Papa, entrò a far parte della legislazione ufficiale della Chiesa (Decretali) e pose perciò la Regola e l'Ordine in uno stato giuridico di solidità o stabilità, inserendolo per diritto (*ex jure*) nel gruppo degli Ordini Mendicanti.

Ma è impreciso e improprio dal punto di vista storico e giuridico affermare che solo allora i carmelitani entrarono a far parte del gruppo dei Mendicanti. Il suddetto Decreto di soppressione concerneva i Carmelitani proprio perché erano tra quelli "ai quali la regola o qualsiasi legislazione proibisce di avere redditi per il proprio sostentamento, ai quali suole provvedere il vitto l'incerta mendicità". I Domenicani e Francescani non furono soppressi per l'"evidente utilità" (la suprema legge della salvezza delle anime); ma questo non significa che gli altri ordini venivano soppressi o sospesi perché inutili in tal senso. I Carmelitani e Agostiniani non furono soppressi subito perché poterono dimostrare che erano sorti prima del Concilio Lateranense IV. I Carmelitani lo dimostrarono con documenti ufficiali (il Registro del Pontificato di Innocenzo III), dai quali risultava l'invito al Patriarca Alberto a partecipare al Concilio Lateranense IV e dal fatto, egualmente risultante dal Registro del medesimo Pontificato, che Alberto non

potè parteciparvi perché “sopravvenne la morte”: quindi la Forma di Vita ai carmelitani dovette darla prima dei suddetto Concilio (Siberto de Beka)<sup>34</sup>.

Il “testo” della Regola rimane senza mutamenti, ma la vita di cui sono segno e impronta scorre sotto di essa, come un fiume carsico, premendo e modificando la sua reale interpretazione.

Le lettere dei papi su varie materie tra le quali il permesso di predicare, ascoltare confessioni, avere chiese conventuali, accettare sepolture, modificano la fisionomia apparentemente inerte descritta nella Regola, come gli anni modificano il volto dell'uomo, pur restando integra la sua identità.

Riassumendo si possono distinguere i seguenti passaggi nel continuo sviluppo degli eremiti del Carmelo e della Forma di Vita che ne descrive il carisma:

a. Il primo di questi non è scritto e tematizzato, ma si ricava dai gesti di coraggio, di rotture, di esodo che hanno portato alcuni uomini fuori della propria patria e delle native sicurezze.

Nell'impatto con la persona di Gesù Cristo la fede provoca uno stupore (o innamoramento) che coinvolge la persona tutta intera (intelligenza, volontà, emozioni, sentimenti, aspirazioni...) e le rivela che quello che sta cercando, quello per cui la sua vita ha un senso

<sup>34</sup> Citato in C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 343; cfr. anche 148-149. Si incorre in molte imprecisioni ancora quando si descrive la posizione giuridica degli eremiti carmelitani. Cfr. per es. R. COPESEY, *Establishment, Identity and Papal Approval*, in *Carmelus*, 48 (2000), 45.

ha riferimento misterioso a Lui. Attratti dall'amore di Cristo intraprendono il “santo viaggio”, una vita di ritorno al Signore e di pellegrinaggio verso la Terra Santa. È il gesto simbolico di conversione al Vangelo, conversione a Gesù Cristo.

b. Nella Terra Santa scelgono il Carmelo, uno dei luoghi sacri, visitati dai pellegrini sin dal terzo secolo, per il suo legame biblico con il profeta Elia. Vivono vita solitaria in grotte naturali. Un medesimo progetto di vita nel cuore e un uomo emergente per saggezza e santità ne fa un gruppo informale, ma moralmente vincolato dall'obbedienza (Brocardo). Vivono spontaneamente lo stato di “conversione”, senza norme scritte e giuridicamente vincolanti.

c. Il “progetto di vita” già vissuto viene autorevolmente scritto in dialogo con Alberto: la sua saggezza, santità, e autorità (rappresenta la Chiesa) discerne e trova evangelicamente ispirato quel *Propositum* e propone i valori e gli strumenti essenziali e perenni per un Progetto di vita in Ossequio a Gesù Cristo. Si tratta di una “Forma di Vita”, una normativa giuridicamente meno autorevole delle tradizionali Regole di S. Benedetto, Basilio e Agostino, e non del tutto distinguibile da quelle che venivano date a gruppi di laici o conversi.

d. La Forma di Vita cresce con la comunità che la vive e che si trova ad affrontare le vicende comuni delle nuove istituzioni di vita evangelica: così Gregorio IX incanala i carmelitani ufficialmente (probabilmente già erano orientati in tal senso) nel tipo nascente dei gruppi di povertà evangelica (che evolve-



ranno nel tipo dei Mendicanti) e, finalmente, in una Chiesa in piena evoluzione diventa, dopo successivi interventi dei papi, la Regola del Carmelo con Innocenzo IV (1247).

Seguendo uno degli approcci per l'interpretazione della Bibbia, il "metodo canonico", il testo integro che interessa oggi l'interpretazione è il testo completo: il carisma originario è da leggersi entro il significato e l'intenzionalità dell'intero testo della Regola, senza privilegiare la Forma di Vita. Questo principio è conforme anche a una certa teologia del carisma che parla della "cecità" del Fondatore nel primo momento dell'ispirazione e ritiene giustamente che l'intervento definitivo della Chiesa non è di natura prettamente ed esclusivamente giuridica. Essa è intervento e discernimento teologico sotto l'ispirazione e assistenza dello Spirito Santo.

### *Suggerimenti pedagogici*

1. Rievoca la storia delle origini carmelitane, personalizzandola, sul modello del "memoriale" biblico (cfr. Dt 8,2-6; 26,3-10).
2. Cerca nella Bibbia i luoghi in cui viene nominato il Monte Carmelo e rifletti sul suo significato simbolico e teologico.
3. Cerca le somiglianze che incontri tra il tempo delle origini del Carmelo (gli eventi del secolo XIII in relazione alla Terra Santa) e le sfide storiche, mondiali attuali.

## CAPITOLO SECONDO

### LA NUOVA STAGIONE DELLA REGOLA

Ritengo utile, per eventuali approfondimenti sulla Regola, ripercorrere il cammino di rinnovata comprensione della Regola del Carmelo. Lo faccio soprattutto per i lettori più giovani che, attratti da opere di facile lettura, sono indotti spesso a evitare ricerche più impegnative.

#### DAL DIALOGO INTERROTTO ALLA NUOVA VISIONE DELLA REGOLA

Non c'è dubbio che il Concilio Vaticano II costituisca lo spartiacque per i commenti e studi della Regola del Carmelo da molti punti di vista. Primo fra tutti per il rinnovato interesse e le differenti metodologie adottate che hanno indubbiamente provocato una impressione di relativa discontinuità, o per dirla con espressioni più solenni hanno aperto "la stagione innovativa, stabilendo un prima e un poi nell'approccio scientifico alla *Regola*".

Naturalmente occorre riconoscere tutto il fruttuoso e pionieristico lavoro degli storici del nostro Ordine per le accurate ricerche di archivio e per le pubblicazioni che hanno fornito documentazione indispensabile, particolarmente per lo studio delle origini e della Regola.

Parafrasando quanto scrive uno studioso di metodologia possiamo dire che ogni progresso e creatività nella conoscenza di un determinato argomento è "cumulativo", frutto di apporti molteplici e progressivi. "Ogni sviluppo degno di nota avviene lentamente. L'atto di intelligenza che provoca il grido *eureka*, non è che l'ultimo di una lunga serie di intelligenze che sono andate accumulandosi lentamente"<sup>35</sup>. La storia, con le altre operazioni (ricerca, dialettica, etc) che precedono l'interpretazione, serve ad evitare "quell'imperialismo cieco il quale sceglie alcuni tra i fini, insiste sulla loro importanza e trascura il resto", insistendo sulla esclusività della propria interpretazione<sup>36</sup>.

Lo stato delle ricerche sulla Regola, da un punto di vista storico, è rappresentato, fino al 1973, dalla pubblicazione monografica di *Ephemerides Carmeliticæ*, a commemorazione del centenario dell'intervento Innocenziano (1247-1947) sulla "Regula Primitiva".

Consta di vari articoli di ineguale valore, che sintetizzano lo stato delle conoscenze sulla Regola di S. Alberto in quel momento<sup>37</sup>. Pur trattandosi di una monografia seria a più voci, non sembra sia stato decisivo per il mutamento di atteggiamento e per lo sviluppo successivo degli studi sulla Regola.

<sup>35</sup> B.J.F. LONERGAN, S.J., *Il Metodo in Teologia*, Queriniana, Brescia, 1975, 184.

<sup>36</sup> O.c., 171 ss.; 186.

<sup>37</sup> *De Regula Primitiva Ordinis B. Virginis Mariæ de Monte Carmelo*, in *Ephemerides Carmeliticæ*, 2 (1948), 5-262. Alcuni ne esagerano il valore innovativo e scientifico. Cfr. B. SECONDI, O.Carm., *Nuove Chiavi Ermeneutiche per i nuovi contesti culturali*, Lisieux Conference 2005. ICM, *Una fraternità orante e profetica in un mondo che cambia. Rileggere la Regola del Carmelo oggi*, Graphe, it, 2007, 83.

Di fronte al testo della Regola persisteva una sorta di incomunicabilità, come appare dalla lettera che Kilian Healy, allora Priore Generale, scrisse nel 1971 a tutto l'Ordine Carmelitano: "C'è chi dice che la Regola carmelitana, data dal patriarca Alberto di Gerusalemme verso il 1209, è così antica che con difficoltà può inserirsi tra i grandi segni del nostro tempo. *Non è più applicabile*. La Regola fu scritta per eremiti; e i Carmelitani hanno abbandonato la vita eremitica meno di cinquant'anni dopo aver ricevuto la Regola... allorquando alcuni di loro lasciarono i declivi del Carmelo per i lidi di Europa. *La Regola è antica e senza più incidenza pratica in un mondo secolarizzato*. Può offrire al massimo qualche ispirazione con le sue formule spirituali tratte dalla Scrittura. Si conclude, insomma, che oggi i Carmelitani non possono essere obbligati a seguirla e considerarla come forma di vita"<sup>38</sup>.

Quello che costringe a riflettere e richiama la nostra attenzione sulla possibilità di un uso diverso del linguaggio che ci è familiare è l'esperienza di un "urto" che si verifica di fronte a un testo o perché sembra non avere senso, o perché il suo senso contrasta irriducibilmente con le nostre aspettative (Gadamer). Da questo "urto" hanno origine le ricerche sul significato del testo illuminato dal suo contesto culturale.

Di fronte a ogni testo ci s'impone il compito di non presupporre semplicemente come ovvio che esso parli

<sup>38</sup> K. HEALY, O.Carm., *La Regola Carmelitana dopo il Concilio Vaticano II*, p. 31-32, in *Analechi O.Carm.*, XXIX (1971), 31-52. Un'eco di questi atteggiamenti negativi si trova in R. VALABEK, O.Carm., *The Spirituality of the Rule*, in MULHALL, *Albert's Way*, 149-50.

il nostro linguaggio. Le teorie dell'interpretazione ci rendono consapevoli che dobbiamo pervenire alla comprensione del testo partendo dall'uso specifico che il linguaggio ha in quella determinata epoca.

Finora in effetti i commenti procedevano soprattutto dall'analisi del contenuto, apparentemente *ovvio*, della Regola. Ma non ci si accorgeva di dare ad essa il significato che già noi possedevamo per conto nostro, scambiando per "tradizione" le nostre idee semplificate, persino i nostri pregiudizi, proiettati sul passato. La insufficiente conoscenza dell'ambiente culturale e dell'ordinamento entro il quale la Regola è stata scritta aveva portato a non comprenderne più il senso e persino a negarne la rilevanza per l'oggi. Il testo della Regola, il suo senso "ovvio" contrastava irriducibilmente con le aspettative di un gran numero di Frati che pure erano chiamati ad osservarla. Paradossalmente non la dipendenza dal passato, ma la preminenza dell'interesse per il presente ha portato a far apparire irrilevante la Regola, dando come tradizionali interpretazioni che i vari secoli avevano sovrapposti alla intenzionalità originale e profonda del testo.

Infatti "un testo del passato trova nel passato la prima interpretazione" (Leclercq).

"Chi vuol comprendere un testo deve essere pronto a lasciarsi dire qualcosa da esso" (Gadamer).

Secondo alcuni principi di ermeneutica questa attenzione al "passato" del testo non è un'operazione compiuta una volta per tutte, ma deve accompagnare ogni nuova interpretazione per verificarne il reale rispetto del testo, non tanto nella sua ripetitività, ma quanto alla intenzionalità profonda.

Le principali correnti dell'ermeneutica di un testo, nell'odierno "conflitto delle interpretazioni", anche per quanto concerne la Regola, si raggruppano intorno a due tendenze: una privilegia la soggettività e l'oggi e l'altra l'oggettività e il passato nel quale si colloca il testo. Entrambe rappresentano un'istanza legittima: la prima si preoccupa che il lettore si senta coinvolto e interpellato in un incontro vivo con il testo; la seconda vuole salvaguardare la differenza storica e l'autonomia del testo, vuole evitare che si elimini il significato originale che esso porta indipendentemente dall'interprete attuale. *Sensus non est inferendus, sed efferendus*. Il senso non si deve introdurre, ma estrarre dal testo.

Si rischia altrimenti di ridurre l'interpretazione a pura attribuzione soggettiva di significato.

Il ritorno alle origini, incoraggiato dal Concilio Vaticano II, per sfoltire dalle incrostazioni che offuscavano le intenzionalità profonde dei fondatori doveva necessariamente passare attraverso la ricognizione storica dei passaggi nodali dell'evoluzione del nostro testo normativo. Nonostante il progresso degli studi storici nell'Ordine Carmelitano, mancava una ricerca scientifica storico-giuridica sulla Regola. Fu questa ricerca il primo strumento di interpretazione nel periodo postconciliare. Di fatto esso ha consentito di illuminare il significato globale e delle singole parti, attraverso il contesto storico ecclesiale e di legislazione comparata.

## 1. La Regola del Carmelo: approccio storico-giuridico. Scopi, caratteristiche scientifiche, giudizi critici. Tematiche e nuove scoperte<sup>39</sup>

Lo scopo di questa ricerca non era direttamente l'attualizzazione del significato del testo per l'oggi, ma mirava a "riscoprire il senso originario della Regola del Carmelo, tenendo presente la legislazione particolare e generale in cui fu data". L'accento è posto sul testo e sulla cultura e problematiche di cui esso è un prodotto. Capire il testo e determinare che cosa è accaduto e perché alla comunità degli eremiti al Monte Carmelo nella sua fase di fondazione.

All'epoca non ero a conoscenza delle teorie e problematiche ermeneutiche attuali. Oggi sono consapevole di quanto afferma H. G. Gadamer che "si coglie realmente il significato di un testo solo quando le sue implicazioni sono messe in riferimento con la vita di oggi", ma ritengo con eguale certezza che prima di passare alla fase della comunicazione, allo scopo di dire agli uomini "quali implicazioni il significato di quel testo ha rispetto alla loro vita" sono indispensabili altre operazioni, tra le quali non ultima la ricerca storico-giuri-

dica<sup>40</sup>. Infatti "ogni genuina spiritualità sorge in un contesto storico concreto, con le sue peculiari sfide, il proprio linguaggio, le sue proprie domande. E cerca le risposte e le esprime nel linguaggio stesso del contesto storico (M. de Certeau).

Il metodo che ha guidato la ricerca e l'interpretazione del testo della Regola: "Secondo un procedimento classico, ma che non era mai stato utilizzato in questa materia" si è cercato di "illuminare i testi l'uno con gli altri" simili o paralleli. Viene così scoperto il senso di numerose espressioni, e si precisano molte situazioni fino ad allora non chiare vissute dal gruppo di frati carmelitani. La luce convergente di svariate fonti di informazione e di situazioni analoghe di altri gruppi ha permesso di giungere a conclusioni spesso certe, altre volte solo ipotizzate. Si presenta così "un tipo di vita nel suo dinamismo mobile attraverso le emergenze significative dei testi diplomatici e canonici"<sup>41</sup>.

Il procedimento per ristabilire un quadro interpretativo il più possibile rispondente alla realtà vitale dalla quale proviene la Regola ha richiesto l'esplorazione di un vasto contesto storico-giuridico attinto direttamente dalle fonti giuridiche (Decreto, Decretali, Glosse, commenti di giuristi del tempo) e da decine di Regole precedenti il tempo di Alberto.

<sup>39</sup> Una rassegna sintetica degli studi recenti sulla Regola è pubblicata da E. BOAGA, *Studi recenti sulla Regola del Carmelo*, in Appendice a J. SMET, O.Carm., *I Carmelitani*, I, Institutum Carmelitanum, Roma 1989, 483-491. Nel Congresso di Lisieux (4-8 luglio 2005): E. BOAGA, *I commenti della Regola Carmelitana dal secolo XIII al Vaticano II*, Lisieux Conference 2005 (in corso di stampa).

<sup>40</sup> Cfr. B.J.F. LONERGAN, o.c., 186.

<sup>41</sup> J.P. THIBAUT, OCD, in *Revue d'Histoire Eccl.*, 1 (1975), 104-108, in un'ampia e approfondita recensione; vedi p. 104.

Il testo non resta inerte, sempre eguale a se stesso, ma interagisce e, in qualche modo "cresce con il lettore", anzi con colui che lo sta vivendo, già nel suo "scriversi" verso lo stadio finale: viene scritto assieme alla vita e alla crescita del gruppo.

Una delle novità, colte dal recensore già citato, riguarda l'unità del processo di redazione della Regola: i vari "strati" o le successive fasi di esperienza presenti nel testo stesso della Regola "vi sono per la prima volta storicamente ricostruiti, come una continuità (la sottolineatura è mia). Questo specialmente per l'intervento Innocenziano, considerato come l'ultima tappa nella evoluzione del testo della Regola"<sup>42</sup>. Da eremiti al Carmelo alla tipologia dei "mendicanti". In germe questo genere di vita era presente sin dalla *Forma di Vita*, come povertà, fraternità e primato della Parola. In seguito mi accorsi che questa non era molto diversa da una lettura "genetico-evolutiva"<sup>43</sup>. Dal nucleo esperienziale iniziale di una risposta alla "signoria" di Cristo alla decisione di "vivere in suo ossequio" nella fraternità apostolica (mendicanti).

Il testo studiato è quello contenuto nella Bolla *Quae honorem Conditoris* senza divisione in capitoli e privo

<sup>42</sup> C. CICU ONETTI, *La Regola del Carmelo*, 99-103; 111-126; 224-225; 298; B. SECONDIN, *La Regola del Carmelo. Per una nuova interpretazione*, Inst. Carm., Roma, 1982, 28-29. IDEM, *What is the Heart of the Rule*, in M. MULHALL, O.Carm. (ed.), *Albert's Way. The First North American Congress on the Carmelite Rule*, Institutum Carmelitatum, Roma-Barrington (Illinois), 1989, 97. Vedi: D. LOMBARDO, O.Carm., *Gli strati del Testo e loro Significato*, in B. SECONDIN (a cura di), *La Regola del Carmelo Oggi*, I. C., Roma, 1983, 151-156.

<sup>43</sup> Anche altri risultati di questa ricerca appariranno con nomi nuovi o false attribuzioni di paternità.

di titoli rispettivi che costituiscono già in sé stessi una interpretazione e impediscono, a volte, di cogliere la trama unificatrice di tutto il testo<sup>44</sup>.

La ricerca non si prefisse lo scopo di stabilire l'obbligatorietà delle singole norme, tanto meno pensava a distinguere ciò che è ancora possibile "osservare" e ciò che è sorpassato, ma cercava il significato che esse hanno in riferimento all'esperienza e allo stadio di evoluzione raggiunto dal gruppo di eremiti dimoranti al Monte Carmelo. In questo senso non si tratta di una specifica lettura "storico-giuridica", ma di una ricerca a tutto campo. Capire il testo e coglierne il significato nel contesto culturale più ampio da cui nacque. Ciò che Ricoeur chiama il "senso" o il "mondo del testo" distinguendolo dal "significato" (rilevanza per oggi?) e dall'appropriazione personale.

Il testo viene considerato unitariamente e non come frammentato in norme giuridico-morali dettagliate, secondo quanto già S. Bernardo<sup>45</sup> sosteneva a proposito della Regola di S. Benedetto: "Non ci si deve preoccupare che essa non venga osservata punto per punto, perché non si promettono queste osservanze, ma la conversione dei comportamenti secondo la Regola". Commenta un illustre studioso benedettino: «La regola

<sup>44</sup> B. SECONDIN, *What is*, o.c., 95; 102; 115. Vedi dello stesso, *La Regola. Per una nuova interpretazione*, 28.

<sup>45</sup> "Chi si crede spergiuro perché non osserva la Regola nei singoli punti ("ad punctum") mi sembra che non ponga sufficiente attenzione a ciò che ha giurato. Nessuno, quando professa, promette la Regola, ma ciascuno concretamente promette di dirigere la sua conversione e il suo stile di vita secondo la Regola"; la Regola cioè è semplice strumento per la propria conversione. S. BERNARDO, *De praecepto et dispensatione*, in PL., 188, 886.

non stabilisce che una certa gerarchia di valori, un quadro organico, una certa "prospettiva spirituale" e certe linee tradizionali più che un elenco di osservanze dettagliate o di forme o "stili di vita"»<sup>46</sup>.

Si ha quindi un cambio di prospettiva, rispetto alla visione moralistico-precettistica, ancora presente, in qualche modo, nelle preoccupazioni del P. Healy nella lettera su riportata. Anche questa posizione è largamente recepita, e non inventata, dai successivi studi teologico-spirituali sulla Regola.

Il primo risultato globale è stato che la Regola ha ricominciato a parlare il suo linguaggio, rompendo il cerchio di anacronismi, proiezioni moralistico-giuridiche posteriori, anacronismi e arcaismi ripetitivi.

Di conseguenza ha ridato "nuovo splendore" e suscitato un "nuovo interesse" per "questa bella pagina di letteratura spirituale (sic!) che è la Regola del Carmelo più ricca, senza dubbio, di quello che ci si immaginerebbe a prima vista"<sup>47</sup>.

Non si parla di una bella "pagina giuridica", anche se quell'aspetto non manca e non è meno utile a scoprire il significato.

Alcuni dei risultati di questa ricerca, la prima in assoluto nel suo genere per quanto riguarda la Regola

del Carmelo, sono ormai patrimonio comune, anche quando non se ne segnala la fonte originale. Ne ricordo alcuni.

Oltre la chiarificazione della terminologia e del conseguente "status" giuridico del gruppo e della "Forma di Vita" delle prime comunità carmelitane ci sono risultati innovativi di non secondaria importanza per l'interpretazione del progetto di vita presente nella Regola.

Si prospetta una possibile trama unificatrice del testo: la vita in ossequio a Gesù Cristo. Un disegno (propositum) che, con evidenza, attraversa tutto il testo. Viene aperta la strada al superamento della considerazione delle singole "osservanze" da scoprirvi.

La vita in *Obsequio Jesu Christi* è presentata in una nuova luce. Lo studio della letteratura e documenti coevi circa la "*peregrinatio Hierosolimitana*" ha permesso di offrire "una chiave importante per decifrare uno degli aspetti rilevanti della spiritualità cristocentrica della Regola del Carmelo", secondo le categorie socio-culturali e ecclesiali del tempo, del "fedele servizio" a Gesù, come al proprio Signore.

Il punto di partenza è la fonte biblica, seguito dalla tradizione monastica: senza di queste si impoverisce e non si riporta fedelmente il pensiero dell'autore. In altre parole la conclusione non è l'ossequio di Gesù Cristo inteso in senso puramente storico-giuridico o della ideologia feudale. Solo si mette in rilievo che il valore spirituale è vissuto da uomini che traggono dalla propria esperienza umana e dalla struttura sociale il simbolo della "signoria" di Cristo e delle sue conseguenze.

<sup>46</sup> C. CICCONEI, *La Regola del Carmelo*, 224. Una concezione simile avevano Umberto De Romanis e un autore Agostiniano a proposito della Regola di S. Agostino.

<sup>47</sup> J.P. THIBAUT, OCD, in *Revue d'Histoire Eccl.*, 1 (1975), 104-108, in un'ampia e approfondita recensione. Sono espressioni riprese dalla conclusione dell'opera che stiamo esaminando: C. CICCONEI, o.c., 479.

Per essi non si tratta di un semplice concetto, ma di un'autentica espressione concreta e emotivamente coinvolgente della propria sottomissione a Cristo<sup>48</sup>.

A una lettura attenta non sfugge che l'ossequio di Gesù Cristo è visto in connessione con la "legge del Signore" (la Parola), nella quale si dimora giorno e notte, per farne la propria "legge" di vita (R. n. 10), sino alla trasformazione profonda del proprio essere e delle proprie energie vitali, rafforzando l'uomo interiore, con l'armatura di Dio. Si tratta di essere "abitati" in pienezza dalla Parola ed essere abilitati a compiere tutto "nella Parola del Signore". Un progetto di trasformazione di tutto l'essere: sentimenti, atteggiamenti, facoltà spirituali e operative<sup>49</sup>.

Questa è proposta di una lettura spirituale, cristocentrica della Regola. Si vuole sottomettere a Gesù Cristo, al suo servizio, tutto il proprio essere, mediante la trasformazione provocata dalla "meditazione" ininterrotta della sua Parola che "abita" abbondantemente "nel cuore e sulle labbra", e si riversa in ogni attività.

Si vede una connessione tra i vari punti della Regola attraversata tutta da questa idea centrale di trasformazione del proprio essere profondo in "servo fedele di Gesù Cristo". Non si tratta di una lettura "statica" del testo, come elenco di prescrizioni volte ad assicurare un ordinamento, ma cerca di cogliere i dinamismi previsti

per un'autentica trasformazione della persona.

Si supera così anche la divisione della Regola, secondo me, aliena dalla mentalità simbolica del Medioevo e dalla stessa struttura del testo, di una prima parte "istituzionale e normativa" e una seconda parte "esortativa e spirituale". Infatti la stessa prescrizione riguardante il Priore rientra nel simbolismo e nel progetto spirituale di sottomissione a Gesù Cristo, unico Signore<sup>50</sup> (R. nn. 4, 23).

#### LA NOVITÀ PIÙ PREZIOSA

La novità più preziosa è stata la scoperta del significato della espressione "meditare giorno e notte nella legge del Signore" (R. n. 10), come prassi della "*Lectio Divina*"<sup>51</sup>, Parola pregata, Lettura orante della Parola.

Questa stessa prassi soggiace alla tessitura ("testo") delle varie parti come unico disegno: infatti Alberto si esprime attraverso i passi della S. Scrittura che si rincorrono e rinviano l'uno all'altro attraverso il fenomeno della "reminiscenza"<sup>52</sup>.

La *meditatio* è l'equivalente della *Lectio divina* o meglio uno dei suoi passaggi: il testo della S. Scrittura, letto, pronunciando con la bocca le parole per fissarle nella memoria e radicarle in tutto il proprio essere perché dia i suoi frutti. La Parola riduce all'obbedienza a

<sup>48</sup> L'affermazione che l'espressione in *Obsequio Iesu Christi* si ispiri "molto di più al contesto feudale e al clima delle crociate" che alla fonte biblica è un malinteso. Cfr. E. PALUMBO, *Letture della regola del carmelo*, (pro manuscripto), PUL, Claretianum, 1983, 43.

<sup>49</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 429; 457; 468-471.

<sup>50</sup> Ivi, 471.

<sup>51</sup> Ivi, 288-289; 425; 408-409.

<sup>52</sup> Ivi, 408-409; 445.



Cristo tutta la persona; essa trasforma bocca, cuore, facoltà e opere. "Essa impegna e assorbe tutta la persona, radica in essa la S. Scrittura", sicché "si pensa, si parla, si agisce da uomo che ascolta, serve e obbedisce a Cristo, alla sua Legge, nella quale è totalmente immerso"<sup>53</sup>.

Oggi sembra scontata e ovvia questa interpretazione del cosiddetto capitolo VII (ora: n.10): la "meditatio" vista come un passaggio della Lectio Divina e, questa come il mezzo di trasformazione in Cristo: ma non era così prima di questa ricerca. Persino interpretando il commento di Jean Soreth la "meditatio" era intesa come "meditazione" metodica secondo la *devotio moderna*<sup>54</sup>.

Per convincersene basta rileggere i vari commenti allora in circolazione. Persino nelle "letture bibliche" della Regola sfugge questo significato a causa della mancata attenzione al contesto della spiritualità monastica medievale.

Si interpretava spontaneamente, sotto l'influsso della *devotio moderna*, come "orazione mentale" o "qualsiasi riflessione sui propri doveri, sui propri peccati, e che si compie esattamente con l'esercizio della presenza di Dio"; anche quando si interpretava la "Lex Domini" come Pentateuco o, più ampiamente, come

"tutta la Rivelazione sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, specialmente in relazione a quelle verità di ordine *speculativo* e *pratico* che formano l'oggetto diretto della nostra fede e la *norma* della nostra vita".

Un eminente cultore della spiritualità del Carmelo, dopo aver interpretato questo medesimo passo come "solitudine in funzione contemplativa", aggiunge quasi en passant: "Da notarsi pure che l'aderenza materiale alla S. Scrittura che nella Regola è tanto inculcata, dà alla meditazione carmelitana un elemento di più (sic!) perché sia intimamente permeata di fede e di soavità, e più immediatamente rivelatrice di Dio"<sup>55</sup>. La "meditazione carmelitana" è invece proprio il ricordo continuo della Parola che ne è l'oggetto diretto. L'orazione mentale viene più tardi e non è quella di cui parla la Regola, a voler essere precisi.

<sup>53</sup> Ivi, 287, 288 s; 396; 437; 445; 468; 471. J. LECIERCQ, OSB, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, vers. it., Sansoni, Firenze, 14-20; 93-95; Ivi, 287, 288 s; 396; 437; 445; 468; 471. Cfr. B. SECONDIN, *La Regola del Carmelo. Per una nuova interpretazione*, 37-38.

<sup>54</sup> C. CATENA, *La Meditazione in comune nell'Ordine Carmelitano. Origine e sviluppo*, in *Carmelus*, 2 (1955), 315-350; specialmente 315; 320.

<sup>55</sup> C. CATENA, *Lezioni di Storia dell'Ordine. Spiegazione della Regola*, (ciclostilato), Roma 1956-1957, 89; 69-89. PIETRO DELLA MADRE DI DIO, OCD, *Le Fonti bibliche della Regola Carmelitana*, in *Eph. Carm.*, 2 (1948), 70-71. Cfr. ANASTASIO DEL SS.MO ROSARIO, OCD, *L'Eremitismo della Regola Carmelitana*, in *Eph. Carm.*, 2 (1948), 254. Così ancora l'espressione, letta nel contesto della spiritualità medievale, ha ben altro respiro: "era sempre la meditazione di qualcosa che era la parola di Dio trasmessa dalla S. Scrittura e spiegata da coloro che... l'avevano commentata... il salterio, interpretato nella prospettiva cristiana era un testo di meditazione privilegiata: esso intratteneva nell'anima la presenza di Cristo: sempre nella bocca il salmo, sempre nel cuore Cristo ("semper in ore psalmus, semper in corde Christus").

La meditazione fa durare la lectio o la liturgia e il versetto del salmo memorizzato, ripetuto con le labbra, mette nel cuore e ricorda Cristo. J. LECIERCQ, OSB, *Études sur le vocabulaire Monastique du Moyen Âge*. (Studia Anselmiana, 48), Roma 1961, 135. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 101-103.

Sulla stessa linea si pongono i commenti del P. Brenninger, Catena, e altri<sup>56</sup>.

È da notare che il significato di questa prescrizione (ex cap. VII, ora n. 10), pur tanto enfatizzata nella tradizione precedente, non è stato scoperto attraverso la "lettura biblica" o quella "spirituale", o attualizzante, e neppure tramite i procedimenti moderni di ermeneutica, ma proprio dal metodo storico-giuridico, con l'attenzione alla cultura nella quale è sorta la Regola. E allo stesso tempo essa si rivela di nuovo tanto attuale oggi, non solo nell'ambito monastico ma in tutta la Chiesa. Con meraviglia noto oggi che questa riscoperta avveniva indipendentemente dal Decreto conciliare *Dei Verbum*, che neppure viene citato.

Questa interpretazione sposta l'accento del cap. VII (ora n. 10) dalla "stabile dimora fisica nella celletta", la solitudine, a ciò che costituisce la sua ragione: la compagnia e il ricordo costante della Parola.

Il linguaggio dello "storico", come quello dell'esegeta, si mantiene il più vicino possibile a quello del testo. Le parole sembrano "antiquate", ma il "tesoro" scoperto rimane tale.

Come si vede un testo che ci viene dal passato trova in esso la sua prima e più preziosa interpretazione. Per quanto parziale possa essere questo principio è pur sempre passaggio preliminare ineludibile.

<sup>56</sup> K. HEALY, O.Carm., *La Regola Carmelitana dopo il Concilio Vaticano II*, in *Analecta O.Carm.*, XXIX (1971), 31-52; G. BRENNINGER, O.Carm., *Dottrina Spirituale del Carmelo*, Tip. Poliglotta Vaticana, 1952, 236-243 (originale: *Directorium Carm. Vitae Spiritualis*, Romae); C. CATENA, *Lezioni di Storia dell'Ordine. Spiegazione della Regola*, (ciclostilato).

La tradizione consiste nell'arricchire di significati nuovi le cose antiche: ma il compito che ho ritenuto fondamentale per la mia ricerca è stato quello di scoprire quali erano "i significati antichi": *Vetera novis augere*. Questa è "spiritualità" "non in quanto parla al presente, ma in quanto ascolta, in quanto arriva ad ascoltare il passato"<sup>57</sup>. È "storia" della spiritualità della Regola. Tutt'altro che superflua.

Una conoscenza intelligente del passato è mezzo indispensabile per interpretare. La storia permette di riconoscere il transitorio del passato, di enucleare le novità del presente e aiuta e sostiene l'invenzione del futuro (Leclercq).

Tralasciamo altri risultati e chiarimenti di natura prevalentemente giuridica, non senza importanza per la comprensione della vita del gruppo e delle sue intenzionalità.

Trovo perciò incomprensibile che si classifichi uno studio scientifico, definito altrove "fondamentale", tra gli studi sorpassati, o che nulla dicono di nuovo sulla Regola<sup>58</sup>.

Rileggere il testo nel suo contesto è il primo canone di una corretta interpretazione, la cosiddetta "autonomia ermeneutica dell'oggetto" (Betti), o che altri chiamano del debito "filologico". Assicura il rispetto dell'Autore e della *mens* (intenzionalità) del testo: "*sensus non est inferendus, sed efferendus*": "il significato non si deve indebitamente e surrettiziamente intro-

<sup>57</sup> Cfr. B.J.F. LONERGAN, o.c., 185.

<sup>58</sup> B. SECONDIN, *La Règle*, 81.

durre nella forma rappresentativa, ma si deve, al contrario, ricavare da essa"<sup>59</sup>.

In misura più o meno rigida riconoscono questa "autonomia" vari teorici del testo o studiosi di ermeneutica: Hirsch, Ricoeur, Eco, e lo stesso Gadamer in quanto esige un dialogo autentico con il testo. Pur ritenendo che l'interpretazione non è tale se non si lega alla vita e agli interessi attuali del lettore.

Se si vuole rimanere in contatto con le fonti nella ricerca di significato per oggi, non si può fare a meno di stabilire il più esattamente possibile "*vetera*" (le cose antiche), per poterle intendere, sviluppare e rendere significative nei confronti delle cose "nuove". Senza comprendere quelle s'inventa, non si interpreta, imponendo al testo il pensiero teologico preferito o quello dell'ultima "moda".

Concludendo: il modulo euristico cioè il metodo e l'ambito di ricerca è storico-giuridico, ma proprio attraverso tale ricerca sono tornati alla luce valori tradizionali eppure attuali, quali la *Lectio divina* e la Parola, come strumento di trasformazione interiore in Cristo. E questo aspetto, almeno, attiene piuttosto alla lettura spirituale della Regola. La "dinamica" del testo è identificata oggettivamente nella stessa "dinamica biblica" o della *Lectio divina* (fenomeno della remiscenza), che formano la trama dell'*obsequium Jesu Christi*.

<sup>59</sup> E. BEATI, *L'Ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova, 1990, 66.

## 2. Risveglio dell'interesse per la Regola

Non è senza motivo se l'interesse per la Regola si riaccende in varie parti dell'Ordine, all'indomani della pubblicazione di questo studio innovativo, sotto vari aspetti. Senza voler affermare che sia questo l'unico motivo: certo il testo antico ricominciava ad apparire rilevante anche per il nostro tempo.

La prima pubblicazione che, in qualche modo, lo testimonia, anche se esce autonomamente e quasi contemporaneamente alla suddetta opera è la pubblicazione di Bede Edwards<sup>60</sup>.

Ha avuto il tempo di conoscere la suddetta opera, tanto che sente l'esigenza di scrivere una "postfazione" (postscript) ove dichiara: "Mentre questo lavoro era nel suo stadio finale, è apparso un'opera più importante sulla Regola del Carmelo di 500 pagine... La mia *introduzione* e le note sarebbero state considerevolmente più ricche in questo aspetto se io avessi potuto consultare" quest'opera. Ritiene poi che la più importante lezione che se ne ricava (sempre dalla suddetta opera), forse è di mostrare "con quanta attenzione dobbiamo evitare di applicare le categorie piuttosto sclerotizzate delle più recenti teorie canoniche e teologiche della vita religiosa *all'organismo vivente e in sviluppo* (la sottolineatura è mia) che era il Carmelo del tredicesimo secolo e veramente è anche il Carmelo di oggi"<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> B. EDWARDS, OCD, *The Rule of St Albert*, Aylesford and Kensington, 1973.

<sup>61</sup> Ivi, 41.

In una successiva recensione pur valutando positivamente la stessa opera non è d'accordo che l'intervento di Innocenzo IV (1247) determini il passaggio dell'Ordine anche a un'attività pastorale tipica dei mendicanti. Ma per farlo deve negare l'autenticità della Bolla "*Paganorum incursum*", che viceversa gode di una assoluta affidabilità ampiamente documentata<sup>62</sup>.

La Regola - egli sostiene - è costruita attorno al meditare "giorno e notte" (R. n. 10), in un solido contesto di vita fraterna e nella povertà intesa anche come obbligo di lavorare, secondo i tradizionali valori dell'eremitismo.

Spiega poi il senso che ha per Teresa l'espressione "Regola Primitiva": "La Regola di N. Signora del Monte Carmelo... senza mitigazione, nella forma redatta da Fr. Hugo, Cardinale di S. Sabina, e data nell'anno 1248, quinto del Pontificato di Innocenzo IV". A causa di una interpolazione nella traduzione castigliana della Bolla "*Quae honorem*", la Santa potè non essere consapevole delle mitigazioni che quella versione della Regola conteneva. Tuttavia è certo che nella sua Riforma ella non guardava ai Carmelitani, mendicanti, venuti in Occidente, ma a "quei nostri santi Padri del Monte Carmelo". Per lei, "Regola Primitiva" aveva un riferimento molto più antico, l'eremo del Monte Carmelo<sup>63</sup>. La sua è una lettura piuttosto centrata sulla

Forma di Vita e quindi vede il carisma dell'Ordine nella vita eremitica. Il carisma carmelitano sarebbe condensato nella Forma di Vita di Alberto e a questa avrebbe mirato S. Teresa. Non pare ci sia accordo in questo neppure tra i suoi confratelli Teresiani.

#### UN COMMENTO DI UNA COMUNITÀ IN OLANDA<sup>64</sup>

Una comunità di Frati Carmelitani che in Nimega viveva una nuova esperienza di vita fraterna, in piccolo gruppo, pubblicò nel 1978, un commentario alla Regola del Carmelo, in olandese<sup>65</sup>. Gli autori promettono una dichiarazione, omessa nella traduzione italiana: "per l'introduzione e le note abbiamo usato con gratitudine i seguenti studi: Carlo Cicconetti..., Bede Edwards." In effetti nelle note esplicative dei singoli passi della Regola questo commento recepisce interamente o quasi i risultati della ricerca storico-giuridica

<sup>64</sup> *Karmel Regel, vertaald en van aantekeningen voorzine door*. O. Steggink, J. Tigcheler, K. Waaijman, Almelo, 1978. *Carmelite Rule*, Translation into English by Th. Vrakking in collaboration with J. Smet, Almelo 1979.

<sup>65</sup> O. Steggink, J. Tigcheler, K. Waaijman, Almelo, 1978. *Carmelite Rule*, Translation into English by Th. Vrakking in collaboration with J. Smet, Almelo 1979. Cito dalla traduzione inglese, più fedele di quella italiana. *La Regola del Carmelo. Introduzione. Testo. Commento* (a cura di E. Boaga, C. Cicconetti, F. Messina, E. Palumbo, S. Possanzini, L. Saggi, B. Secondin), Roma 1982. Editto in *Quaterni Carmelitani* (OCD), Verona, 1986, nn. 2-3, 211-241. A quanto è dato saperne fino a oggi l'originale in Olandese non è mai stato pubblicato. E non mi risulta che siano stati pubblicate le altre versioni.

<sup>62</sup> B. EDWARDS, in *Eph. Carm.*, 24 (1973), 428-432. Altra recensione si ha a cura di A. CANAL, in *Carmelus*, 27 (1980), 319-323.

<sup>63</sup> Ivi, 35-36. Ivi, 164-165. Per tutta la questione sulla Regola Primitiva vedi L. SAGGI, *O.Carm., Santa Teresa de Jesus y la "Regla primitiva"*, 133-147. Cfr. sopra il paragrafo dedicato alla Regola Primitiva.

di cui abbiamo parlato. Si distingueva invece per la traduzione-interpretativa (attualizzante) che modificava il testo stesso della Regola. Più recentemente, in una pubblicazione del 1995, viene così sintetizzata la genesi di quel commentario: "Noi consideriamo questo commentario come il resoconto intermedio di una ricerca iniziata nel 1975"<sup>66</sup>.

Quell'anno, la provincia olandese del Carmelo iniziò una presa di coscienza rinnovata della Regola. Dopo uno studio preliminare, essa si è approfondita lungo tre direttrici diverse: una migliore conoscenza del contesto storico, un esame semantico della terminologia spirituale e uno studio dell' "ordito biblico". Il riferimento allo studio storico-critico è esplicito e evidente nelle note che spiegano i vari termini della Regola<sup>67</sup>. Il merito principale di questo commentario, inedito nel suo originale, consiste nella rapida divulgazione dei risultati della ricerca storico-giuridica, a causa della sua sinteticità e delle varie traduzioni apparse quasi contemporaneamente in inglese, tedesco e spagnolo. Questo favorì anche il risveglio di attenzione alla Regola, in vaste zone dell'Ordine, come norma per il rinnovamento postconciliare.

<sup>66</sup> L'anno in cui apparve l'autorevole recensione del Thibaut su riportata.

<sup>67</sup> *Carmelite Rule*, Almelo 1979, (mss), 9, n.4. K. WAALIJMAN, *De mystieke ruïne van de Karmel. Een uitleg van de Karmelregel*, Kampen, Kok; Carmelitana, Gent 1995. Cito dalla traduzione in Francese: *L'espace mystique du Carmel*, (Flèche de Feu, n.1), Abbaye de Belle Fontaine, 2001, p. 21, nota 49.

Infatti è tra i primi tentativi di attualizzazione di tali risultati, sia pure con forte accentuazione ideologica per certe tematiche vive e dibattute in quegli anni, specialmente sull'obbedienza, la comunità, il dialogo. Il criterio di "ricezione creativa" ha contribuito certamente a far sentire vivo il testo antico.

L'interpretazione è troppo spostata, a mio giudizio, sul versante di opinioni personali molto discusse e discutibili allora e chiaramente abbandonate oggi. Il senso spesso viene più imposto al testo stesso della Regola, che non estratto da esso. Per gli autori, come abbiamo visto, si tratta di un primo tentativo considerato provvisorio. In ambito di alcuni studiosi italiani (e non solo) mi sembra gli sia stato attribuito più importanza di quanto gliene abbiano dato gli autori stessi. Probabilmente attraeva la libertà di interpretazione in senso "moderno". Qualche studioso lo ritiene ancora erroneamente fonte di scoperte di cui gli Olandesi stessi, correttamente, sono grati agli studi storico-giuridici. Almeno dagli studiosi ci si aspetta una migliore informazione a criteri scientifici.

La prospettiva ermeneutica di questo commento parte dalla espressione di "eremiti-in-comunità". Vede la "struttura" del testo come un equilibrio (o una tensione?) tra "strutture" e spiritualità, tra "strutture di vita comunitaria" e spiritualità. La struttura e la spiritualità, tuttavia, sono viste interagenti tra di loro, in una continua compenetrazione.

Un presupposto, scientificamente non del tutto esatto, a mio parere, è che i termini che sono nella

Regola sono intesi da Alberto con il significato che avevano per i padri del deserto<sup>68</sup>. Questo significa dimenticare la "storicità" della parola. Questa pur conservando qualche analogia con il passato, attinge all'esperienza in corso e al campo di significati in cui si trova nel testo il suo significato specifico. I commentatori della Regola, a mio avviso, continuano a dare eccessiva importanza a questo testo peraltro mai ritenuto degno di essere pubblicato dagli autori stessi che l'hanno ormai superato sia quanto a metodo che quanto a contenuti.

#### ULTERIORI COMMENTI

Sempre nell'ottica del risveglio di attenzione alla Regola suscitato dagli studi storico-giuridici si deve segnalare l'opuscolo divulgativo del compianto P. Stefano Possanzini<sup>69</sup>. Esso esce nel 1979 e presenta, specie nella parte storica e introduttiva i risultati della ricerche suddette. Si legge fruttuosamente anche oggi. La prospettiva con la quale si accosta alla Regola è quella della spiritualità e della vita concreta (specialmente rivolta alle monache): per ogni capitolo si trova

un breve, ma denso commento ricco di riferimenti biblici e patristici e di autori spirituali, e dei testi conciliari. Una lettura in chiave attuale e spirituale, fondata sui dati della ricerca storico-giuridica. Tra le opere divulgative e i commenti moderni meriterebbe maggiore attenzione.

Sotto il paragrafo "che cosa è la Regola" e nel successivo "spirito della Regola" riassume i principali contenuti e caratteristiche: "La nostra Regola, più che un codice di prescrizioni giuridiche, è un testo di profondo significato spirituale e traccia alcune linee matrici dello spirito dell'Ordine: vita nell'ossequio di Gesù Cristo, contatto frequente con la Sacra Scrittura, quindi con Dio, nel silenzio e nella solitudine, perché la parola di Dio diventi abbondante nel cuore e nella bocca di chi la professa; comunione fraterna di vita, austerità di vita col lavoro manuale e la mortificazione, fondata nella fede, speranza e amore; perfetta unione con Dio nella costante armonia tra preghiere e opere e nella ricerca concreta della sua volontà, vedendo l'autorità di Dio in quella del priore, che serve la comunità...". In breve il Patriarca Alberto traccia una via "per farci entrare nello spirito evangelico": nutrirsi della Sacra Scrittura per lasciarla abitare nel cuore e nella propria bocca. Esorta a lasciarsi attrarre dal messaggio del Figlio di Dio che sono "i segreti della più profonda vita teologale".

"Il precetto centrale, di meditare giorno e notte la legge del Signore e vegliare in preghiera, appare come un'eco del comando del Signore di pregare sempre".

<sup>68</sup> Nella traduzione italiana c'è una osservazione che contesta questa precomprensione. J. Gribomont, invitato nel gruppo che veniva preparando il Congresso Italo-Maltese sulla Regola, rispondendo a una domanda disse testualmente: "Ha ragione Cicconetti: il significato delle parole evolve con i tempi e occorre prenderlo dal loro contesto".

<sup>69</sup> S. POSSANZINI, O.Carm., *La Regola dei Carmelitani*, Firenze, 1979.

Ma più al centro, nel capitolo delle armi spirituali, c'è il grande comandamento dell'amore", come ricordato dal Signore Gesù.

Nello stesso anno, viene pubblicata una lettura biblica della Regola, da parte di Carlos Mesters<sup>70</sup>. Non è un commento in senso stretto, ma si tratta di alcune considerazioni interessanti sul modo in cui la Regola si serve della Parola di Dio. È legato al particolare uditorio "popolare" brasiliano e non intende essere una ricerca scientifica. Ha presente il particolare modo di leggere e interpretare la Bibbia da parte dell'autore della Regola, messo in risalto nella ricerca storico-giuridica su citata. È inesatto attribuirgli la scoperta dell'uso della Parola di Dio nella Regola. Tuttavia apporta la sua sensibilità e carisma nella lettura biblica della Regola.

Nel 1982, in concomitanza con la preparazione del congresso Italiano sulla Regola (11-14 ottobre 1982), viene pubblicato un apprezzato studio di Bruno Secondin. La prima e la seconda parte è una sintesi della su citata ricerca storico-giuridica, riconosciuta "fondamentale", "per una nuova interpretazione"<sup>71</sup>. L'invito a cercare "la ricchezza e fecondità della Regola più nella forza della sua visione, nella capacità di indicare direzione e valori che nelle restrizioni di norme e rigide forme" non è lontano da quanto, citan-

do S. Bernardo, si prospettava per la prima volta nella suddetta ricerca storico-giuridica<sup>72</sup>. Rinvio, per una trattazione più ampia e articolata, a una prossima pubblicazione sulle nuove interpretazioni.

Nel medesimo anno 1982, preparato da vari incontri previ di un gruppo di alcuni specialisti<sup>73</sup> in varie materie, guidati dallo stesso Bruno Secondin, si tenne un congresso cui presero parte i membri di tutta la famiglia carmelitana (frati, monache, suore, terziari e terziarie). Vari relatori illustrarono differenti tematiche e aspetti della Regola poi convogliati negli Atti, a cura dello stesso Secondin. Non è esagerato definirlo un evento per l'accurata preparazione, la partecipazione e la risonanza che ebbe per tutto l'Ordine. I suoi atti furono anche tradotti in spagnolo e, in qualche modo stimolarono il Congresso di lingua inglese a Niagara Falls, che ebbe partecipazione da varie province dell'Ordine e coinvolse anche i carmelitani Teresiani nelle sue varie componenti. Anche gli atti di questo Congresso furono editi a Roma, in una edizione ottimamente curata.

Una ricerca di notevole spessore sull'Autore della Regola del Carmelo, ad opera di Vincenzo Mosca, è stata pubblicata due decenni dopo la ricerca storico-giuridica che ha aperto la "Nuova stagione" nelle ricerche sulla Regola. Pur non essendo direttamente

<sup>70</sup> C. MESTERS, *Fundamentação bíblica da espiritualidade carmelitana*, in *Carmelus*, 26 (1979), 77-100.

<sup>71</sup> B. SECONDIN, *La Regola del Carmelo. Per una nuova interpretazione*, Roma 1982. Cfr. 13-27; in particolare: 20-21; *Tentare fraternità. Il progetto evangelico del Carmelo, Profeti di Fraternità* (B. SECONDIN, ed.), EDB, Bologna, 1985, 75, nota 30.

<sup>72</sup> Ivi, 28, in MULHAL (editor), *Albert's*, 95-96.; cfr. sopra, note 70-71.

<sup>73</sup> Tra gli altri lessero la Regola comunicando le loro reazioni al gruppo organizzatore Luigi De Candido, OSM, Gribomont, OSB, Martino Conti, OFM. A.A.Vv., *La Regola del Carmelo oggi*, Edizioni I.C., Roma 1983.

una ricerca sulla Regola del Carmelo vi sono interessanti osservazioni sulla Forma di Vita sotto l'ottica giuridica e la teologia del carisma<sup>74</sup>. Sotto certi aspetti è la sola ricerca che ripercorre di nuovo tutto l'iter di formazione della Regola, sotto l'aspetto storico-giuridico, ponendosi perciò, in una certa misura, nel campo stesso della mia ricerca.

Recentemente si sono avuti alcuni seminari: uno notevole per il fatto che coinvolgeva tutto il Definitorio Generale dei Carmelitani Teresiani al Monte Carmelo e vari altri in area di lingua inglese.

Per motivi di spazio, commenti più ampi alle "nuove interpretazioni" del Secondin, Mosca e altri spero di poterli scrivere in un altro volumetto di prossima stampa.

Qui è sufficiente avere illustrato il "risveglio dell'attenzione alla Regola": le date di successione degli studi sono molto eloquenti, a mio giudizio.

### ***3. Comprendersi oggi davanti al testo della Regola***

L'atteggiamento esistenziale è indispensabile per un'autentica comprensione del testo della Regola. Non si va in cerca di nozioni e di erudizione, ma di esperienza d'incontro. Un'esperienza che in termini

biblici traduciamo volentieri in sapienza. In questo senso non siamo noi che interpretiamo la Regola, ma è la Regola che interpreta noi.

Quanto al processo d'interpretazione lo riassumiamo in tre momenti. Preliminare a ogni interpretazione è assicurarsi di comprendere i termini e le frasi: senza questa comprensione "filologica" non è garantito che si colga il Progetto globale<sup>75</sup>.

#### LA REGOLA VA LETTA NEL SUO CON-TESTO

La lettura del testo stesso nella sua lingua (nel senso più ampio di questa parola) originale è la prima ovvia considerazione. Nella misura del possibile è da privilegiare fin nella comprensione dei singoli vocaboli e poi delle strutture sintattiche e testuali. Ma soprattutto si tratta di introdursi con quel che già si sa nel medesimo campo semantico (cioè dei significati).

Per contesto si intende sia l'orizzonte interno del testo (lettura sincronica), che quello più ampio cui fa riferimento (orizzonte esterno). L'interpretazione di un testo non si riduce poi alla sua traduzione, perché "il significato di una parola non è stabilito *ab aeterno*, sulle coordinate di un mondo di essenze; esso nasce nell'impasto mutevole della storia dei soggetti umani, così che di ogni parola bisogna chiedersi: che cosa

<sup>75</sup> Un sussidio pedagogicamente utile è quello di E. BOAGA, O.Carm.- A. DE CASTRO COTTA, CDI, *In ossequio di Gesù Cristo. Programma di attività per la formazione*, Edizioni Carmelitane, Roma 2002.

<sup>74</sup> V. MOSCA, *Alberto*, cfr. nota 4.



significa qui, in questo autore, in questo contesto, in questo periodo? La coscienza ermeneutica non è altro che la consapevolezza della necessità di porre queste domande di fronte a ogni testo; perché eluderle non sarebbe scoprire nelle parole significati metastorici, ma attribuire loro indebitamente quei significati che hanno per noi; non sarebbe promozione di universalità, ma ego-centrismo<sup>76</sup>.

La Regola va riletta inoltre nel suo contesto ecclesiale e sociale (orizzonte esterno al testo) o ricostruzione del sistema di comunicazione nel quale il testo ha il suo primo significato.

Rendersi, nella misura del possibile, contemporaneo agli uomini che ricevettero da Alberto la Forma di Vita, rendendosi il più possibile familiari luoghi, tempi, circostanze, avvenimenti, sensibilità. Si cerca di mettere tra parentesi il proprio essere uomo di oggi per lasciarsi parlare il linguaggio proprio dei destinatari del discorso di Alberto. Ci si rivelerà un mondo a noi non abituale e modi di pensare e valutare differenti dai nostri: il "mondo del testo".

Comprendere la Regola non è prendere semplice spunto dalla sue parole per costruire un discorso originale. Ciò che distingue l'interpretazione dalla libera creazione, infatti, sta nel "primato" accordato al testo, nella tensione a cogliere ciò che la Regola ha voluto dire. Il testo ci parla se portiamo in noi il mondo di interessi vicini a quelli che il testo esprime. La distan-

za culturale è, almeno in parte colmata dalla rilevanza esistenziale che il testo ha per noi, dall'affinità di interessi che ci lega agli eremiti al Carmelo. Il nostro interesse per quel passato nasce dal fatto che cerchiamo in esso il dono che lo Spirito vi ha iscritto.

"Queste cose abbiamo scritto brevemente per voi stabilendo la formula della vostra vita di conversione, secondo la quale dovrete vivere" (R. n. 24)<sup>77</sup>.

#### PORTARE IL TESTO AL NOSTRO CONTESTO: SI TRATTA DI ATTUALIZZAZIONE CULTURALE

Non possiamo limitarci però a cogliere nella Regola il mondo di significati contestuale o co-originario al testo stesso, ma dobbiamo ridire quei significati entro il nostro orizzonte di comprensione. In questo senso si può accogliere quanto dice Gadamer: "si coglie realmente il significato di un testo solo quando le sue implicazioni sono messe in riferimento con la vita di oggi". O per dirlo con Newman, non si cerca una comprensione puramente "nozionale", ma una comprensione "reale" che tocca la vita<sup>78</sup>.

Scoperti quei significati di vita, quei valori, portarli al nostro mondo di significati di uomini di oggi. Noi non abbiamo solo il testo e le esperienze di quegli eremiti, ma secoli di storia in più, evoluzioni del mondo

<sup>76</sup> A. RIZZI, *Il Problema Ermeneutico*, in AA.VV., *Attualizzazione della Parola di Dio*, EDB, Bologna 1983, 13. Da questo testo dipende in gran parte tutto questo paragrafo sul modo di leggere la Regola.

<sup>77</sup> Con sensibilità pedagogica questo primo passo è suggerito in E. BOAGA, O.Carm.- A. DE CASTRO COTTIA, CDP, *In ossequio di Gesù Cristo. Programma di Studi sulla Regola del Carmelo*, Ed.Carm., Roma 2002, per es. 65.

<sup>78</sup> B.J.F. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, Brescia, 1975, 186.

e della chiesa e in essa dell'Ordine, esperienze, e successive riletture. Con tutta questa esperienza cerchiamo di stabilire significati equivalenti o analogie o sviluppi tematici che permettono di viverli oggi. Né inventare di sana pianta, né ripetere meccanicamente e letteralmente. Proiettare nel testo le categorie di oggi (o quelle di uno dei passaggi della storia come privilegiato) è attualizzare la Regola in maniera indebita. Si deve distinguere l'orizzonte del testo della Regola da quello dell'oggi: poi si tratta, da parte nostra, di "trascendere i due orizzonti in gioco, di raccogliarli sotto un unico sguardo e di scoprirne le equivalenze, di individuare i punti o le strade di una possibile comunicazione tra di essi. Per questo l'attualizzazione è normalmente un lavoro interdisciplinare, ed esige la collaborazione di più competenze".

Non risponde a un corretto atteggiamento scientifico mettere in disparte come insignificanti o sorpassate le ricerche storiche, giuridiche o di altre prospettive e approcci che non rientrano nel proprio orizzonte personale. Insinuandone l'inutilità.

#### ATTUALIZZAZIONE ESISTENZIALE: PORTARE IL TESTO ALLA VITA

Ogni rilettura della Regola, a somiglianza di quella biblica, ha come scopo ultimo la sua applicazione alla propria concreta esistenza, personale o comunitaria. "Comprendere la Regola è comprendersi davanti ad essa" (cfr. Ricoeur).

La Regola comincia con il cambiare il mio immaginario (cfr. Ricoeur) per diventare appello personale (dall'interno). Punto di riferimento, criterio per discernere ciò che è da scegliere e operare. La Regola comincia a inverarsi quando genera una decisione o opzione. La decisione guiderà la prassi, le azioni o comportamenti. È prassi però già sin dall'accettazione o accoglienza personalizzata dei valori che la Regola propone e non solo determinate opere o azioni concrete. La prassi è volontà di attuazione delle intenzioni di obbedienza a Cristo, di amore alla sua Parola, di fraternità e condivisione, di perdono, di pace, di celebrazione e lode, di pienezza di esistenza di cui la Regola è portatrice. Vale per la Regola quello che si afferma della Parola di Dio: essa non ha terminato la sua corsa finché non giunge al cuore delle esistenze personali, e comunitarie e non si insedia nel nostro ordinamento mentale.

La dinamica (o movimento) interna del testo invita il lettore a affidare se stesso a questa dinamica e ad andare oltre quello che fino a quel momento era il proprio orizzonte, a conoscere quello che prima gli era sconosciuto e a imparare a comprenderlo. Il testo infatti richiede la collaborazione di chi apprende, che non solo riceve un insegnamento, ma deve assumere egli stesso il movimento della Regola, mettersi in cammino con essa. A rendere problematica la Regola può essere allora l'incapacità di scoprire la sua dinamica e di lasciarsi guidare da essa. Trattandosi di un testo che riguarda la propria esistenza e vuole cambiarla può essere di impedimento alla comprensione la mancanza di volontà di partecipare al suo movimento.

## *Suggerimenti Pedagogici*

1. Hai mai letto la Regola con l'atteggiamento e i criteri appena esposti?
2. Quanto la tua vita si confronta con essa?
3. Quale punto della Regola ti sembra più ispirante per la tua vita personale? Quale per la vita comunitaria?

## CAPITOLO TERZO

### LA REGOLA DEL CARMELO: PROGETTO DI VITA<sup>79</sup>

La Regola, come progetto di vita spirituale è trattato con competenza in numerose pubblicazioni nelle varie lingue<sup>80</sup>. Il mio modesto contributo vorrebbe distinguersi per la preferenza accordata al contesto nel quale nacque la Regola del Carmelo, specialmente sottolineando la peculiare relazione che i cultori di vita spirituale avevano con la Bibbia, il primato assoluto dato alla ricerca di Dio, il significato che la "mistica" attingeva dal "Mistero" di Cristo, incontrato nelle mediazioni ecclesiali della Parola, Eucaristia, preghiera. Sono convinto infatti che anche su questo versante, come per la ricerca storico-giuridica, la conoscenza del passato potrà far emergere stimoli sorprendentemente attuali. A questo scopo soltanto accenno dei riferimen-

<sup>79</sup> In questa collana "Orizzonti...", n. 2, cfr. D. BUGGERT, *Il Cristocentrismo del carisma carmelitano*, Roma 2002. Qui lo trattiamo da un punto di vista leggermente differente.

<sup>80</sup> La mia competenza è soprattutto giuridica e storica, pur avendo conseguita in età matura una buona conoscenza della spiritualità e dei metodi di lettura di testi di spiritualità medievale. Non intendo tuttavia sostituire la mia interpretazione a quella di altri, ma solo offrire piste di approfondimento, partendo sempre dal contesto originario della Regola. Sono convinto che se ne avvantaggeranno anche le interpretazioni più innovative.

ti a situazioni dell'attuale cultura. Può avvenire che uno creda di inventare un "motivetto" e non ricorda che quel canto è stato composto da altri. In una osmosi continua di colloqui, congressi, scritti (anche semplicemente ciclostilati), questo è inevitabile. La stessa consapevolezza di aver trattato alcuni temi nella mia ricerca deve sempre qualcosa a chi lo ha esplicitato nelle proprie interpretazioni. Se non altro per aver richiamato la mia attenzione.

### 1. "Progetto di vita"<sup>81</sup>

Abbiamo già detto, con S. Bernardo, che la Regola non deve essere considerata come un codice di norme dettagliate da eseguire puntigliosamente, ma come il quadro di valori, l'ispirazione e la guida per la "*conversio morum*" (alla lettera: la conversione dei costumi).

La Regola di S. Alberto ha nella terminologia stessa questo principio: essa è "formula per la vostra conversione" (*conversationis formula*) (R. n. 24), guida per il vostro cammino di conversione<sup>82</sup>, di crescita e di trasformazione.

La Regola vuole dunque assecondare e aiutare la trasformazione profonda della persona. Non deve essere dunque percepita come un precetto esterno che

si è costretti ad osservare, ma come acquisizione di una convinzione interna che orienta le proprie scelte in modo consapevole e libero.

D'altra parte non si può parlare di "progetto di vita" se non si è in grado di concepire la vita come un prodotto grezzo da finire, da portare a compimento e non come occasione di consumare tutte le possibili esperienze che si presentano.

Occorre guardare cioè a quello che meglio realizza il proprio essere uomo/donna nella propria profonda identità.

Per *Progetto* si intende un'opzione vitale con la quale la persona (e la comunità in quanto tale) anticipa e prepara la piena realizzazione del proprio essere, in rapporto con l'ambiente sociale e all'interno di un determinato quadro di valori, percepito come capace di soddisfare le aspirazioni più profonde della persona. Non è uno tra i tanti principi informatori delle scelte, ma il "centro strutturale dell'integrazione personale, lo sfondo di significato globale dell'esistenza al quale tutti gli altri aspetti sono subordinati".

Un progetto fa da polo che calamita in una visione d'insieme tutta l'esistenza, passato, presente e futuro e tutte le componenti di una persona o di una comunità, integrandoli in una unità di significato e di destino in vista di un valore centrale, della propria scelta fondamentale.

Così i frammenti della vita quotidiana - atteggiamenti, sentimenti, relazioni, esperienze e attività - sono proiettati su uno sfondo unitario (Gestalt: forma compiuta) che rivela un disegno e scopre una inten-

<sup>81</sup> C. CICCONEU, *Il Progetto globale di vita proposto dalla Regola*, in AA.VV., *La Regola Oggi*, 55-77.

<sup>82</sup> Uno dei significati è: "divenire convertito o converso", implica un cambiamento di direzione di vita.

zionalità che permette di discernere saggiamente le scelte quotidiane nella imprevedibilità degli avvenimenti e li rende comprensibili e ragionevoli.

Questo discorso non è abituale nel mondo di oggi almeno per quanto riguarda le scelte di vita: vivere il frammento, cogliere l'immediato, accumulando esperienze, senza un disegno unitario sembra più vantaggioso, più moderno, soprattutto più libero.

Ogni progetto infatti è anche impegno e l'impegno vincola. In realtà impegnarsi in un progetto, in una relazione è garanzia che si è preso in mano la propria vita, si è liberi e autonomi e non trasportati qua e là da ogni soffio di vento o in balia dei bisogni o di pulsioni in cerca di gratificazioni immediate e spesso distruttrici.

## 2. Ritorno al cuore. Ecologia dello spirito

Il primo passo suggerito per il recupero di un'autentica libertà ci viene espresso nella Regola attraverso i simboli del monte, del luogo solitario, della cella, del silenzio: sono un implicito e simbolico invito a ritagliarsi uno spazio vitale, riposante, fuori della babele di parole ormai svuotate di senso. Ritornare ad abitare se stessi, o "con se stessi" (*habitare secum*).

Tutto infatti sembra concorrere a renderci poco più che "sonnambuli", gente che procede semiaddormentata, distratta. Troppo spesso crediamo di essere stati informati, mentre siamo stati solo "divertiti" o deviati dalla " sorgente" del nostro vivere, non ci accorgiamo più del "cuore", il luogo dell'autocoscienza. Vivendo

abituamente alla periferia di noi stessi tutti possiamo vivere a lungo senza accorgerci che al centro del nostro cuore sta avanzando il "deserto". Una "desertificazione" non meno pericolosa di quella temuta per l'effetto-serra.

La solitudine positivamente scelta e accolta non è isolamento: essa separa per rendere "fraterni". "È monaco chi è separato da tutti e unito a tutti". Si tratta di una "separazione" che include la comunione, una nuova integrazione armonica in Cristo. La solitudine e il "deserto" come itinerario di maturazione individuale e culturale è altrettanto importante e necessaria alla persona quanto la relazione con gli altri. La montagna è simbolo che invita a salire, a emergere dai luoghi comuni, dalle opinioni indotte dai "signori" dell'informazione, a sottrarsi alla presa delle ideologie, a ricollegare gli orizzonti terrestri con quelli più ampi dei cieli. La "cella" solitaria, a sua volta, ti invita a scendere nel profondo del tuo essere, a scoprirvi la "sorgente" che canta dal profondo dell'essere. Del resto "Colui con il quale Dio è, non è mai meno solo di quando è solo. Allora infatti, gode liberamente della propria gioia; allora egli stesso è suo, per godere di Dio in sé e di sé in Dio"<sup>83</sup>.

La "norma" (R. n. 10) sotto l'aspetto casistico è superata nei fatti, ma il valore antropologico della riflessione, della capacità di sostenere la "solitudine esistenziale" vissuta positivamente, davanti a Dio, è

<sup>83</sup> G. DI SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro*, Qiqajon, Comunità di Bose, 1988, n. 30.

perenne, anche se bisognosa di essere declinata in forme attuali.

### 3. "Solitudine plurale"

L'eremitismo previsto nella Regola del Carmelo non è "individuale": e questo fin dal principio, nonostante le "cellette separate" e la permanenza abituale in esse. Ci sono molte occasioni per ritrovarsi insieme: (R. nn. 4, 5, 6, 14, 15) e naturalmente la relazione di obbedienza che ciascuno ha con il Priore (4, 8, 12, 22, 23). Si tratta cioè di una "solitudine plurale" (A. Louf)<sup>84</sup>, comunitaria e fraterna. Il silenzio stesso si presenta rigoroso solo nelle ore notturne, dopo la Compieta (R. n. 21). Nelle altre ore si tratta di evitare la loquacità inutile o lesiva della carità e della giustizia, segno che la permanenza abituale nella celletta non si intende nella forma disciplinare e rigida che appare in una lettura isolata dal contesto globale della Regola.

"L'altra faccia evangelica che si cela in ogni solitudine è la vita fraterna... l'altra faccia evangelica che si cela in ogni vita veramente fraterna è la solitudine in Dio, e a causa sua, alla quale essa deve sempre condurre" (A. Louf). L'acceso fautore della vita eremitica Niccolò Gallico nel secolo XIII sostiene che la separa-

zione fisica, in cellette singole, ha favorito la relazione fraterna e la concordia più delle abitazioni comuni e delle frequenti conversazioni<sup>85</sup>. È ricorrente oggi l'invito a ridonare spessore alle parole facendole scaturire da un intenso silenzio.

### 4. Il vissuto oltre la lettera della Forma di Vita

Un progetto di vita esprime qual è il valore centrale che struttura la vita, orienta e mobilita tutte le energie verso una determinata forma di pienezza umana. Un valore che si propone con una certa assolutezza e richiede dalla persona che lo scopre una disponibilità e una risposta incondizionata.

L'esperienza spirituale che soggiace al testo della nostra Regola sembra evidente, anche se non raccontata esplicitamente: un impatto vivo con Gesù Cristo; una esperienza forte che fa sentire un uomo, alcuni uomini, coinvolti, interpellati personalmente sulla loro libertà e sulle loro scelte, sul loro amore e sui loro desideri e affetti. Attratti dal fascino della sua persona essi percepiscono in Lui il senso globale della propria esistenza, di ciò che essi cercano. È Lui il "valore" che struttura e orienta di nuovo la loro vita.

Possiamo leggere anteriormente alla situazione descritta nella Forma di Vita, un atto precedente, una

<sup>84</sup> A. LOUF, *Solitudo pluralis: la vita solitaria in Occidente*, in P. BEAUCHAMP, A. LOUF, e AA.VV., *La solitudine grazia o maledizione?*, Qiqajon, 2001, 145.

<sup>85</sup> Cfr. NICOLAUS GALLICUS, O.Carm., *Ignea Sagitta*, c. 1, ed. A. Staring, O.Carm., in *Carmelus*, 9 (1962), 273; c. 8, 293.

decisione ferma di rottura con le sicurezze e le situazioni della propria vita per imbarcarsi nel pellegrinaggio che li porta alla Terra Santa, un vero esodo, che fa maturare in essi la volontà (il *propositum*, progetto) di vivere un rapporto speciale di "dipendenza" con Gesù Cristo. Affermano con questo "esodo" che "Gesù è il Signore" della propria esistenza. "Essi sono in ossequio di Gesù Cristo". Il "progetto" che essi perseguono finisce per coincidere con il "mistero nascosto", il progetto del Padre (cfr. Ef 1,3-14).

Gli eremiti al Carmelo sono provenienti dall'Occidente (sono detti "latini") e "peregrini", stranieri, cittadini non nativi. Un loro contemporaneo (Giacomo da Vitry) li porrà tra coloro che "per voto" (*virii Deo devoti*), "attratti dal profumo dei Luoghi Santi" intrapresero il santo viaggio. L'amore a Gesù Cristo li pose in cammino.

Nella persona e nella parola di Gesù essi percepiscono il Dio che tutto abbraccia, la ragione di ogni cosa, ma in modo visibile accessibile.

"Dio nessuno lo ha mai visto. Il Figlio ce lo ha rivelato" (Cfr. Gv 1,18). Direttamente è Cristo che si abbraccia e si segue e si sceglie come l'orizzonte assoluto di ogni propria aspirazione. In Lui si incontra il Padre e si riceve lo Spirito.

La Regola, vivente nelle persone, intende comunicare questa esperienza e provocare, per il dono dello Spirito che la suggerì, la medesima esperienza, provocare lo stesso impatto vitale con la persona di Gesù Cristo.

## 5. Il "Progetto":

### *vivere in ossequio di Gesù Cristo*

La Regola si presenta esplicitamente come risposta alla richiesta e opzione degli eremiti dimoranti al Monte Carmelo, presso la Fonte: "*vivere in ossequio di Gesù Cristo, a Lui servire fedelmente con cuore puro e retta coscienza*".

Si percepisce questa "opzione" sia indirettamente, leggendo con attenzione il prologo (R. n. 2), sia le connessioni interne di tutto il testo. Infatti le parole di Alberto non sono una spontanea proclamazione della "legge generale" della sequela di Cristo alla quale seguirebbero poi i dettagli e le specificità: questa è proiezione dei nostri procedimenti mentali. Queste dichiarazioni sono invece una "risposta" alla richiesta degli eremiti che vogliono una "Forma di Vita" un modo specifico di "vivere in ossequio di Gesù Cristo". La risposta di Alberto insinua che non ci sarebbe bisogno di scrivere una nuova Forma di Vita, dato che "i santi Padri hanno stabilito" molte volte e in vari modi "come si deve vivere in ossequio di Gesù Cristo", "*Ma poiché voi chiedete da noi di darvi una Formula di vita, secondo il vostro "propositum" (intenzione, progetto, decisione, impegno) stabiliamo...*" La "Formula di Vita" scritta da Alberto perciò non ha più il senso generale della "sequela di Gesù Cristo", come in una delle "regole" o forme di vita già formulate dai "santi Padri", ma viene incontro esplicitamente al "senso" che è inteso nel *propositum* degli eremiti. Vuol dire che

questo "proposito" non si ritrova nelle modalità contenute nelle regole dei santi padri, ma vuole una "Forma di Vita" "in ossequio di Gesù Cristo", secondo il senso specifico che questo ha per gli eremiti al Carmelo.

Si può vedere un'analogia con quello che si ha nel prologo della Regola di Grandmont: "La diversità delle vie sebbene raccomandate per iscritto dai vari padri, in modo che si chiamino regola del B. Basilio, regola del B. Agostino, regola del B. Benedetto, tuttavia non sono origine della vita religiosa, ma ramificazioni: unica infatti è la prima e principale regola delle regole della fede e della salvezza... il santo vangelo". È direttamente ad essa che attingiamo, come a suo tempo fecero i "santi padri" scrivendo le loro Regole. È lo stesso atteggiamento di Francesco di Assisi che resisterà sino alla Regula Bullata (1223).

Gli eremiti hanno esposto il loro *Propositum* e non vogliono una delle regole esistenti, ma un "modo di vivere in ossequio di Gesù Cristo", una Forma di Vita in obbedienza a Cristo scritta appositamente per loro<sup>86</sup>.

## PRESUPPOSTI BIBLICI

Il contesto originario di questa espressione programmatica della Regola del Carmelo - vivere in ossequio di Gesù Cristo - è la polemica sorta tra alcuni membri della comunità di Corinto e Paolo. I primi accusano Paolo di ricorrere ad astuzie umane (*arma carnalia*) nel suo ministero apostolico ("*militia*", combattimento). L'apostolo si difende: "*Le armi del nostro combattimento non sono umane, ma ricevono da Dio la potenza di abbattere le fortezze, e distruggere i ragionamenti e ogni baluardo che si oppone alla conoscenza di Dio, rendendo ogni intelligenza soggetta (prigioniera) all'ossequio di Cristo*" (2Cor 10,5).

L'osservazione che in questo versetto l'ossequio è in divenire, nel senso di imprimere un movimento di assoggettamento, ("*ridurre in obsequium*"), mentre nella Regola sembra "statico", uno stato di servizio (stare in obsequio), non fa molta differenza: lo stato di servizio richiede che si realizzi in verità nella persona e nelle sue opere "il servizio con cuore puro e buona coscienza": un cuore che ha una sola direzione, il servire Gesù Cristo.

Le osservazioni tecnicamente precise che ipotizzano altra fonte biblica, a mio parere, non è pertinente in questo caso. Infatti i medievali citano per lo più a memoria, lasciandosi condurre da un versetto all'altro anche dalla semplice assonanza verbale. Non è appropriato perciò misurare l'espressione con gli strumenti esegetici attuali per stabilire da dove Alberto assume questa espressione peraltro così tipica nella *peregrinatio Hjerosolomitana*. Il collegamento con altri capitoli

<sup>86</sup> Una ricerca attenta sul significato di "Obsequium" conferma sostanzialmente, salve alcune precisazioni, che esso ha a che fare con l'ambiente sociale-feudale e oggi è comunemente ammesso che ha a che fare con la Terra Santa. P. MULLINS, O.Carm., *The Theological Presuppositions of Living "In obsequio Jesu Christi*, (in corso di stampa su *Carmelus*), Lisieux Conference, 2005. Cfr. J. SMET, *The Carmelite Rule after 750 years*, in *Carmelus*, 44 (1997), 38.



della Regola, come la Legge del Signore e le armi spirituali mi confermano che la fonte biblica è proprio questa. Infatti si rileva il tratto semantico comune delle "armi efficaci" in Dio (1Cor 10,3-5; 6,7) e l'"armatura di Dio" (Ef 6,11). Tra esse la "Spada dello Spirito" che è la Parola di Dio. Queste sono le "armi" che rendono il "frate" "servo fedele" e gli permettono di "compiere tutto nella Parola del Signore", di "vivere e operare perciò in ossequio di Gesù Cristo" (cfr. R. n. 2 coll. nn. 18-19). È il metodo della lettura della Bibbia in uso nel medioevo che crea queste associazioni e passaggi secondo il procedimento delle "reminiscenze" spontaneamente<sup>87</sup>. Al medievale basta anche la semplice assonanza di una parola: non ha gli strumenti esegetici attuali. Inoltre nel luogo citato le "armi" di Dio sono efficaci per rendere ogni intelligenza soggetta (alla lettera in schiavitù) all'ossequio di Cristo.

La differenza tra il "ridurre in obsequium" e "vivere in obsequio" non è tale da far pensare a una diversa fonte biblica: rassomiglia a quella che si riscontra sempre nell'essere cristiano; allo stesso tempo sono già santi, ma per questo devono diventarlo, sono uomini nuovi, ma per questo devono "rivestire l'uomo nuovo"; così i frati del Carmelo: sono già "servi", in stato di dipendenza da Gesù Cristo (per professione), ma devono combattere per diventarlo effettivamente "nella verità delle opere", in tutti gli aspetti della personalità e in quello che fanno e vivono.

Letterariamente tutto il testo si svolge come una grande inclusione: Gesù Cristo agli inizi come radice

della relazione nel saluto iniziale "agli amati figli in Cristo", il progetto di vivere in "ossequio di Gesù Cristo" e il ritorno del "Signore" a premiare la generosità di chi avrà speso di più (R. n. 1 e n. 24). Al principio e al termine della "via santa e buona" (R. n. 20), così come lungo tutto il percorso (R. n. 10 e n. 15) e specialmente al centro (R. n. 14), si staglia con evidenza Gesù Cristo, il Signore.

L'*obsequium* (R. n. 2), lo stato di "servo", e dipendenza umile, l'obbedienza al Priore e alla comunità (R. nn. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 22, 23), alla "Legge del Signore", alla sua Parola (R. nn. 10, 7, 19, 20, 21, 23), condividendo il "Mistero di Cristo" (R. n. 14) in obbedienza al Padre (R. n. 11), è il filo rosso che attraversa tutto il testo della Regola disegnando un percorso che esprime nel vissuto la "Signoria" di Gesù Cristo, "unico Salvatore dal quale sperare salvezza" (R. n. 19). "Nel Signore salvezza" viene augurata nel saluto (R. n. 1), viene attesa nella speranza (R. n. 19) e ricevuta definitivamente al ritorno del Signore (R. nn. 23-24). Salvezza è un altro nome dell'anelito alla felicità e alla realizzazione che si riconosce possibile solo "in Cristo". L'ordito della Regola, il disegno è la totale adesione a Cristo, il Signore, e in Lui e con Lui al Padre, nello Spirito.

La centralità di Cristo e dell'"ossequio", obbedienza e servizio fedele è la chiave di interpretazione della Regola, anteriore a qualsiasi rilettura<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> In questa collana "Orizzonti...", n. 2, cfr. D. BUBBERT, *Il Cristocentrismo del carisma carmelitano*, Roma 2002, 14; 16. Qui lo trattiamo in una prospettiva differente, più aderente al testo e contesto biblico che a una teologia attuale.

<sup>87</sup> C. CICCONE, *La Regola del Carmelo*, 408-409; 444; 470.

## OPZIONE FONDAMENTALE:

### VIVERE SOTTO LA "SIGNORIA" DI GESÙ CRISTO

L'opzione fondamentale (*Propositum*) proposta dalla Regola del Carmelo è "vivere in ossequio di Gesù Cristo". Questo comporta l'accettazione della "Signoria" di Cristo nella propria esistenza. "Confessare con la bocca che Gesù è il Signore e credere con il cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti" (cfr. Rm 10,9). "La risurrezione è l'evento del Padre che, mediante lo Spirito Santo, risuscita Gesù da morte e lo costituisce Signore e Cristo" (Atti 2,36). Il punto di approdo (di stato) è la "signoria di Cristo" (Rm 14,9). Il passo successivo alla fede nella risurrezione di Cristo è "credere e confessare" con tutta la propria esistenza che "Gesù è il Signore"<sup>89</sup>.

La vita carmelitana, come quella cristiana, inizia con l'accettazione di un "centro", di una "legge", di una "persona", dalla quale si è disposti a ricevere i contorni, i lineamenti, i contenuti di verità, bene, giustizia: il Signore Risorto, percepito come la propria "norma oggettiva", vivente, non come estranea, autoritaria, eteronoma, ma come "principio interiore di libertà"<sup>90</sup>. È assumere per fede che "è bene per me non prendere i miei contorni, quelli che io voglio, ma quelli del Cristo attraverso la parola e il sacramento".

Si tratta di permettere a Lui, che già ci ha afferrati, di prenderci totalmente, per esprimere nelle opere la

nostra totale, libera e amorosa, dipendenza da Lui. Dipendenza da Cristo, come da un proprio principio vitale: trovarsi in Lui, vivere in Lui, avere in Lui salvezza, abitare in Lui, nella sua Parola, nel suo Amore. Significa ancorare la propria speranza in Gesù Cristo che il Padre ha costituito "Signore".

Da questa decisione prende avvio la "Forma di Vita", la Regola del Carmelitano. Questa, pur connotandosi come "normativa", non si riduce a una norma giuridica, coattiva, esterna, sia pure ai comandamenti del Signore (la "Legge" del Signore), come "eteronomi", esterni; ma fa riferimento a una Persona che guida dall'interno la vita del singolo e della comunità (cfr. Gal 2,20; Ef 3,17). Si tratta di una "dipendenza vitale" da Gesù Cristo per l'assimilazione della sua Parola (R. n. 10), dalla quale si è "inabitati" sino alle profondità del cuore; una simbiosi che permette di "fare tutto nella sua parola" (R. n. 19).

È riconoscimento-professione di fede detta con la vita: "Gesù è il Signore" (Rm 10,9; Fil 2,8.9.11; Atti 2,36; 5,31) e nessun altro Nome è dato sulla terra e nel cielo nel quale si possa salvare la propria esistenza (Mt 1,21; Lc 2,11; Atti 3,15; Ef 6,17; Col 1,18)<sup>91</sup>.

La "signoria" di Cristo trova un terreno propizio nella cultura del medioevo. Ma sembra rispondere non meno alle domande di senso e al disorientamento profondo dell'uomo di oggi.

"Signore da chi andremo?" (Gv 6,67).

<sup>89</sup> Cfr. R. CANTALAMESSA, *La Vita nella Signoria di Cristo*, Ancora, Milano 1990, 113-114.

<sup>90</sup> G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, Glossa, Milano 1992, 22 ss.

<sup>91</sup> Un passo del Concilio Vaticano II, l'applica in un senso analogo (DV, 5). Vi si citano: Rm 16,26; cfr. 2Cor 10,5-6.

## 6. Ascolto obbediente e libertà

Paolo apostolo mette in evidenza la "signoria" nel racconto stesso della Passione e della istituzione dell'Eucarestia.

Il Mistero Pasquale è la sorgente e il modello della Signoria di Gesù Cristo (Fil 2,5-11).

"Ossequio" (dal latino *obsequium*)<sup>92</sup> porta in se il concetto di obbedienza, rispetto, accondiscendenza, cioè disponibilità a fare sempre ciò che piace all'altro. Quando l'Altro è Dio l'ossequio esprime assieme all'obbedienza della fede "il culto spirituale" (*rationalibile obsequium*), l'offerta "sacrificale" della propria persona, la dipendenza assoluta dal Padre, in Gesù Cristo (Rm 12,1-5). Con cuore "puro", semplice, non sviato da secondi fini o da interessi egoistici; e coscienza

<sup>92</sup> La versione latina della Bibbia (Vulgata) traduce qui come *obsequium* la parola Greca *ypakoè*, dal verbo *ypakoùo*, cioè ubbidire, essere sottomesso a, aderire a, prestare ascolto. Questa parola è usata sempre e solo per indicare l'obbedienza a Dio o comunque a istanze che sono dalla parte di Dio: obbedienza della fede (Rm 1,5; 16,26), all'insegnamento (Rm 6,17), al Vangelo (Rm 10,16; 2Ts 1,8), alla verità (Gal 5,7), per fermarci solo a S. Paolo. Solo nel nostro passo è tradotto in latino con *obsequium* (ossequio); in tutti gli altri passi paralleli è tradotta con *obediencia* (obbedienza); le lingue moderne la traducono, di solito, anche in questo passo (2Cor 10,5) con "obbedienza". È questo il significato centrale, ma con una sottolineatura della dipendenza-sottomissione nella traduzione latina *obsequium*, del resto conforme al contesto che parla addirittura di ridurre in "schiavitù". La radice verbale richiama l'ascolto (*akoùo*).

La parola latina *obsequium*, a sua volta, traduce in altri luoghi termini greci come "*Leiturgia*" (Fil 2,17) o "*Latreia*" (Gv 16,2; Rm 12,1) con la connotazione di servizio di lode e sacrificio.

buona, retta, che ispira la sua azione alla Legge di Dio. "Chi mi ama osserva i miei comandamenti" (Gv 15, 10-14).

Questo è il punto cruciale d'impatto con la conquista moderna dell'autonomia e della libertà.

"Nessuno, nessun essere né umano né divino può decidere per me quello che io voglio essere". Anche Dio è geloso della libera determinazione dell'uomo. Non gli piacerebbe di essere seguito per "coazione".

E tuttavia il cammino della libertà nella Regola del Carmelo paradossalmente propone il "servizio", la dipendenza, l'obbedienza sin dal principio: nel prologo come decisione e orizzonte di vita (R. n. 2) e appena qualche paragrafo dopo come inizio del cammino. Alberto trova gli eremiti al Carmelo già spontaneamente "sotto l'obbedienza" (R. n. 2) ed egli stesso inizia con enfasi: "Stabiliamo anzitutto che abbiate un Priore al quale ciascuno prometterà obbedienza impegnandosi a osservarla fattivamente" (R. n. 4), considerando non lui, ma "Cristo che lo ha posto sopra le vostre teste" e i vostri progetti (R. n. 23)<sup>93</sup>. È evidente che non si tratta di assicurare semplicemente un ordi-

<sup>93</sup> Una lettura superficiale e incompleta del mio studio (già citato) ha fatto scrivere a qualcuno che sosterrei una obbedienza che scaturisce dalla cultura della società feudale: ho semplicemente fatto rilevare che l'autore della Regola si serve di categorie feudali per esprimere il rapporto tra priore e "Cristo che lo ha posto sulle loro teste", proprio come accadeva a un signore che investiva un altro del suo feudo, o parte di esso e perciò poneva uno al posto suo come "signore": la trasformazione richiesta per essere autentico "servo" di Gesù Cristo (la parola radicata nella persona) è la risposta a questa interpretazione fuorviante.

nato svolgimento della vita nei vari compiti: essa è "pedagogia" (anzi mistagogia) dell'obbedienza a Cristo e dell'inserimento mistico nella sua obbedienza totale al Padre (R. n. 23; cfr. Fil 2,5-11). Un classico della letteratura spirituale afferma: *"L'inizio del bene è la perfetta obbedienza. Sottomettendosi all'uomo a motivo di Dio (il solitario), gli consegna la stessa buona volontà affinché in Dio riceva la sua forma nell'umiltà del senso dello spirito"* perché "non può darsi forma da sé" e intraprendere il cammino di ritorno dalla "dissomiglianza da Dio alla somiglianza d'amore"<sup>94</sup>.

La preoccupazione della realizzazione personale che stimola inconsciamente o consapevolmente ogni nostra scelta di vita non è negata da Gesù che ha fatto promesse di "felicità" nelle Beatitudini. Egli indica la strada autentica per questa realizzazione invitando a cercarla nell'accettazione libera della sua "sovranità", della "Signoria" che Egli ha conseguito attraverso la via dell'obbedienza al Padre.

Realizzarsi in Cristo: è la proposta-risposta che la Regola del Carmelo rilancia, ricevendola dall'impatto con il Mistero di Cristo. Le "norme" o le esortazioni non sono ordini intimati dall'esterno per imbrigliare la libera progettualità della propria esistenza, ma simboli o luoghi e segnali di orientamento che esprimono amicizia e intimità con Gesù, espressione dello "stare con Lui".

A Dio che parla e rivela il suo interesse per noi è dovuta "l'obbedienza della fede", il pieno ossequio

dell'intelletto e della volontà (Rm 16,26; cfr 2Cor 10,5-6), perché la verità dell'amore affascina e rende libero (cfr. *Dei Verbum*, 5). Ascoltare è accettare che qualcuno possa illuminarci, toccare la nostra vita, modificare i nostri orizzonti, il nostro modo di essere e di operare.

## 7. "Vivere in Cristo"

L'obbedienza a Cristo suppone una condivisione profonda della sua vita e del suo mistero. Ciò è confermato dal fatto che l'espressione "Vivere in ossequio a Gesù Cristo" si ricollega, nel testo, a un'altra espressione tipicamente paolina, che chiarisce il significato di questo "ossequio-dipendenza" e dice il tipo di rapporto con Gesù Cristo: "vivere piamente (devotamente) in Cristo" (R. n. 18; cfr. nn. 1, 20)<sup>95</sup>. L'ossequio di Gesù Cristo comporta un'adesione amorosa a Cristo che tocca profondamente "l'uomo interiore" (2Cor 4,16; Ef 3,16). Infatti "la qualifica di 'Signore' non va intesa in senso padronale o dispotico, se non in riferi-

<sup>95</sup> Riesce difficile trovare una espressione che traduca tutta la ricchezza insita nella parola latina *pietas* e perciò anche *pie*: in Cristo siamo "figli amati" dal Padre, fonte della paternità del Patriarca e di ogni autorità nella Chiesa (cfr. Ef 3,16); in Cristo ci si augura "salute" e i doni dello Spirito Santo (R. n. 1). Nel prologo: "amati figli in Cristo"; nel c. 14: *pie vivere in Christo* (2Tm 3,12; cfr. 2,12); nel c. 15: "In Domino Jesu Christo". Cfr. anche "In Domino salutem" (prologo); come citazione implicita e allusiva il c. 7: *dimorare nella Parola*; (cfr. il "manere" di Gv 15,4-7; 9-10) o nella *cella* (nel linguaggio simbolico del medioevo: è Cristo; oppure il grembo verginale di Maria nel quale è concepito il "filium gratiae").

<sup>94</sup> G. DI SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro*, nn. 45, 48-51. 54.

mento ad ogni pretesa o presunta 'potenza' che tenda a schiavizzare l'uomo" (Col 2,15; Ef 1,21), mentre la "Signoria di Cristo nei confronti di chi l'accetta colloca Gesù in un rapporto schiettamente personale, dove obiettivamente ci si riconosce a lui debitori di un vero riscatto esistenziale". Si esclude qualunque tipo di "assoggettamento" o di rapporto "signore-suddito, proprietario-possedimento"<sup>96</sup>. Il "Signore" chiama a libertà l'uomo e la donna (Gal 5,1; 5,13) rispetto ad ogni pretesa di dominio di potenze umane.

Il cammino spirituale prospettato nella Regola, pur non escludendo la "sequela" del Gesù prepasquale, è centrato su Gesù Risorto<sup>97</sup>, il Cristo "interiore" che vive per la fede nel cristiano (Ef 3,17-19) e dall'interno provoca la trasformazione e il potenziamento dell'uomo interiore (cfr. Ef 3,16; 6,10), mediante le "armi" fornite da Dio e dotate della sua energia (R. nn.18-19). Egli si raggiunge attraverso le mediazioni che lo rendono presente: Parola, Sacramenti, Eucaristia, Comunità ecclesiale.

La spiritualità "cristocentrica" di Paolo è fondamentalmente il tessuto prevalente della Regola: "Vivere in Cristo", in tutta la ricchezza che questa espressione ha nel "corpus paolino" (R. n. 18); il "Vivere in Cristo", l'abitare in Lui stabilmente sono

simboleggiati dal "vivere nel deserto", nella cella, nella Parola, dalla Eucarestia, dalla preghiera incessante, e dalla correzione fraterna domenicale.

### 8. *Spiritualità paolina: accoglienza e "personalizzazione" del mistero di Cristo*

La "spiritualità" della Regola non risente ancora del clima culturale dell'umanesimo, centrato sul soggetto-uomo e sulle risonanze che l'esperienza di Dio provoca in lui. È anteriore alla "*Devotio moderna*". Essa è ancora tutta tesa a incontrare, accogliere e nutrirsi del mistero di Cristo. È ancora in sostanza la spiritualità monastica tradizionale ove la relazione tra Dio e l'uomo è vissuta avendo costantemente presente la sua iniziativa, il suo progetto, il "mistero" in senso paolino (Ef 1,1 ss). Lo sfondo entro il quale la Regola si pone è la "mistica" di Paolo: quella che deriva dal mistero accolto nella fede, vissuto nella speranza, animato dalla carità (cfr. Col 1,24-25; 3,17).

Il "Cristocentrismo" della Regola Francescana, per esempio, sembra accentuare di più il Gesù dei Vangeli da "imitare", non senza una certa inclinazione al "letteralismo" tipico dell'epoca.

La Parola, la preghiera incessante, l'Eucarestia, la comunione fraterna sono la via per essere "toccati" e coinvolti nel "Mistero", nel Progetto di Dio in Cristo.

<sup>96</sup> R. PENNA, *Essere Cristiani secondo S.Paolo*, Marietti 1979, 21.

<sup>97</sup> Gesù che sale solo a pregare sul monte, che si ritira nel deserto, che invia i discepoli itineranti, che spezza il pane e condivide la mensa con loro, è evocato simbolicamente (R. nn. 1, 5, 6, 7, 10, 13, 16). Del resto *Ob-sequitium* viene dalla stessa radice verbale di "sequela" (sequor).

## 9. La Parola di Dio: la *lectio divina*<sup>98</sup>

La “*meditatio*” di cui parla la nostra Regola e la sua traduzione come “meditazione” o simili nelle lingue moderne si somigliano solo formalmente. Esse si riferiscono in realtà a significati e prassi molto diverse tra loro.

La “meditazione della Legge del Signore, giorno e notte” (R. n. 10) nella Regola, contrariamente a quanto si leggeva finora comunemente, non è precisamente l’*orazione mentale*.

I Carmelitani hanno interpretato questo passo, peraltro ritenuto sempre centrale, come orazione mentale e persino come precetto di riunirsi per la “meditazione”, discorsiva e metodica, a ore determinate, fino a tempi recenti sotto l’influsso della *devotio moderna* e degli sviluppi della spiritualità del secolo XV-XVI<sup>99</sup>. Ancora oggi si incontrano affermazioni che identificano la preghiera carmelitana con l’orazione mentale, includendovi anche un metodo proprio. Questo sarà anche vero per la “scuola carmelitana” dopo il secolo d’oro della Spagna. Non si vuol rifiutare questa ricca tradizione: si vuole solo dire che la Regola non parla di questo tipo di meditazione. Essa è più direttamente biblica e si radica nella tradizione monastica e canonica del tempo.

L’indagine storico-giuridica, la ricerca di fonti parallele, ha fatto tornare alla luce il significato originario-contestuale della espressione “*die ac nocte in Legge Domini meditatores*”, “meditando giorno e notte nella Legge del Signore” (R. n. 10)<sup>100</sup>.

Nella Regola del Carmelo, la “*meditatio*” è l’equivalente della *Lectio divina*, o meglio uno dei suoi passaggi (*Lectio, meditatio, oratio, contemplatio*). Indica specialmente il momento della “memorizzazione” e appropriazione personale della Parola. Infatti il testo della S. Scrittura veniva letto ad alta voce, pronunciando ripetutamente le parole per fissarle nella memoria e radicarle in tutto il proprio essere perché potesse dare i suoi frutti. La fase specifica della “meditazione” (detta spesso ruminazione, masticazione, assaporare ripetutamente) prolunga nella giornata la *Lectio* o la liturgia. Il ricordo continuo di Dio è il suo scopo. A volte si usa come “parte del tutto” per indicare la prassi della *Lectio divina*.

La Parola viene costruendo così l’uomo obbediente a Cristo, il fratello che vive “in ossequio di Gesù Cristo”<sup>101</sup>: “Essa impegna e assorbe tutta la persona,

<sup>98</sup> Un fascicolo di questa collana ne spiega la prassi (n. 10).

<sup>99</sup> C. CATENA, *La Meditazione in comune nell’Ordine Carmelitano: Origine e sviluppo*, in *Carmelus*, 2 (1955), 315-350; specialmente 315; 320.

<sup>100</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 287-290; 396; 408-409; 437; 445; 468; 469.

<sup>101</sup> Si può cogliere una convinzione simile, pur con qualche differenza, nella già citata lettera d’oro di Guglielmo di Saint-Thierry. “Se veramente colui che legge cerca Dio nella lettura, tutto ciò che egli legge coopera con lui a tal fine e il pensiero di lui che legge, cattura e riduce in servitù, in ossequio a Cristo (*captivatus sensus legentis et in servitutem redigit omnem lectionis intellectum in obsequium Christi*)”, con chiaro riferimento a 2Cor 10,5. G. DI SAINT-THIERRY, *La lettera d’oro*, n. 124.

radica in essa la S. Scrittura”, e radica la persona nella Parola; sicchè “si pensa, si parla, si agisce da uomo che ascolta, serve, obbedisce a Cristo, alla sua Legge, nella quale è totalmente immerso”<sup>102</sup>. “Dimorino soli (Maneant), *meditando* giorno e notte nella *Torah* del Signore” (R. n. 10) vuol dire “stare di casa” nella Parola e trattenere nel proprio cuore e nella propria memoria la Parola, come Maria (Lc 2,19.51; cfr. 2.33), e viceversa permettere alla Parola-Cristo di “abitare in pienezza nel cuore e traboccare sulle labbra, riversandosi in tutto quello che si fa” (Cfr. R. n. 19).

“Maneant” (dimorare, rimanere) richiama il tema dell’immanenza reciproca di Giovanni e di Paolo: “Vivere in Cristo”, “Cristo vive in me”, “Rimanere nell’amore, nella Parola, in Me” (Gal 2,20; Fil 1,21; 3,7-11; Col 1,24-15; Ef 3,17; Gv 15,4-5; 8,31; 6,56; 14,23)<sup>103</sup>.

Essere immersi così nel “mistero” è quello che rende “mistico”, nel significato originale del termine. La “Nuova Torah” è Gesù. La “legge del Signore” non ha un prevalente connotato giuridico, ma è relazione personale e osmosi di convinzioni, valori, spirito, vita.

La *Lectio divina*, prescritta nella Regola - *meditatio* ed *oratio* (nn. 10-11) - è la via indicata per vivere in rapporto vivente con il mistero di Cristo.

L’“identificazione”, la “sequela”, l’“imitazione” di Cristo esprimono con formule diverse lo stesso atteggiamento fondamentale dell’ “obbedienza di fede” al Signore, il riconoscimento della sua “signoria”.

La Scrittura non è, per i medievali, un “codice morale” che regola la vita dall’esterno. Essa “nasconde Cristo nei caratteri scritti” così come il pane e il vino lo nascondono nell’Eucarestia; nascondono e rendono presente. Il rapporto non è con “il Libro Sacro”, in quanto “strumento inerte”, ma con Gesù Cristo, Parola Vivente del Padre.

“Bisogna andare a tutta la Scrittura “come alla carne di Cristo” (S. Ignazio di Antiochia)<sup>104</sup>.

L’itinerario spirituale e la ricerca del senso delle Scritture è ricerca del Verbo di Dio, Parola nascosta sotto la lettera delle Scritture, prima ancora che il Verbo si faccia “Carne” (Origene), cioè già dal Primo Testamento

Il credente vi legge la sua storia in Cristo, si sente coinvolto nel suo Mistero. La Regola stessa è una *Lectio divina* in atto: una lettura-interpretazione della vita degli eremiti carmelitani alla luce della Parola che è divenuto il linguaggio stesso di Alberto<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> J. LECLERCQ, OSB, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, vers. it., Sansoni, Firenze, 14-20; 93-95; C. CICCONEFFI, *La Regola del Carmelo*, 287, 288 s; 396; 437; 445; 468; 471.

<sup>103</sup> M. CONTI, *Tipi di lettura e modelli biblici* (nella Regola del Carmelo), in *Presenza del Carmelo*, 28 (1982), 12 (edito in spagnolo in AA.VV., *Un proyecto de vida, la Regal del Carmelo hoy*, ep, Madrid, 1985, 90-91). Cfr. C. CICCONEFFI, *Simboli carmelitani*, Roma 2006, 128-131.

<sup>104</sup> C. CICCONEFFI, *La Regola del Carmelo*, 408; vedi anche 288, 445, 469. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1965, 95-98.

<sup>105</sup> C. CICCONEFFI, *La Regola del Carmelo*, 408-409.

## LA SCRITTURA: UNA "ESPERIENZA DEL VERBO"

"La lettura (Lectio) è a servizio dell'intenzione. Se veramente colui che legge cerca Dio nella lettura, tutto ciò che legge coopera con lui a tal fine e il pensiero di lui, che legge, cattura e riduce in servitù, *in ossequio a Cristo*, ogni comprensione della lettura. In tutte le Scritture, infatti, inizio della sapienza deve essere per il lettore il timore del Signore, anzitutto perché in esso consolidi l'intenzione (propositum) di chi legge e poi perché da esso sorga e riceva un ordine proprio la comprensione e il senso di tutta la lettura"<sup>106</sup>. Nella lettura si cerca Dio e tutto si piega ad esprimere la presenza del Verbo, l'ossequio a Lui.

Nella Parola è il Verbo che viene incontro all'anima e in varie fasi o tappe: nasce in essa. Esperienza di questa presenza del Verbo nell'intimo e meditazione della Scrittura tendono a confondersi in un'unica "esperienza del Verbo". Il senso della Scrittura non è un pensiero qualunque, una verità impersonale: è Lui. Appare dietro il muro della lettera. È vivo. La Parola "edifica" la Chiesa e in essa edifica il fedele.

Perciò tutto questo non accade alla singola persona se non in quanto essa è nella Chiesa, Corpo mistico di Cristo. L'anima fedele a Cristo, santa, è tale nella Chiesa, "è anima ecclesiastica, ecclesiastica persona". Diventa tale partecipando a quel grande Corpo di cui

Cristo è il Capo. "Tutto quello che accade alla Chiesa, accade anche al Cristiano"<sup>107</sup>.

D'altra parte la Parola, la Rivelazione, il Mistero non ha raggiunto la sua meta finale finché non giunge sino all'uomo/donna nella sua singolarità. "A che serve che la Parola sia venuta nel mondo se io non l'ho ancora? Il Signore Gesù dopo la sua venuta sulla terra, deve venire in ogni anima per abbattervi gli idoli, per vincervi Babilonia, la città di Satana. Se infatti non cade la città della confusione anche nel cuore dell'uomo, per questo Cristo non è ancora venuto" (Silesio).

Le parole della Scrittura che, nella loro essenza sono lo stesso Verbo, si devono leggere, meditare, far nostre: "allora... non siamo più noi ad agire, ma sono quelle parole che introdotte in noi, agiscono dentro di noi, sprigionando lo spirito di cui sono fatte e ciò che avevano di senso e di sonorità. Esse diventano veramente spirito e vita e parole-motivi. Si fanno largo nel nostro ordinamento mentale. C'è in esse una certa forza irresistibile di autorità e di ordine. Hanno cessato di essere esteriori, sono diventate noi stessi. E il Verbo s'è fatto carne, e ha abitato in noi; in nobis, bisogna capire tutta la forza conquistatrice e appropriatrice di queste due parole"<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> G. DI SAINT-TIERRY, *La Lettera d'oro*, Qiajon, Comunità di Bose 1988, n. 124.

<sup>107</sup> *Ivi*, 208 ss.

<sup>108</sup> P. CLAUDEL, citato in H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, v. 2, 216.



## LA LECTIO DIVINA:

### VIA ALL' "UNIONE SPONSALE"<sup>109</sup>

"Aprire le Scritture, da parte di Cristo, significa ammettere all'unione nuziale; da parte nostra comprendere (le Scritture) significa accettare le nozze". Le parole della Sposa del Cantico dei Cantici si addicono a coloro che "meditano giorno e notte la Legge del Signore"<sup>110</sup>. La lettura e tutto deve tendere a queste nozze intime; finché non si raggiunge questo fine "il mistero non ha ancora prodotto il suo frutto". La lettura della Bibbia è il "luogo" per pervenire all'unione con lo Sposo<sup>111</sup>. Perciò esorta S. Bernardo: "Non cessino i cuori di *meditare giorno e notte nella legge del Signore* che è la carità".

Infatti tutto l'insegnamento della Scrittura, tutta questa energia ("la potenza") che forma l'uomo a somiglianza divina si riassume in una sola parola: carità, perfezione della Legge e, nel medesimo tempo, Cristo. Esperienza intima e meditazione della Scrittura tendono a confondersi in un unico "experimentum de Verbo" (esperienza del Verbo)<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Cfr. C. CIRCONE, *Simboli carmelitani*, Roma 2006, 56-57.

<sup>110</sup> J. LEROUX, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*, Romae 1961, (Studia Anselmiana, 48), 82, n. 9; 128-140; H. DE LUBAC, *Esegesi Medievale*, (Opera omnia 18), Jaca Book, 203, n. 40; 221.

<sup>111</sup> H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, 1, 2 (Opera omnia 18), 194.

<sup>112</sup> Ivi, 218, 220.

La Scrittura è il libro del combattimento spirituale: è allo stesso tempo il Libro dell'inizio e il libro della ascensione mistica (Origene).

"Rimanere nella Parola, rimanere nell'amore di Cristo", vivere nella sua amicizia spiegano il senso dell'espressione della nostra Regola.

Questo modo di interpretare la "meditazione della Legge del Signore" non è arbitrario: è il modo in cui l'interpretavano i contemporanei dell'Autore della Regola e tutto l'ambiente monastico e canonico.

È fondato sulla maniera di leggere la Bibbia e sulla prassi che faceva cercare nella Scrittura il senso spirituale (il mistero, le conseguenze e frutti spirituali di essa, la visione e la speranza del futuro). È la "tropologia mistica"<sup>113</sup>: uno dei quattro sensi della Scrittura: l'allegoria (o senso spirituale) svela la verità proposta alla fede, il Mistero-Cristo; la tropologia sviluppa "non già una morale qualunque ma l'antropologia cristiana e la spiritualità che sgorga dal dogma. Essa ci fa vedere dovunque nella Scrittura qualcosa che ci riguarda (cfr. Rm 15,4; cfr. 4,23)". Un significato che ci viene riconsegnato dal passato e dispiega un modo affascinante di leggere la Scrittura.

Giacomo da Vitry che presenta gli eremiti del Carmelo, imitatori di Elia, con il simbolo delle api che producono miele allude forse alla "meditazione della Parola"? Infatti "il miele delle api sono le contemplanzi sui profeti e i vangeli" (Origene)<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> Ibidem, 197-238.

<sup>114</sup> Ivi, 253.

## 10. *Vigilanti nelle orazioni*

La *Lectio* e la *meditatio* sono seguite nella nostra Regola dall'*oratio* vigilante e ininterrotta. Non si tratta di una "preghiera generica": essa è anzitutto la continuazione della "lettura" e della "meditazione" della S. Scrittura. Si ha espressamente questa continuità nella Regola: "Meditando giorno e notte nella legge del Signore e vigilanti nelle orazioni" (R. n. 10) e sfocia nella Liturgia delle ore e dei Pater.

Il problema fondamentale per questi frati, come per i padri del deserto, è il "ricordo continuo di Dio"; il precetto biblico della preghiera incessante: "Bisogna pregare senza sosta" (1Ts 5,16), "pregate incessantemente con ogni sorta di preghiere e di suppliche nello spirito in ogni occasione" (Ef 6,18), "pregate in ogni luogo alzando le mani pure" (1Tm 2,8). Tra le tante soluzioni che si cercarono fin dall'antichità c'era la "meditazione incessante delle Scritture" per appropriarsi della sapienza dei testi ispirati, scoprire il segreto nascosto nel proprio cuore (Origene), o di brevi versetti delle Scritture, specialmente dei salmi, ripetuti di continuo: "avendo sempre sulle labbra i salmi, hai sempre nel cuore Cristo". Origene aveva spiegato: "*Perché le opere della virtù e l'adempimento dei comandamenti fanno parte della preghiera, prega sempre colui che unisce la preghiera alle opere che deve fare e l'azione alla preghiera. Soltanto così possiamo comprendere come possibile l'ordine di pregare incessantemente, se cioè definiamo la vita del santo come una sola con-*

tinua preghiera, di cui quella che siamo soliti denominare preghiera non è che una parte"<sup>115</sup>. S. Basilio, che privilegia la perfetta carità espressa nelle opere, dice però che perché queste valgano come preghiera deve esistere nel cuore una disposizione interna, un eterno ricordo di Dio che non si deve perdere neanche per un istante. A creare questa disposizione stabile del cuore, a mantenere cioè costantemente il cuore nel ricordo di Dio, in mezzo alle attività serve il tempo dedicato esplicitamente alla preghiera e il continuo ruminare la Parola di Dio, a raggiungere cioè quello che Cassiano chiama "stato di orazione", un'attitudine permanente che permette di "fare tutto quello che si deve fare nella parola del Signore" (R. n. 19). La tradizione carmelitana ha cercato anch'essa i mezzi per questo "ricordo incessante di Dio" nella preghiera aspirativa e nell'esercizio della Presenza di Dio<sup>116</sup>. La "dimora permanente nella Parola" permette che abitualmente le scelte siano indirizzate dal dono del discernimento: scelte operate come "obbedienza della fede", obbedienza alla volontà di Dio. "La discrezione" con cui si conclude la Regola non è un atto limitato alle opere supererogatorie, che s'improvvisa al momento della scelta: è formazione di un atteggiamento stabile, frutto della mentalità biblica acquisita e di una vita vissuta "nel ricordo" o presenza di Dio.

115 ORIGENE, *La Preghiera*, XII, 2, Città Nuova, Roma 1974, 67s. Cfr. TH. SPIDLIK, *La Spiritualità dell'Oriente Cristiano*, EO, Cinisello Balsamo 1995, 288-295.

116 M. CERA, *La Preghiera nel Carmelo*, Roma 2001 (di questa collana "Orizzonti...", n. 11).

## Suggerimenti pedagogici

1. Approfondisci il significato della "meditazione della legge del Signore" (R. n. 10).
2. Rifletti su questi passi della "Lettera d'oro": "Le Scritture desiderano essere lette con lo stesso Spirito con cui sono state scritte e tramite esso devono essere comprese. Talvolta entrerai nel pensiero di Paolo, finché, per l'esercizio consueto di una buona attenzione nella lettura di lui e per l'applicazione di un'assidua meditazione, non ti sarai imbevuto del suo spirito. Talaltra comprenderai David, finché per esperienza non ti rivestirai del sentimento degli stessi salmi. E così anche per gli altri".  
"Dalla lettura quotidiana bisogna far scendere ogni giorno qualcosa nello stomaco della memoria, perché sia digerito più facilmente e, di nuovo, richiamato, sia ruminato con intensa frequenza. Tale lettura sia conforme al santo proposito e raffreni l'animo, così che esso non si diletta a pensare cose estranee".  
Dal corso della lettura deve sorgere un sentimento tale e deve prendere forma una preghiera tale da interrompere la lettura, che tuttavia non è ostacolata da tale interruzione, essa anzi restituisce immediatamente l'animo, più puro, alla comprensione della lettura" (nn. 121-122-123).
3. "Ruminare" la Parola: designa l'atteggiamento di costante ritorno sulle parole della Scrittura mediante la lettura e la ripetizione vocale o mentale (l'ingere della mente) fino alla progressiva assimilazione. Essa diviene così nutrimento e sostanza della

vita del credente, sorgente di forza e di consolazione (ivi, n. 131). Guglielmo di St. Thierry applica questa immagine anche alla meditazione sulla vita di Gesù, parlandone in termini di "eucaristia spirituale" (cfr. nn. 115-121).

## 11. Il "centro divino": l'Eucarestia

La disposizione degli spazi all'interno dell'eremo e perciò la posizione dell'oratorio in mezzo alle celle rivela in linguaggio simbolico il "cuore" della Regola e della comunità che ad essa si ispira.

Molti commenti della Regola sottolineano attraverso lo studio della struttura del testo che l'Eucarestia è il culmine del discorso comunitario che vi si sviluppa<sup>117</sup>. Il simbolismo universale del "centro" rivela che essa ha funzione di "centro dinamico" che raduna e unisce nella comunione.

Qui mi preme richiamare l'attenzione sulla connessione tra *Lectio divina* ed Eucaristia: le due mense che alimentano la vita comunicando il medesimo evento-Cristo, il Mistero.

La liturgia Eucaristica nella sua stessa struttura si presenta come l'unione di due "consacrazioni": una storia sotto le specie della Parola, un corpo che ricapitola la storia sotto le specie del pane e del vino.

<sup>117</sup> C. CICCONE, *Il Progetto globale della Regola*, in AA.VV., *La Regola*, oggi, 1982, 69-70. Tra gli altri B. Secondin, nelle opere citate in nota sopra.

“La Scrittura è una realtà liturgica e profetica; una proclamazione più che un libro, la testimonianza dello Spirito Santo nell’evento di Cristo, il cui momento privilegiato è la liturgia eucaristica. Attraverso questa testimonianza dello Spirito l’economia della Parola rivela il Padre. La controversia post-tridentina ha visto nella Scrittura, prima di tutto una norma scritta. Le chiese orientali vedono in essa *la consacrazione della storia della salvezza sotto le specie della parola umana, inseparabile dalla consacrazione eucaristica, che ricapitola tutta la storia nel corpo di Cristo*”<sup>118</sup>. La Bibbia è una delle incarnazioni del Logos divino. Il simbolo del “nutrimento spirituale” del “mangiare o masticare la Scrittura” ci parla delle due “mense” (*Dei Verbum*, 21).

“Nel banchetto eucaristico comunichiamo con l’esperienza storica e con la vita glorificata di Gesù Cristo. Non separiamo questa consacrazione dall’altra, la consacrazione sotto le specie della parola”<sup>119</sup>. In questo senso Origene esortava ad andare alla Scrittura come alla carne di Cristo. Anzi anche la semplice “memoria” permette, secondo l’autore della “Lettera d’oro”, di assumere “la sostanza” del Mistero della Passione e della redenzione.

La Passione e redenzione, “gustati soavemente nella coscienza e impressi fedelmente nella memoria”, significa “mangiare spiritualmente il corpo del Signore e bere il suo sangue, in memoria di colui che a tutti coloro che credono in lui ha dato questo insegna-

mento, dicendo “Fate questo in memoria di me”. È esercizio del “sacerdozio regale” assumere così la “sostanza del mistero”<sup>120</sup>.

La Parola, storia della salvezza, cioè “mistero di Cristo”, è tutta orientata verso l’“evento” che si compie a Gerusalemme, il sacrificio di Cristo, nell’obbedienza totale al Padre, la sua Risurrezione.

La celebrazione di questo Evento nell’Eucarestia quotidiana, in ogni “mattino” (R. n. 14), simbolo di risurrezione, convoca tutti i fratelli a compiere simbolicamente e realmente nella vita l’esodo dalla propria “individualità” (la celletta) verso un fraterno “convenire” al centro. Non c’è celebrazione delle nozze del Verbo nell’interiorità di ciascuno che non sia insieme nozze con la comunità ecclesiale e con tutti i membri di essa. L’obbedienza del singolo e di tutta la comunità al Cristo è assorbita e portata a perfezione nella Sua obbedienza totale al Padre, nel “culto spirituale” che Egli fa del suo Corpo e del suo Sangue per la salvezza del mondo e per la riunione di tutti i dispersi figli di Dio (Rm 12,1; Gv 11,51). Non c’è discontinuità tra l’incontro solitario, non individualista e separato, con il Verbo Incarnato nella meditazione della Parola e la santa convocazione quotidiana nell’oratorio a celebrare il Mistero del Verbo Incarnato, morto e Risorto per noi, nell’Eucarestia quotidiana in comunione con tutti i fratelli e il cosmo intero.

La *Lectio divina*, abbiamo visto, è via all’unione sponsale con Cristo: e d’altra parte l’Eucarestia è l’e-

<sup>118</sup> L. A. SCHÖKEL, *L’Eucarestia*, Milano 1988, 36. *IDEM*, o.c. 39.

<sup>119</sup> *IDEM*, o.c. 39.

<sup>120</sup> G. DI SAINT-TILRY, *Lettera d’oro*, nn. 115, 117, 119.

spressione massima dell'intima unione personale con Lui e, nel suo Corpo Mistico, con i fratelli (1Cor 10,16-17; 11,18-33). Nella celebrazione Eucaristica il *propositum*, "Vivere in ossequio di Gesù Cristo", è attratto nel movimento di "ossequio-obbedienza" sacrificale di Cristo: l'*obsequium*-obbedienza (*Ypakòè*) a Gesù Cristo (2Cor 10,5) diventa *Obsequium*-Liturgia-Adorazione (*leitourgia-Logiké Latréia*) (Rm 12,1; Gv 16,2), per farsi "culto" esistenziale (Rm 12,1-2).

Esso dà significato ultimo alla vita. Lo spazio ove si compie l'ossequio di Gesù Cristo non è solo l'oratorio, luogo sacro, ma è tutta l'esistenza dell'uomo, ovunque l'uomo fa "memoria" del "Mistero di Cristo".

#### PASTO IN COMUNE ED EUCARESTIA

La Regola del Carmelo stabilisce una connessione simbolica tra il pasto insieme a refettorio e la mensa Eucaristica (R. n. 7). La struttura del pasto insieme, nel refettorio, richiama la struttura della liturgia eucaristica: pane e Parola di Dio. Entrambi sono "donati" e sono alimento indispensabile. "Non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio" (Dt 8,13). La mensa comune nel refettorio (R. n. 7) è configurata sul modello della celebrazione eucaristica: cibo e parola di Dio. La condivisione eucaristica deve passare nella vita di ogni giorno. Lo stile fraterno di condivisione e comunione vissuta e celebrata nel Mistero Pasquale preme dall'interno a realizzare sul suo modello la vita della comunità. Questa riceve

come "dono" quanto si consuma "comunitariamente" (R. n. 7) secondo le necessità di ciascuno, senza che alcuno possa pretendere di appropriarsene (R. nn. 12-13), accoglie chi bussa alla porta (R. n. 9), si rivela nella preghiera comunitaria (R. n. 11), nella riconciliazione e correzione fraterna (R. n. 15), nell'aiuto reciproco e nell'amore fraterno (R. nn. 18-19), nella collaborazione e nel lavoro ordinato (R. n. 20), nella comunicazione sobria e ponderata (R. n. 21), nella obbedienza e nel reciproco servizio (R. nn. 22-23).

#### 12. Il combattimento spirituale

La "vita in Cristo" è anzitutto dono di Dio nel Battesimo e negli altri sacramenti. Ma al dono deve corrispondere la "crescita" che non si consegue senza resistenza al male.

La "forza dell'uomo interiore" sta nella vittoria che le "armi di Dio" riportano sulle resistenze che l'orgoglio, autosufficienza, e ogni genere di falsi ragionamenti (*loghismoi*) oppongono alla "sovranità" effettiva di Cristo nelle proprie scelte (cfr. 2Cor 10,5; Ef 6,10-17). Ai "falsi pensieri" si sostituiscono i "pensieri santi", quelli che provengono da Gesù Cristo (cfr. R. n. 19; cfr. Fil 2,5; 1Cor 1,30). Si tratta di accogliere "il pensiero di Cristo" (cfr. 1Cor 2,17), di acquistare il "senso di Cristo", il significato che Egli conferisce all'esistenza. La meta del combattimento spirituale è la relazione permanente e, per dono dello Spirito, la "cristificazione" integrale e profonda della persona (R. nn. 18-19). Il

“testo”, il tessuto e l'intreccio delle varie tematiche rivela questo “ordito”, questa trama che forma l'orizzonte per tutti gli altri contenuti.

Il progetto trova avversari potentissimi che non sono solo le proprie pulsioni istintive da disciplinare e ri-orientare, ma “tranelli” del “diavolo”; si lotta contro “i Principati e le potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti” (cfr. Ef 6,10-12, R. n. 18). Un biblista interpreta come presupposti, pregiudizi, postulati, che sono “superiori all'uomo”, che si impongono a lui per la superiorità dei mezzi di diffusione, per l'apparente inattaccabilità della loro posizione. “La loro posizione è l'atmosfera dell'esistenza, un'atmosfera che essi stessi diffondono intorno a sé”<sup>121</sup>. Un'atmosfera che si respira spontaneamente; difficile da identificare come “inquinata” (senza strumenti sofisticati) e ancora più difficile da purificare.

### ***13. Sequela, imitazione, dipendenza da Cristo?***

La Regola si riferisce al Gesù dei Vangeli: a quello prepasquale e a quello postpasquale. Infatti è chiara l'allusione simbolica a Lui che sale “solo sul monte a pregare”, che combatte e digiuna nel deserto (R. nn. 5, 6, 10, 16, 17, 18; cfr. Mc 1,35; 6,31; cfr. 4,10-11; 6,7-13; Lc

4,42; Lc 10,1-9), annuncia percorrendo villaggi e città e vi invia i discepoli (R. n. 17; cfr Lc 10, 1-12), sta in mezzo ai discepoli, come colui che serve e insegna loro a fare altrettanto (R. nn. 22-23), infine è “esaltato” sulla Croce (R. n. 16). Del resto la Terra Santa è il luogo della Forma di Vita scelta: lo spazio storico-geografico, ma anche simbolico, ove “seguire le orme di Cristo”. La tensione verso i luoghi santi mostra che essi collocano il Cristo nella storia e nella sua propria terra. Il Gesù dei vangeli è presente nella loro intenzionalità, pensiero e affettività.

Prescindendo dalla maggiore o minore rilevanza pastorale delle diverse categorie in cui esprimere la relazione a Gesù Cristo, la Regola del Carmelo sottolinea la dipendenza e obbedienza a Lui, il Signore. Essere in stato di “servi del Signore” che non si oppone alla dichiarazione stessa di Gesù: “voi siete miei amici”. È il servizio che nasce dall'amore.

Una dipendenza vitale che porta anche la connotazione della sequela, ma l'espressione nella nostra Regola non è tradotta con precisione, a mio giudizio, come “legge della Sequela Christi”, norma suprema della vita religiosa e di ogni vita cristiana. “Generalizzarlo” così è privarlo della sua profondità specifica. È privarlo della sua peculiarità di significato.

È piuttosto alla proclamazione esistenziale di Gesù come Signore, al “Vivere in Cristo” nella completa obbedienza esistenziale a Lui, anzi nella condivisione della sua obbedienza al Padre (cfr. Fil 2,8; Eb 5,8-9; 1Pt 1,2) che si riferisce l'ossequio di Gesù Cristo.

Il riferimento alla concezione “feudale” della relazione non significa che si vuole dare una lettura “giuri-

<sup>121</sup> J. RALZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, Rizzoli, 2007, 209-210.

dica" del rapporto con Cristo: altrimenti non si parlerebbe di trasformazione interiore attraverso la Parola "meditata" e radicata profondamente nella persona.

D'altra parte non sembra necessario contrapporre sequela a imitazione. Entrambi i concetti hanno radici bibliche. In Paolo, per esempio, la sequela (pur non usando egli questo vocabolo) è imitazione, conformazione e vita in Cristo nello stesso tempo. Non si tratta certo di ripetere i gesti esterni di Gesù o di imitarne le scelte, quanto di un influsso vitale e dinamico. Non si pretende di assumere Cristo come modello esterno. Paolo parla anche di "imitazione", ma non come se le nostre forze fossero sollecitate a imitarLo in uno sforzo eroico e orgoglioso.

Gesù Cristo non è "oggetto" da imitare, è piuttosto il soggetto attivo che attrae e trasforma. Nell'unione a Lui la persona costruisce e realizza la propria identità autentica, e perciò l'adesione a Lui non si pone tanto nella linea delle cose da fare, quanto nella realizzazione del 'noi': il momento operativo è successivo alla "mistica" relazione che conforma a Cristo. Proprio uno come il Cabasilas che mette al centro la "vita in Cristo" non ha timore di parlare anche di imitazione: *"Imitare Cristo e vivere secondo Lui, è vivere in Cristo, ed è l'opera della volontà libera, quando si sottomette ai voleri divini"*<sup>122</sup>.

La nostra Regola svolgendo il tema dell'ossequio di Gesù Cristo esprime nel linguaggio esplicito, in quello simbolico (cfr. n. 10) e allusivo questo tipo di

dipendenza vitale, quasi di "simbiosi", con-vivere, conformarsi: è vivere "piamente" in Cristo (R. nn. 18-19).

Vivere nell'obbedienza a Gesù Cristo: un rapporto da non interpretare in senso individualistico; esso va inserito nella relazione vitale del Cristo con tutto il Corpo e con tutta l'umanità che egli ama.

#### 14. La Parola come annuncio

La Regola del Carmelo contiene, almeno allusivamente, la chiamata all'annuncio attraverso la "itineranza" (R. n. 17), Paolo "predicatore e dottore dei Pagani [le "Genti"]" (R. n. 20), la Spada dello Spirito (R. n. 19) che è anche l'arma della "Predicazione", come facevano già notare il Baconthorpe e il Soreth<sup>123</sup>.

Il Progetto di vita del carmelitano presenta, nel bel mezzo di un contesto eremitico, Paolo, apostolo e predicatore per eccellenza. A ragione è stato fatto notare l'insistenza della Regola a presentarlo esplicitamente come Modello, in quanto "predicatore"<sup>124</sup> "nella cui bocca parlava Cristo"; la meta alla quale il frate carmelitano è chiamato è di avere "una bocca e un cuore colmi del Verbo di Dio" (cfr. R. nn. 19-20). "Nel cuore per la meditazione e nella bocca per la predicazione": *"In corde ruminando et in ore predicando"* (J. Soreth). Anche se direttamente ed esplicitamente lo si pone

<sup>123</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 291-297.

<sup>124</sup> B. SECONDIN, *Tentare Fraternità. Il progetto evangelico del Carmelo*, in IDEM (ed.), *Profeti di fraternità*, 98; cfr. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 196.

<sup>122</sup> Cfr. D. MONGIELLO, *Sequela*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, (a cura di S. DE FIORES, T. GOFFI), EP, Roma 1979, 1437.

come esempio di lavoratore, che si guadagna da vivere con le proprie mani, non c'è dubbio che nel testo si dia risalto contemporaneamente alla sua qualifica di Apostolo e predicatore. Nel tempo in cui si scrive la nostra Regola Paolo Apostolo era considerato il "campione" della premura pastorale per la salvezza del prossimo, contrapposto al Paolo eremita, "campione" di coloro che attendevano alla propria santità, nella vita eremitica. Il nostro Legislatore lo presenta *maestro, predicatore e dottore delle Genti nella fede e nella carità*. Il suo tipico modo di annunciare è senz'altro proposto: infatti è proprio dopo questi titoli che si invita i carmelitani a seguirlo: *se lo seguirete, non vi smarrirete*. La conclusione ribadisce: *"questa è la via santa e buona; camminate in essa"*.

Indipendentemente dalla tematizzazione di essa è difficile pensare che questa presenza così solenne sia stata del tutto ignorata nella fase di passaggio che comportava l'assunzione del ministero della predicazione. L'insistenza sulla necessità del lavoro nella nostra Regola sorprende un poco: si suole affermare che il lavoro manuale è uno dei valori comuni della vita eremitica. Perché scomodare Paolo e sottolineare la sua qualità di "apostolo, dottore, predicatore"?

La preoccupazione ecclesiale e la volontà di servire il prossimo è già presente, con la forma tipicamente eremitica, nella modalità di annuncio che parte dal "deserto" o dal "monte della solitudine" come "profumo di santità che si diffonde per città e villaggi" attraendo i fedeli a convertirsi. Ma dall'eremo "scende" anche l'annuncio nella forma della "predicazio-

ne", sull'esempio del Salvatore che "saliva sul monte solitario a pregare e ne discendeva per predicare o rivelare le sue opere al popolo". Certo si trattava della predicazione occasionale, "carismatica", derivante da una vocazione personale: un annuncio che scaturiva, irresistibile, dalla maturità dell'esperienza di Dio nella contemplazione<sup>125</sup>. Ma proprio il "campione carmelitano" dell'eremitismo dice che questa "regola" di Cristo è "la più santa".

La scelta determinante per l'annuncio attraverso la "predicazione itinerante" avviene nel desiderio espresso al papa di "conseguire uno status in cui gioiare a sé e al prossimo" (*Paganorum incursum*).

Dalla "città costruita" nel deserto (Nm 2,1-34; Ap 12), ben difesa da "sentinelle celesti", ove si edifica veramente "l'unità dei cittadini", ecologicamente salubre e spiritualmente tonificante, alla "Babilonia", inquinata e inquinante, rumorosa, e tumultuante, per esprimerci con le parole di Nicola il Francese<sup>126</sup>.

125 NICOLAUS GALLICUS, O.Carm., *Iguca sagitta*, c. 6, ed. A. Staring, O.Carm., in *Carmelus*, 9 (1962), 286-287: "Il Signore si recò nella solitudine del monte o del deserto per pregare; invece quando volle predicare al popolo o manifestare i suoi prodigi, scese dal monte. Ecco Colui che pose i nostri padri nella solitudine del monte si offrì come esempio ad essi e ai loro successori... Alcuni nostri predecessori fin dall'antichità hanno seguito questa regola perfetta del nostro Salvatore: conoscendo il proprio stato imperfetto dimoravano a lungo nella solitudine dell'eremo; ma poiché desideravano molto essere di aiuto al prossimo pur senza venir meno alla loro vocazione, talvolta, ma raramente, scendendo dall'eremo, seminarono largamente quello che avevano soavemente mietuto nella falce della contemplazione, sgranandone i chicchi con la predicazione".

126 Ivi, *Carmelus*, 9 (1962) 283-284; c. 5: c.11, ivi, 298-299. Cc. 11-12: 298-303.



L'itineranza è capacità di esplorare i "nuovi cammini dello Spirito", ma oggi torna attuale anche come "cammino", "spaesamento" anche fisico, percorso per incontrare la gente "uscendo dal tempo" e dalle proprie sicurezze.

La "parola nuova del XIII secolo è una parola *orizzontale* più individuale e più interiore, più 'laicale', ma anche legata a nuovi uditori". Una parola sempre più libera e dialogata. Parola interiorizzata nella preghiera. Parola "interpersonale" come invito alla conversione evangelica e nel consiglio spirituale<sup>127</sup>. Non si tratta di uno stile da reinventare oggi?

L'esempio di Maria e di Elia viene invocato anche per l'annuncio della Parola: "*Maria pervenne allo stato di predicatore. Dopo aver concepito il Figlio di Dio tenne un grande discorso. Prima lodando e dicendo l'anima mia magnifica il Signore... secondo applicando ai costumi... in fine allegando le profezie... Per cui nella Regola si stabilisce la Spada etc.*".

Implicitamente Baconthorp ci offre un metodo di proporre la parola di Dio: concepirla nel cuore come Maria, proclamare nella lode le meraviglie di Dio (le verità di fede e di amore: *quid credas*), poi applicandole ai comportamenti (*quid agas*) e infine prospettando il futuro, le cose che si compiranno e così alimentando la

speranza (*quo tendas*: dove sei diretto), attraverso le profezie. Si tratta dei medesimi procedimenti dell'esegesi medievale. Il prototipo è il Magnificat. Lo stile di annuncio accennato nella Regola (itineranza e mendicizia) è quello di Maria nella "Visitazione": non è solo annuncio "clericale"; ed esprime gratitudine e comunicazione di ciò che è avvenuto già nel "grembo", il Verbo Incarnato. In questo senso annunciano la Parola anche i nostri "mistici e mistiche".

Più tardi il B. Giovanni Soreth dirà: "La Parola di Dio dimori abbondantemente sulla tua bocca *predicando* e nei cuori *ruminando*': come la Beatissima Vergine Maria patrona di questo Ordine, *custodiva tutte queste parole confrontandole nel suo cuore*, così deve abbondare nel cuore *riflessivamente* (meditativamente) e sulla bocca come annuncio. Dalla Regola e dalla sua prima Formazione (Institutione) avete o fratelli, di pronunciare la Parola di Dio, come il nostro Padre Elia, *le cui parole ardevano come fiaccole*, e sempre a sua imitazione la Parola di Dio abbondi sulle labbra e nel cuore"<sup>128</sup>.

Uno dei più grandi studiosi del medioevo, il De Lubac, ci invita a leggere nel suo valore originario e prestigioso il concetto di "predicazione del Verbo di Dio", "strumento per mezzo del quale è stata costruita la Chiesa di Dio". "Quelli che con i Dodici hanno ricevuto 'la grazia della predicazione' non sono soltanto degli uomini che hanno cura di citare la Bibbia per 'dar forza ed efficacia' ai loro discorsi, o che attingono dai Sacri Libri alcune 'pie riflessioni', delle 'lezio-

<sup>127</sup> J. LE GOFFES-JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Nel XIII secolo Una Parola Nuova*, in J. DELUMEAU-F. BOLGIANI (edd.), *Storia vissuta del popolo Cristiano*, Torino 1986, 307-329. Per la "parola penitenziale" compare un nuovo tipo di libro, il manuale del confessore. Più tardi anche qualche carmelitano (Gerardo di Bologna?, Michele Aiguani) si cimenterà in questo genere.

<sup>128</sup> Citato in C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 294-295.

ni', degli 'esempi' adatti a 'illustrare la verità divina'. Essi sono predicatori della 'Parola di Dio', della Verità. 'La predicazione cristiana' è una esegesi. E il 'praedicator' per eccellenza è proprio S. Paolo<sup>129</sup>.

Nella "Formazione dei Primi monaci" si legge una conferma: "dopo la predicazione degli apostoli i carmelitani continuano come sempre a meditare i libri sacri, ma adesso sanno portare alla luce il significato nascosto che studiano nell'interpretazione 'allegorica'. Molti di loro predicano"<sup>130</sup>. Hanno imparato i quattro sensi della Scrittura: fanno esegesi.

Nei commenti alla Regola si continua a ignorare questo aspetto del carisma del Carmelo che è in continuazione con la "centralità" della Parola, chiaramente pervasiva di tutto il progetto di vita. L'esperienza fondazionale del Carmelo ha la sua maturità e completezza nel testo approvato da Innocenzo IV e non si arresta ai primi eremiti del Carmelo. La predicazione itinerante non è un dettaglio "giuridico"; è l'espressione del primato assegnato alla Parola nella propria vita e in quella del prossimo: è uno dei modi più autentici di giovare "alla salvezza propria e del prossimo". Purché si esca dall'equivoco di considerare l'azione apostolica, una pura "funzione".

<sup>129</sup> DE LUBAC, o.c., 327-342.

<sup>130</sup> P. CHANDLER, *Principes et Exemplar Carmelitarum*, in *A Journey with Elijah*, Roma 1991, 132-133.

## 15. La Regola: progetto di fraternità

Gli elementi comunitari e di vita fraterna nella Regola sono evidenti. Essa infatti fa intravedere in filigrana la Comunità primitiva di Gerusalemme nei suoi "Fondamenti vivi" (Atti 2,42-47; 4,32-35) e nella sua stessa architettura (Ez 48,8; 48,35; Nm 2,1-34). Unanimità (R. nn. 4,19; Atti 4,32; 2,46; 5,12), insegnamento degli Apostoli (R. nn. 10, 19, 20; cfr. 7), frazione del pane e preghiera (R. nn.11, 14), mensa comune (R. n. 7), condivisione dei beni, letteralmente attinta dagli Atti (R. n. 12) e delle responsabilità (R. nn. 4, 5, 6, 15, 20). Qui basta un semplice accenno perché l'argomento è trattato in uno dei volumetti di questa collana<sup>131</sup>.

Questa lettura, a mio avviso, non va posta in alternativa alla lettura come progetto personale di crescita: il soggetto protagonista è sempre anche il "singulus", ma nella comunione con gli altri. Dire che il soggetto protagonista nel testo della Regola è la "comunità" che viene maturando non può intendersi se non come maturazione di persone che "vivendo in Cristo" sono condotte a una relazione interpersonale matura e a una trasformazione personale d'amore, frutto dello Spirito. La fraternità non si oppone alla solitudine che è invece condizione dell'autenticità e libertà della relazione. Tanto meno si oppone alla ricerca incessante della relazione con Dio. Parafrasando il pensiero di Martin Buber constatiamo, per esperienza, che "la vera

<sup>131</sup> FRATERNITÀ CARMELITANA DI POZZO DI GOTTO, *Crescere come fratelli* (di questa collana "Orizzonti...", n. 9), Roma 2001.

comunità non nasce dal fatto che le persone nutrono sentimenti reciproci (anche se non senza questi), ma da queste due cose: che tutti siano in reciproca relazione vivente con un 'centro vivente', e che siano tra loro in una vivente relazione reciproca. Una vivente relazione reciproca comprende i sentimenti, ma non deriva da essi. La comunità si costruisce a partire dalla vivente relazione reciproca, ma il costruttore è l'operante centro vivente"<sup>132</sup>, per noi Gesù Cristo.

## BREVI CONCLUSIONI

La conoscenza più ampia del contesto culturale nel quale nasce la Regola del Carmelo non ne "ingessa" il dinamismo e non le impedisce la rilevanza per l'esperienza del carmelitano di oggi. In questo opuscolo ho voluto soprattutto illustrare come "nodi dinamici" l'opzione fondamentale (cfr. *Propositum*) della nostra Regola, "Vivere nella 'signoria' di Cristo", con la "Legge del Signore" (la Parola), la trasformazione e rafforzamento dell'uomo interiore (Efesini) nell'ottica dei metodi di lettura e della relazione che il medioevo intratteneva con la Parola di Dio.

Ne abbiamo una conferma indiretta nella "Ignea Sagitta": l'uso della Scrittura è quello tipico che cerca in essa l'alimento e il linguaggio proprio. È lo scritto più vicino alla Regola che noi conosciamo<sup>133</sup>.

La concezione che l'ambiente medievale ha della sua relazione alla Scrittura, debitore ai Padri della Chiesa e in particolare alle intuizioni di Origene, arricchiscono e offrono ulteriori spunti alla conoscenza profonda della spiritualità della Regola. Inoltre lo scavo nel passato ci rimette in contatto con i "sancti patres" di cui parla il "prologo", i padri del monacismo e della vita eremitica le cui tematiche, pur con le debite contestualizzazioni, sono presenti nel testo e si rivelano di una sorprendente ricchezza e attualità.

<sup>132</sup> M. BUBER, *Il Principio Dialogico*, EP, Milano 1993, 90.

<sup>133</sup> NICOLAS LE FRANÇAIS, *La Flèche de feu*, vedi la nostra prefazione, 21-27.

## IL "PROGETTO" DI VITA SPIRITUALE

La Regola del Carmelo prospetta una vita che fa di Gesù e del suo Regno il grande valore intorno al quale si organizza la propria esistenza. Suppone una scelta fondamentale suscitata da un'illuminazione interiore (la fede) e da una conversione, intervento liberatore dello Spirito. Intervento non in astratto, ma nella propria storia personale. La grande motivazione che mette in cammino sulla via del Vangelo, "tenendo fissi gli occhi su Gesù, autore e perfezionatore della vita", in compagnia di un nugolo di testimoni (cfr. Eb 12,1-4). "Da un lato Egli è la chiave che svela gli enigmi dell'esistenza umana e permette di leggere un senso nella propria storia e dare uno sbocco alle proprie attese, dall'altra offre ragione per lavorare, per amare e donarsi con fiducia alla vita e agli uomini con i quali e per i quali si vive, ci si prodiga, si soffre e si gioisce"<sup>134</sup>.

"Chi salverà la nostra vita?". "Poni in testa l'elmo della salvezza perché speriate la salvezza dal solo Salvatore che salva il suo popolo dai propri peccati. E la Parola di Dio ricolmi la tua bocca e il tuo cuore e tutto quello che devi fare fallo nella parola del Signore" (cfr. R. n. 19).

## *Suggerimenti pedagogici*

1. Come percepisci te stesso davanti al "progetto-uomo" che la Regola ti pone davanti?
2. Hai il ricordo di un incontro, un impatto vivo con la persona di Gesù Cristo?
3. Riconosci la sua presenza nella tua vita, nelle scelte concrete che stai facendo?
4. Dai a questo testo il valore di uno specchio: cosa ti rivela di te, delle tue aspirazioni ...
5. Hai appreso a leggere-pregare la Bibbia. Come?

<sup>134</sup> J.M. ILARDIA, *Il Progetto personale. Quaderni di Formazine Permanente*, 1, EDB, Bologna 2003, 51.

## BIBLIOGRAFIA

a. Le fonti principali da cui attingo sono ovviamente:

- C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo: origine, natura, significato*, Roma 1973 (*Textus et studia historica carmelitana* 12).
- , *La Regola del Carmelo*, in *DIP*, VII, 1455-1464 [Recensione: J. P. THIBAUT, OCD, in *Revue D'Histoire Ecclesiastique* (1975), 105-108].
- b. Risultano utili per la comprensione di questioni particolari:
- AA.VV., *De regula primitiva Ordinis B. Virginis Mariae de Monte Carmelo*, in *EphCarm* 2 (1948), 5-262 (specialmente 10-16, 17-27, 51-64).
- AA.VV., *La Regola del Carmelo oggi. Atti del Congresso Carmelitano* (11-14 ottobre 1982), Edizioni I.C. Roma, 1983 (traduzione in spagnolo con aggiunte: *Un Proyecto de Vida*, a cura di B. Secondin, Ed. Paulinas, 1985).
- AA.VV., *Albert's Way. The first North American Congress on the Carmelite Rule*, (M. Mulhall, Editor), Institutum Carm., Roma 1989.
- AA.VV., *La Regola del Carmelo*, Ed. Il Calamo, Roma 2000.
- AA.VV., *Ascending The Mountain: The Carmelite Rule*, (ed. E.Griffin, O.Carm.), Columba Press, Dublin, 2004.
- AA.VV., *Le Origini e la Regola del Carmelo*, *Quaderni Carmelitani*, 2-3, Verona, 1987.
- E. BOAGA, O.Carm., *Come Pietre vive*, Roma Institutum Carmelitanum, Roma 1993.
- E. BOAGA, O.Carm. - A. DE CASTRO COTTA, C.D.P., *In ossequio di Gesù Cristo. Programma di studi della Regola del Carmelo*, Ed. Carmelitane, Roma 2002
- C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo: origine, natura, significato*, Roma 1973 (trad. in inglese: *The Rule of Carmel*, Darien, 1984).

- , *La Regola del Carmelo*, in *DIP*, VII, 1455-1464.
- , *Il Progetto globale di vita proposto dalla Regola*, in AA.VV., *La Regola del Carmelo oggi*, 55-77.
- , *Lecture simboliche della Regola del Carmelo*, in *Carmelus*, 39 (1992), 22-86.
- , *Simboli Carmelitani*, (questa collana "Orizzonti...", n.16), Roma, 2006.
- B. EDWARDS, *The rule of saint Albert*, Aylesford and Kensington 1973.
- E. FRIEDMAN, *The Latin Hermits of Mount Carmel*, Roma 1979 (trad. it., *I Primi Carmelitani del Monte Carmelo*, Ed. OCD, Roma 1987).
- R. HENDRIKS, *De primigenia Ordinis Carmelitarum inspiratione in regula expressa*, *ivi*, p. 46-53, in *Carmelus*, 15 (1968), 46-53; *Karmelregel: ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door*, a cura di O. Steggink J. Tigchler, K. Waaijman, Almelo 1978 (ed. in tedesco e in inglese: *ivi* 1978; ed. in portoghese: Rio de Janeiro 1980; ed. italiana Roma 1982; trad. it., in *Quaderni Carmelitani*, 2-3, Verona 1987, 211-241).
- Kees WAAIJMAN, O.Carm., *De mystieke ruimte de karmel. Een uitleg van de Karmelregel*, Kampen, Kok; Carmelitana, Gent 1995 (traduzione inglese; in francese: *L'espace mystique du Carmel*, Abbaye de Bellefontaine, 2001).
- E. PALUMBO, *Ravviva la Bellezza del Carmelo*, Bari, 1993.
- , *L'Apostolo Paolo Maestro e Modello. La spiritualità paolina nel Carmelo*, Bari, 1998.
- S. POSSANZINI, *La Regola dei Carmelitani: storia e spiritualità*, Firenze 1979.
- B. SECONDIN, *La Regola del Carmelo. Per una nuova Interpretazione*, Institutum Carm., Roma 1982.
- , *La Règle du Carmel. Un projet spirituel pour aujourd'hui*, (C.E.H.S.), Ed. Parole et Silence, 2004.
- D. STERCKS, OCD, *La Règle du Carmel. Structure et esprit*, Ed. du Carmel, Toulouse, 2006.

## INDICE

PREMESSA .....	7
TESTO DELLA REGOLA LATINO-ITALIANO.....	13
PREFAZIONE .....	27
INTRODUZIONE .....	29

### CAPITOLO PRIMO

#### ORIGINE E SVILUPPO DELLA REGOLA DEL

CARMELO.....	33
LA PRIMA COMUNITA CARMELITANA .....	34
1. L'autore.....	35
2. Destinatari .....	37
3. Alberto, Fondatore dei Carmelitani? .....	42
4. Luogo: Il Carmelo "presso la Fonte" .....	47
<i>Suggerimenti pedagogici</i> .....	50
5. La "Forma di vita" nel clima del Concilio Lateranense IV (1215) .....	51
6. Innocenzo IV: La Regula Bullata. ....	58
<i>Suggerimenti pedagogici</i> .....	62
7. Momento di pericolo e costituzione definitiva del "gruppo dei Mendicanti" .....	62
<i>Suggerimenti pedagogici</i> .....	67

### CAPITOLO SECONDO

LA NUOVA STAGIONE DELLA REGOLA .....	69
DAL DIALOGO INTERROTTO ALLA NUOVA VISIONE DELLA REGOLA.....	69
1. La Regola del Carmelo: approccio storico-giu- ridico, scopi, caratteristiche scientifiche, giudizi critici. Tematiche e nuove scoperte ..	74
LA NOVITA PIÙ PREZIOSA .....	81

2. Risveglio dell'interesse per la Regola .....	87
UN COMMENTO DI UNA COMUNITÀ IN OLANDA .....	89
ULTERIORI COMMENTI .....	92
3. Comprendersi oggi davanti al testo della Regola .....	97
LA REGOLA VA LETTA NEL SUO CON-TESTO.....	97
PORTARE IL TESTO AL NOSTRO CONTESTO: SI TRATTA DI ATTUALIZZAZIONE CULTURALE.....	99
ATTUALIZZAZIONE ESISTENZIALE: PORTARE IL TESTO ALLA VITA .....	100
<i>Suggerimenti pedagogici</i> .....	102

### CAPITOLO TERZO

#### LA REGOLA DEL CARMELO:

PROGETTO DI VITA .....	103
1. "Progetto di vita" .....	104
2. Ritorna al cuore. Ecologia dello spirito .....	106
3. "Solitudine plurale" .....	108
4. Il vissuto oltre la lettera della Forma di Vita .....	109
5. Il "Progetto": Vivere in ossequio di Gesù Cristo .....	111
PRESUPPOSTI BIBLICI.....	113
OPZIONE FONDAMENTALE: VIVERE SOTTO LA "SIGNORIA" DI GESÙ CRISTO .....	116
6. Ascolto obbediente e libertà .....	118
7. "Vivere in Cristo" .....	121
8. Spiritualità Paolina: accoglienza e " personalizzazione" del Mistero di Cristo .....	123
9. La Parola di Dio: la Lectio divina.....	124
LA SCRITTURA: UNA "ESPERIENZA DEL VERBO" .....	128
LA LECTIO DIVINA VIA ALL'"UNIONE SPOSALE" .....	130

10. Vigilanti nelle orazioni .....	132
<i>Suggerimenti pedagogici</i> .....	134
11. Il “centro divino”: l’Eucarestia .....	135
PASTO IN COMUNE ED EUCHARISTIA.....	138
12. Il combattimento spirituale .....	139
13. Sequela, imitazione, dipendenza da Cristo? .....	140
14. La Parola come annuncio .....	143
15. La Regola: progetto di fraternità .....	149
<b>BREVI CONCLUSIONI</b> .....	151
II. “PROGETTO” DI VITA SPIRITUALE .....	152
<i>Suggerimenti pedagogici</i> .....	153
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	154

COMMISSIONE INTERNAZIONALE CARISMA E SPIRITUALITÀ

ORIZZONTI

*Approccio dinamico al carisma del Carmelo*

N. 1



**CARLO CICONETTI**

carmelitano

**REGOLA**

**DEL**

**CARMELO**