

Condizioni e modalità del dono di sé assoluto e indeterminato*

CHRISTOF BETSCHART, OCD

La lettura attenta di un capitolo centrale in Voglio vedere Dio del beato Maria Eugenio, sul dono di sé assoluto e indeterminato, apre la strada per riflettere sulle condizioni e le modalità di tale dono. Per quanto riguarda le condizioni, l'idea chiave è che il dono di sé dell'uomo si fonda sul dono di sé di Dio. Per quanto concerne le modalità soggettive, risulta importante guardare alla realtà del dono di sé nel suo intimo legame con la conoscenza di sé, condizione di possibilità per il cammino spirituale.

* Questo contributo è stato presentato in occasione di un seminario di ricerca sul beato Maria Eugenio di Gesù Bambino, tenuto al *Teresianum* il 6 maggio 2019. La versione francese verrà pubblicata nella rivista *Carmel* in Francia.

INTRODUZIONE

Un capitolo centrale di *Voglio vedere Dio*¹ tratta del dono di sé a immagine del dono di sé di Cristo, assoluto e indeterminato. È una condizione per il progresso nel cammino spirituale e per raggiungere l'unione delle volontà – sia attraverso l'esperienza mistica dell'unione, sia attraverso l'adempimento della volontà di Dio nella vita quotidiana. Propongo in questo breve contributo di esaminare il dono di sé sia dal punto di vista delle sue condizioni di possibilità che dal punto di vista delle modalità per la sua realizzazione.

Quali sono le condizioni per un tale dono? Mi sembra importante sottolineare la natura responsiva del dono di sé, possibile solo perché preceduto dal dono di sé di Colui che è *bonum effusivum sui* e che si dona a noi nel suo Figlio incarnato. Donarsi a un genio maligno sarebbe irragionevole, per cui anche nel dono di sé a Dio è necessaria una conoscenza di Dio nella sua bontà creativa e redentrice, una conoscenza per fede e/o per esperienza del suo amore verso di noi.

Per quanto riguarda le modalità soggettive, mi sembra importante guardare alla realtà del dono di sé nel suo intimo legame con la conoscenza di sé, che il beato Maria Eugenio affronta in *Voglio vedere Dio* nella linea di santa Teresa come una condizione di possibilità per il cammino spirituale. Se il dono di sé in quanto tale è assoluto e indeterminato, dipende

¹ Cfr. MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, *Voglio vedere Dio*, ed. it. a cura dell'Istituto Nostra Signora della Vita, «Studi carmelitani, 5», LEV, Città del Vaticano 2009; cfr. anche l'originale francese MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, a cura di Marie-Laurent Huet e Louis Menvielle, Éditions du Carmel, Toulouse 2014.

tuttavia da una limitata conoscenza di sé che di conseguenza limita anche il dono. Non sorprende quindi che Maria Eugenio insista sull'importanza di rinnovare frequentemente questo dono, il che presuppone la possibilità di un approfondimento.

1. BREVE LETTURA DEL CAPITOLO SUL DONO DI SÉ IN *VOGLIO VEDERE DIO*

Il capitolo sul dono di sé in *Voglio vedere Dio* è il terzo della terza parte sulla contemplazione e la vita mistica.² Fin dall'inizio di questa parte, si parla del soccorso speciale di Dio, interpretato come Sapienza d'amore che agisce attraverso i doni dello Spirito Santo. In relazione alla generosità di Dio e alla sua iniziativa nel cammino spirituale, sorge la questione della risposta umana con nuova intensità. Maria Eugenio delinea la risposta umana nei capitoli sull'umiltà, sul silenzio e sulla solitudine prima di affrontare le questioni più specifiche della vita mistica e della contemplazione soprannaturale. Ma all'inizio di questi capitoli sta quello sul dono di sé in quanto chiave ermeneutica: sulla base di alcuni testi teresiani,³ l'autore insiste sul dono di sé come condizione per il progresso della vita contemplativa. Il primo dei due paragrafi principali del capitolo mostra la necessità e l'eccellenza di questo dono, perché – in quanto dono gratuito – esprime la necessaria collaborazione

² Cfr. MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, *Voglio vedere Dio*, cit., pp. 355-562 con il titolo «Contemplazione e vita mistica». Il capitolo qui studiato è il terzo della parte intitolato «Il dono di sé» (pp. 387-401); cfr. nell'originale francese MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu: «Contemplation et vie mystique»* (t° 293-481) e «Le don de soi» (t° 322-335).

³ Cfr. TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, 16,9; 28,12 e 32,9.11s.; cfr. anche *Vita* 11,1-3 (in *Opere complete*, trad. di Letizia Falzone, Paoline, Milano 1998). Tutti questi passaggi vengono citati in *Voglio vedere Dio*.

dell'uomo con Dio e allo stesso tempo la condizione per l'unione interpersonale. Il suo prototipo è il dono che Cristo fa di sé stesso nella sua umanità, nella sua obbedienza al Padre: «È nella luce dell'offerta del Cristo che occorre situare il dono di sé per comprenderne la necessità e la fecondità».⁴ Il secondo paragrafo qualifica il dono di sé come assoluto, indeterminato e spesso rinnovato. È assoluto come il dono di Cristo che implica completa espropriazione;⁵ è indeterminato nel senso dell'apertura alla sorprendente guida provvidenziale di Dio e delle sue mediazioni umane; è infine spesso rinnovato per maturare nella vita della persona. Sulla base di questa brevissima sintesi del capitolo, discuteremo – sempre in dialogo con Maria Eugenio – la questione delle condizioni e delle modalità di tale dono.

⁴ MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, *Voglio vedere Dio*, cit., p. 393 [t° 328]: «*C'est dans la lumière de l'oblation du Christ qu'il faut placer le don de soi pour en comprendre la nécessité et la fécondité*»; cfr. anche t° 325.

⁵ Maria Eugenio interpreta questo dono di sé nella prospettiva di un'espropriazione che sarebbe dovuta all'unione ipostatica: la natura umana viene espropriata perché i suoi atti vengono attribuiti alla persona del Verbo (MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, *Voglio vedere Dio*, cit., p. 396 [t° 330]). Questa argomentazione non prende in considerazione che la natura umana di Cristo non sussisteva mai altrimenti che nella persona del Verbo. In ogni caso, gli atti del Verbo incarnato sono anche quelli della sua natura umana. Non è il luogo per entrare nella questione in che misura è opportuno parlare nel caso di Cristo non solo di una personalità umana, ma anche di una persona umana.

2. LE CONDIZIONI DEL DONO DI SÉ

Il posto che occupa il capitolo nell'insieme di *Voglio vedere Dio* mette in evidenza il carattere responsivo del dono di sé. In altre parole, il dono di sé va considerato in riferimento al dono di sé del Dio uno e trino. L'insistenza sulla generosità e gratuità divine – Dio è *bonum diffusivum sui* – è ricorrente in tutto il lavoro e nel capitolo che ci riguarda.⁶

In Dio Trinità, il dono si realizza:

a) nella sua vita immanente e più precisamente attraverso le processioni intratrinitarie: con François-Xavier Durrwell potremmo dire che il Padre, generando, si dona completamente e per amore al Figlio che, generato, si dona al Padre in un movimento filiale. In questo dono reciproco, lo Spirito Santo è la generazione stessa, la realtà personale del dono.⁷

b) Nell'economia trinitaria della creazione: il Padre crea per mezzo del Figlio nello Spirito. L'intera creazione è segnata dal sigillo della sapienza e della gratuità divine. Dio comunica se stesso, si dona alle sue creature come loro origine e fine, essendo in relazione permanente con ciascuna di esse, dà loro la propria consistenza creaturale, cioè nei confronti della persona umana il fatto di essere *vis-à-vis* e possibile partner di Dio, chiamato fin dalla creazione alla comunione con Dio.⁸

⁶ Cfr. MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, *Voglio vedere Dio*, t° 32s., 62, 300, 324, 375, 422, 661, 678, 834 e 927s. (con l'espressione latina *bonum diffusivum sui*), 982s. I numeri si riferiscono alla versione francese originale, inseriti in margine anche nella traduzione italiana.

⁷ Cfr. F.-X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Théologies, Cerf, Paris 1999⁴ (1987), pp. 142-145.

⁸ Cfr. E. DURAND, *L'être humain, divin appel. Anthropologie et création*, «Cogitatio fidei, 301», Cerf, Paris 2016, in particolare pp. 247-252.

c) Nell'economia della salvezza: il Padre si dona a noi inviandoci suo Figlio e lo Spirito in dono, affinché possiamo avere la vita. Il Figlio si dona a noi dal momento della sua Incarnazione secondo un passo della *Lettera agli Ebrei* citata varie volte da Maria Eugenio: «Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice: *Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. [...] Allora ho detto: Ecco, io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà*» (Eb 10,5.7). Questo dono iniziale si realizzerà pienamente nel dono di sé della morte d'amore sulla croce. Lo Spirito Santo ci è donato per essere associati al movimento filiale nel ritorno del Figlio al Padre, per poter gridare nello Spirito Santo: «Abbà, Padre!» (Rm 8,15; cfr. Gal 4,6).

Abbiamo appena sottolineato con una certa insistenza che il dono umano di sé a Dio è preceduto dal dono che Dio Trinità, a partire dalla realtà di donazione realizzata nella vita intratrinitaria, fa di se stesso nella creazione e nella salvezza. Solo in questo contesto possiamo comprendere l'enfasi sul dono di sé umano. Questo viene pensato da Maria Eugenio in tutta la sua radicalità, cioè come «una vera e propria espropriazione per Dio».⁹ A questo proposito, penso che sia importante notare una condizione implicita di questa donazione. Infatti, non è neutra la domanda a chi o a che cosa ci diamo. Il dono di sé non è né un atteggiamento suicida né un salto nell'abisso. Certo, un dono di sé irragionevole è possibile. Pensiamo alle dittature e alle grandi ideologie che richiedono ai loro seguaci proprio un dono assoluto, indeterminato e spesso rinnovato.

⁹ MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, *Voglio vedere Dio*, cit., p. 395 [1° 329]: «une véritable désappropriation de soi au profit de Dieu».

In altre parole, donarsi a un genio maligno sarebbe irragionevole. Per potersi donare in verità, bisogna conoscere Dio in modo incoativo e indubbiamente oscuro nella sua bontà creativa e redentrice, conoscerlo per fede e/o per esperienza spirituale del suo amore per noi. In ogni caso, ciò significa che il dono di sé umano è motivato dalla conoscenza del dono di sé divino o almeno di Dio nella sua bontà. Ci diamo nella fede a qualcuno del quale sappiamo che non delude la nostra fiducia. Il dono divino precede sempre il dono umano.

La reciprocità del dono di sé è al centro dell'antropologia teologica contemporanea, ad esempio in Luis Ladaria. Il *leit-motiv* della sua antropologia teologica è la vocazione alla comunione con Dio che appunto presuppone il reciproco dono di sé.¹⁰ Non è tanto il dono divino di sé che pone problema, ma quello dell'uomo, come vedremo adesso rispetto alle sue modalità.

3. LE MODALITÀ DEL DONO DI SÉ

Per quanto riguarda le modalità soggettive, vorrei sottolineare tre elementi che contraddistinguono il dono di sé: l'intimo legame con la conoscenza di sé, poi la questione delle motivazioni e, infine, la libertà in quanto condizionata.

1. Per quanto riguarda il primo punto, va notato che lo stesso Maria Eugenio considera la conoscenza di sé in *Voglio vedere Dio* come condizione del progresso spirituale, anche se non

¹⁰ Cfr. in particolare il capitolo «L'homme, créature de Dieu appelée à la vie divine», in L. LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*. vol. 2: *Anthropologie théologique*, Parole et Silence, Paris 2011, pp. 225-256.

la collega esplicitamente al dono di sé. Infatti, il dono dipende da una limitata conoscenza di sé, perché si può dare consapevolmente solo ciò che si conosce e che si possiede. Non sorprende quindi che il nostro autore insista sull'importanza di rinnovare frequentemente questo dono, il che presuppone la possibilità di un approfondimento che va di pari passo con la conoscenza di sé. Un'immagine felice nella *Vita* di Teresa descrive questa situazione: «La conoscenza di sé e dei propri peccati è il pane che in questo cammino dell'orazione si deve mangiare con tutti i cibi, anche con i più delicati».¹¹ In altre parole, la conoscenza di sé non è necessaria solo all'inizio del viaggio spirituale, ma si approfondisce durante tutto il viaggio. Il dono di sé cresce nella misura in cui cresce la conoscenza di sé.

Edith Stein ha riflettuto a lungo sulla questione della libertà nelle sue molteplici forme. Nella sua *Scientia Crucis*, approfondisce l'idea della responsabilità della persona quando non è ancora penetrata nella profondità ultima della sua anima.¹² Infatti, secondo la metafora dello spazio interiore che condivide con Teresa di Gesù, l'io cosciente e mobile nello spazio interiore è capace di decisioni che legano tutta la persona per il resto della sua vita, perché l'io è ontologicamente connesso alla sua profondità ultima o, in altre parole, ha la sua casa nel centro dell'anima. Tuttavia, se qualche decisione non viene presa dalla profondità ultima pur essendo connessa a questa profondità, viene presa quasi alla cieca. Così, il dono

¹¹ TERESA D'AVILA, *Vita*, 13,15 (cit., p. 176s.).

¹² Riprendiamo liberamente un paragrafo in E. STEIN, «Seele, Ich und Freiheit», in *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, a cura di Ulrich Dobhan, «ESGA, 18», Herder, Freiburg et al. 2003, pp. 132-139.

di sé nella maggior parte dei casi, anche per quanto riguarda la vita consacrata, il sacerdozio o il matrimonio, ha un carattere oscuro e incoato. Il dono di sé va rinnovato frequentemente proprio perché l'assolutezza del dono deve ancora concretizzarsi attraverso il cammino di una vita intera.¹³

2. Passiamo ora alla questione delle motivazioni del dono di sé. Padre Maria Eugenio afferma con grande lucidità che le affermazioni teresiane sul dono di sé sono «[a]ffermazioni chiare e forti, ma generiche, non bastano per chiarire un argomento in cui può molto facilmente inserirsi l'illusione».¹⁴ La possibilità di illusioni ci porta nel campo psicologico. Mi riferisco all'Istituto di Psicologia della Gregoriana e ai vari Istituti per i formatori che ne sono ispirati. Nell'analisi dell'antropologia della vocazione cristiana si insiste molto sulle diverse motivazioni che possono animare la generosità nel dono di sé.¹⁵ Certo, la generosità nell'aiuto fraterno può essere frutto della carità, come si vede nell'ultimo capitolo di *Voglio vedere Dio*, che descrive la fecondità ecclesiale di una vita di unione con Dio.¹⁶ Ma nelle fasi precedenti, la generosità può anche derivare dal

¹³ In questa concretizzazione, il dono di sé cresce insieme con la conoscenza di sé e questa, soprattutto quando arriva all'ultima profondità dell'anima, dipende dalla conoscenza contemplativa di Dio.

¹⁴ MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, *Voglio vedere Dio*, cit., p. 388 [t° 323]: «[d]es affirmations claires et fortes, mais générales, [et elles] ne suffisent pas en un sujet où l'illusion se glisse si aisément».

¹⁵ Cfr. L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, «Psicologia e formazione, 17», Bologna, Edizioni Dehonianiane Bologna 1997² (1985), qui pp. 294 e 318.

¹⁶ Cfr. MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, «Il santo nel Cristo totale», in Id., *Voglio vedere Dio*, cit., pp. 1192-1251 [t° 1024-1077].

bisogno di ricevere o dalla dipendenza affettiva.¹⁷ In altre parole, c'è inconsistenza tra l'io-ideale che proclama il valore del donarsi per aiutare e l'io-attuale segnato dal bisogno di ricevere. Questa inconsistenza è cosciente quando la persona si rende conto che la generosità nasconde in realtà una ricerca di sé stesso. Ma può essere anche inconscia quando la persona è convinta della sua generosità evangelica, anche se la motivazione principale non deriva dal valore evangelico, ma piuttosto da un bisogno affettivo o di riconoscimento non dichiarato. Possiamo quindi comprendere che una realtà bella come la generosità apostolica – o, *mutatis mutandis*, la generosità accademica – può basarsi su un dono di sé immaginario, perché seriamente limitato da inconsistenze, soprattutto quelle inconscie.¹⁸

3. Quanto appena detto implica che l'effettiva libertà nel dono di sé¹⁹ è spesso limitata. Sembra che ci sia stata una più chiara consapevolezza di questa realtà a partire dal Concilio Vaticano II. Nel numero 17 della Costituzione *Gaudium et spes* troviamo una visione assai ottimistica della libertà umana. Certo, l'abuso della libertà è riconosciuto e «l'aiuto della grazia divina» (GS 17)²⁰ è ritenuto necessario per andare a Dio. Ma il condizionamento della libertà non si avverte realmente: «Perciò la

¹⁷ A proposito si evoca una generosità che alla fine è rivolta a se stessi; cfr. MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, *Voglio vedere Dio*, cit., p. 398 [t° 332].

¹⁸ Cfr. L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, cit., p. 330.

¹⁹ La libertà effettiva si distingue dalla libertà essenziale nella terminologia di Rulla; cfr. *Ibid.*, p. 186. In fondo si trova la distinzione di Bernard Lonergan tra *will* (volontà), *willing* (l'atto di volontà) e *willingness* (una prontezza nella decisione). La limitatezza della libertà effettiva si situa al livello della *willingness*.

²⁰ Trad. it. sul sito del Vaticano.

dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e determinato da convinzioni personali, e non per un cieco impulso istintivo o per mera coazione esterna» (GS 17). Nel suo commento del *Lexikon für Theologie und Kirche*, Joseph Ratzinger è chiaro sui limiti del testo: «Il paragrafo sulla libertà, con il quale la Costituzione cerca consapevolmente di riprendere un tema fondamentale del pensiero moderno, è uno dei meno soddisfacenti dell'intero testo».²¹ E poco più avanti, egli insiste sul fatto che la dottrina della libertà nella GS 17 non integra il contributo delle scienze umane: «La dottrina generale della libertà che il nostro testo [GS 17] sviluppa [...] ignora semplicemente l'occultazione [*Verschattung*] della libertà di cui la psicologia e la sociologia sanno parlarci oggi con preoccupazione [*unheimlich*], e quindi rifiuta di accettare la situazione reale dell'uomo, la cui libertà è efficace solo attraverso una griglia di determinazioni».²² Questa riflessione

²¹ Mia trad. it. di J. RATZINGER, «Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute», in *Lexikon für Theologie und Kirche* supplemento 3 (1968), pp. 313-354, qui p. 331: «Der Abschnitt über die Freiheit, mit dem die Konstitution bewußt ein Grundthema des modernen Denkens aufgreifen will, gehört zu den am wenigsten befriedigenden des ganzen Textes».

²² Mia trad. it. di J. RATZINGER, «Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute», cit., p. 332: «Die allgemeine Freiheitslehre, die unser Text [GS 17] entwickelt, [...] nimmt jene Verschattung der Freiheit, von der uns heute Psychologie und Soziologie so unheimlich zu sagen wissen, einfach nicht zur Kenntnis und verweigert sich damit der tatsächlichen Situation des Menschen, dessen Freiheit nur durch ein Gitter von Determinationen hindurch zur Wirkung kommt». Ratzinger utilizza il termine «determinazione/Determination» piuttosto che «condizionamento». Mentre il primo si articola difficilmente con la libertà, il secondo avrebbe il vantaggio di considerare la libertà come limitata, ma senza essere annientata.

conciliare e postconciliare sulla libertà condizionata riguarda direttamente il dono di sé, che non può essere considerato in modo integrale quando si astrae dal condizionamento psichico e sociale.²³

CONCLUSIONE

La lettura del capitolo sul dono di sé in *Voglio vedere Dio* del beato Maria Eugenio ci ha aperto la strada per riflettere sulle condizioni e le modalità di tale dono. Per quanto riguarda le condizioni, l'idea chiave è che il dono di sé umano si fonda sul dono di sé divino come rivelato nella *kenosi* incarnazionale e pasquale di Cristo. Si tratta quindi di evidenziare il carattere responsivo del dono di sé: Cristo Gesù «pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso, assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. Per questo Dio lo esaltò...» (Fil 2,6-9).

Abbiamo poi suggerito tre modalità del dono di sé che indicano diversamente una necessaria progressione nel dono, cioè nel linguaggio del nostro autore un rinnovamento frequente. Questa progressione è analoga alla 1) progressione della conoscenza di sé,²⁴ 2) al superamento delle inconsistenze, cioè in altri termini alla purificazione delle motivazioni e 3) alla

²³ Detto questo, la critica principale di Ratzinger è che la libertà umana non è esplicitamente riferita a quella di Cristo come il prototipo di ogni dono di sé.

²⁴ Cfr. MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, *Voglio vedere Dio*, cit., p. 388 [t° 323] che cita Teresa d'Avila: «Pertanto, poiché non riusciamo a darci

crescita della libertà effettiva. Per riprendere questa idea di progressione e sintetizzarla, vorrei citare un contemporaneo di Maria Eugenio, Jacques Maritain, in un articolo su «Amore e amicizia».²⁵ Egli distingue tre casi tipici dell'amore umano: l'amore-passione, l'amore autentico e l'amore folle. Gli ultimi due casi ci interessano qui: l'amore autentico è «l'amore dove l'uno dà veramente all'altro, non solo quello che ha, ma anche quello che è (la sua stessa persona). Nella forma ordinaria di questo amore autentico [...] un tale dono è senza dubbio fatto, ma come iniziato o abbozzato [...]. Infine, quando un tale dono viene fatto fino alla fine, abbiamo, in terzo luogo, l'amore autentico nella sua forma estrema o addirittura assoluta. Questo amore dove ciascuna persona si dona all'altra in verità e realmente [...]. Questo amore estremo è l'amore folle».²⁶

totalmente a Dio, anche l'elargizione di questo tesoro non è totale» (*Vita*, 11,3, cit., p. 154).

²⁵ Cfr. J. MARITAIN, *Amour et amitié (en marge du «Journal de Raïssa»)*, in «Nova et Vetera» 38 (1963/4), pp. 241-279.

²⁶ Mia trad. di J. MARITAIN, *Amour et amitié (en marge du «Journal de Raïssa»)*, cit., p. 245: «l'amour où l'un donne réellement à l'autre, non seulement ce qu'il a, mais ce qu'il est (sa personne même). Sous la forme ordinaire de cet authentique amour [...] un tel don est fait sans doute, mais comme commencé ou ébauché [...]. Enfin, quand un tel don est fait jusqu'au bout, on a, en troisième lieu, l'authentique amour sous sa forme extrême ou tout à fait absolue. Cet amour où la personne même de chacun se donne à l'autre en toute vérité et réalité [...]. Cet amour extrême est l'amour fou».