

Maestra d'Amore (2°)

Editoriale

Questo numero di QC con il titolo "Maestra d'Amore" (2°) è gemello e prolungamento di quello, apparso spiacevolmente in ritardo, della primavera 1998. Copre l'anno 1996. Il benevolo lettore lo sa già, sulla base dell'editoriale del volume precedente.

Chi è "Maestra d'Amore" in queste pagine? Ancora S. Teresa di Gesù, la grande Riformatrice del Carmelo, la incandescente mistica e la concretissima figlia della Chiesa che non solo ha riempito di sé il secolo XVI in cui è vissuta (1515 - 1582), ma ha indotto in questo nostro secolo Papa Paolo VI a proclamarla, prima fra le donne, Dottore della Chiesa.

Continuando il discorso del volume 12 di QC, si distribuisce la materia in tre sezioni.

Nella prima sezione ("In ascolto") si approfondiscono le ragioni della Riforma teresiana, evidenziandone la tensione contemplativa, il rapporto in Teresa tra vita consacrata e santità, tra vita evangelica - e quindi gusto della Parola di Dio - e cammino di perfezione. Gli autori dei quattro "pezzi" sono indiscussi esperti teresianisti che in genere hanno composto i loro contributi - come pure gli esperti che seguiranno -qualche tempo fa, ma non sono certo superati.

Nella seconda sezione ("Maestra del dialogo con Dio") è subito chiaro in che materia S. Teresa risulti autorevole Dottore: come affermò chiaramente Paolo VI, fu maestra insuperata di preghiera. E questo perché visse la presenza di Dio in modo nuovo e forte; sentì la verità del Dio-con-noi, Cristo Gesù, in tutta la "violenza" della sua santa umanità. E su queste basi, in un periodo di sperimentazione e anche di crisi che toccò lei stessa, Teresa ci donò una sua personale nozione di preghiera, una chiara pedagogia per farla bene così da illuminarci sull'ideale della vita cristiana: la "comunione con Dio".

Questa seconda sezione è la più corposa e raccoglie studi di ottima fattura, proposti in modo esauriente.

Nella terza sezione ("Figlia della Chiesa") si considera in senso storico e in senso vitale ed esperienziale l'appartenenza di Teresa alla grande Chiesa, sua "Madre", e si esaminano anche i criteri, pieni di fede e saggezza, che ispirarono la grande Riformatrice nel fondare le "piccole chiese", ossia i monasteri delle Suore Scalze.

Cristo, il vero fondatore e ispiratore della vita consacrata della Chiesa, si ripropone con Teresa come Colui che ogni giorno dona agli autentici credenti, religiosi o no, di superare gli ostacoli sempre insorgenti e di lodare Dio con la preghiera e con la vita.

PRIMA SEZIONE

IN ASCOLTO

- ◆ *Una riforma per il mondo intero:
l'intenzione della riforma teresiana*
- ◆ *Santità e vita religiosa in Teresa di Gesù*
- ◆ *L'ideale teresiano di perfezione*
- ◆ *Teresa e Sacra Scrittura:
ritorno alla pura fonte*

UNA RIFORMA PER IL MONDO INTERO: L'INTENZIONE S. TERESA*

La personalità e l'opera di S. Teresa di Gesù non hanno perso nulla della loro attualità, tanto più che la Santa Sede ha riconosciuto e consacrato ufficialmente il suo irradiazione mondiale dichiarandola solennemente Dottore della Chiesa il 27 settembre 1970.

Le ragioni del suo magistero universale vengono soprattutto dal fatto che, grazie ad una esperienza umana e spirituale di qualità eccezionale, ha vissuto ed espresso le aspirazioni più profonde del cuore umano verso la libertà, la verità, l'amore, l'eternità.

Essa si trova al primo posto tra gli autori spirituali di tutti i tempi grazie alla ricchezza dottrinale dei suoi scritti che tracciano l'itinerario completo dell'anima verso Dio. Malauguratamente bisogna riconoscere che l'aspetto dottrinale del messaggio teresiano è poco o mal conosciuto dal grande pubblico, che vede in lei una mistica più da ammirare che da imitare. D'altro canto, essa è effettivamente presente oggi in tutti i paesi per la sua opera di Riformatrice del Carmelo, dato che i monasteri delle Carmelitane Scalze sono sparsi in tutte le parti del mondo e ogni anno ne nascono di nuovi. In realtà è a questa opera che la Riformatrice ha consacrato tutte le sue forze come una missione particolare ricevuta da Dio.

Noi ci poniamo quindi proprio al centro del suo pensiero e della sua azione cercando di esporre l'intenzione della sua Riforma. Dato che il tema è vasto e ricco di implicazioni ci dovremo limitare all'essenziale, ma ci sarà permesso di fare una nota preliminare che potrà servire a stimolare la riflessione.

Fra la nostra epoca e quella di Teresa noi possiamo osservare notevoli analogie. Il XVI secolo o "secolo d'oro" spagnolo è stato caratterizzato dalla scoperta del Nuovo Mondo, dal Concilio di Trento, dalla Riforma luterana e i suoi movimenti di rinnovamento culturale e religioso, dall'agitazione politica fra varie nazioni europee. È facile vedere che, nonostante importanti differenze di epoca e di cultura, gli avvenimenti del nostro XX secolo presentano una straordinaria rassomiglianza con quelli del tempo di Filippo II. Il Concilio ecumenico Vaticano II, movimenti di riforma sia sociali che religiosi, scoperte scientifiche che aprono mondi nuovi: ecco solo qualche esempio, lasciando ad ognuno di fare gli accostamenti che il ricordo della Riforma teresiana suggerisce.

* Cfr. RENAULT-EMMANUEL, *Thérèse d'Avila*, Actes du colloque organisé par la Faculté de théologie de l'Université de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1982 pp, 35-48.

Noi ci accontentiamo di ricordare brevemente i *fatti* e di indicare da un tempo all'altro, i *criteri* che la Santa ha usato per portare a termine la sua "impresa".

L'analisi degli scritti che ne parlano (*Vita, Cammino di perfezione e Fondazioni*) permette di distinguere quattro tappe o fasi principali nella concezione e nella realizzazione di questa Riforma: 1) i desideri personali; 2) il progetto primitivo: "una scuola di perfezione"; 3) il "progetto-tipo": un collegio apostolico; 4) l'espansione o pienezza missionaria.

Non è superfluo ricordare che Teresa è entrata nel convento dell'Incarnazione di Avila il 2 novembre 1535 all'età di 20 anni, senza alcun umano entusiasmo (occorre sottolinearlo), facendosi violenza e solo per assicurarsi la salvezza eterna, come confessa lei stessa.

Ma 27 anni più tardi essa sarà portata a compiere la Riforma dell'antico Ordine della Beata Vergine Maria, sorto tra la fine del 1100 e l'inizio del 1200 sul Monte Carmelo in Palestina.

Guardando l'esito, si potrebbe credere che questa opera audace è stata realizzata senza colpo ferire da questa "donna forte" qual'era Teresa e che il suo progetto sia uscito già perfetto dal suo spirito, come un ingegnere elabora il piano di un'opera e la fa eseguire. Siamo spesso tentati di vedere le opere del passato nella loro forma definitiva, senza considerare che esse sono state, quasi sempre, il culmine di lunghi sforzi, frutto di doloroso parto.

Così è stato per Teresa, che si è vista letteralmente spinta ad andare avanti tra mille ostacoli dai richiami dello Spirito e dalle necessità spirituali della Chiesa e del mondo del suo tempo.

Non racconteremo i particolari della sua avventura, interessati come siamo, in primo luogo, a scoprire le cause e le intenzioni che hanno animato e diretto la sua azione riformatrice.

Possiamo subito dire che tutto si è delineato e deciso fin dalla fondazione del suo primo convento: S. Giuseppe di Avila. Mettendolo in rapporto con il seguito della sua opera, questo convento gioca il ruolo di "tipo". Ci basterà quindi ricostruirne la genesi per sapere che cosa è stata la Riforma teresiana e a cosa mirava: un ritrovare la diritta via del dialogo con Dio, un vivere in ascolto del Signore in modo forte e continuo.

I. "CONVERSIONE" E DESIDERI DI TERESA

Leggendo la sua *Vita* ci attende una prima sorpresa. Infatti l'idea di fondare un nuovo monastero non è venuta a Teresa, ma alla sua giovane cugina Maria de Ocampo, ancora laica, nel corso di una serata di settembre del 1560 "*Avvenne che una persona con la quale mi trovavo disse a me e a qualche altra se noi non fossimo fatte per essere religiose alla maniera delle Scalze e se fosse possibile fondare un monastero*" (V 32, 10). Teniamo a mente questo fatto che si ripeterà costantemente in seguito: non è la Riformatrice che preparerà i passi importanti da fare, che prenderà l'iniziativa e farà i pia-

ni per andare avanti. Quasi ogni volta essa sarà sollecitata dall'esterno, dagli avvenimenti o, in particolare dalle persone. Essa si accontenterà di restare totalmente disponibile all'azione dello Spirito, sforzandosi di discernere dov'è veramente la volontà di Dio. In realtà, nel caso che ci interessa, la proposta di Maria de Ocampo, si rivelò provvidenziale in quanto essa corrispondeva esattamente ai desideri che la Santa coltivava segretamente già da qualche tempo. Nello stesso capitolo della *Vita* Teresa ci racconta che poco tempo prima di quella serata memorabile (il mese precedente, dicono gli storici) essa aveva avuto una visione dell'inferno che l'aveva turbata.

Questa grazia mistica diede il tocco finale a un lungo processo di rinnovamento interiore (che non possiamo ricordare qui) e che era iniziato, dopo un periodo di rilassatezza di una ventina d'anni, con una vera "conversione" (nel 1554) alla vista di una statua di Cristo crocifisso (V 9, 1; 23, 1). Nessun dubbio che le grazie che sono seguite (liberazione affettiva, V 24, 5-7; prime parole di Cristo, V 25; visione di Cristo risuscitato, V 27-28; trasverberazione, V 39, 13-14) costituissero una preparazione alla sua missione, allo sboccio di un carisma fondatore che si rivelerà nello choc causato dalla visione del posto che essa aveva meritato nell'inferno: *"ho tratto (da quella visione) un' immensa compassione per tante anime che si dannano e l'impetuoso slancio di essere utile alle anime"* (V 32, 1-5). Nello stesso tempo essa si sente portata ad una conversione più profonda, ad una vita più esigente *"mentre mi domandavo che cosa potevo fare per Dio, mi dissi che il primo compito era di rispondere a sua Maestà che mi aveva chiamata alla vita religiosa, osservando la mia Regola nel miglior modo possibile"* (V 32, 9).

Ma per compiere questo programma Teresa non si trovava nelle condizioni più favorevoli. Infatti il convento dell'Incarnazione a quel tempo *"non era fondato su una grande perfezione"* (V 5, 1). Fra le altre cause la Santa pone il numero troppo grande di religiose (più di un centinaio), la mancanza di raccoglimento che ne proveniva e, per alcune, anche di risorse materiali, la mancanza di clausura, infine e soprattutto la Regola allora in vigore: quella che Papa Eugenio IV aveva mitigato nel 1432.

È per questo che Teresa sognerà per un istante di fuggire in un monastero dell'Ordine dove si osservi una clausura più stretta (sembra a Valenza), ma poi stimerà questo progetto come una "tentazione" e cercherà invece di realizzare il suo disegno di perfezione all'interno dell'Incarnazione. Si noti la prudenza e l'umiltà della Santa che non mira (come fa S. Giovanni della Croce a Medina del Campo, che vuole osservare solamente la Regola primitiva), e non cerca di tendere alla più alta perfezione, ma vuole seguire la Regola (mitigata) "quanto più perfettamente possibile".

È evidente che questa situazione non la possa soddisfare pienamente; essa infatti aspira segretamente a qualcosa di meglio. Così possiamo capire quanto la proposta di Maria de Ocampo vada incontro ai suoi "desideri" più intimi e profondi.

Due note prima di accostarci alla seconda tappa dell'itinerario teresiano:

innanzitutto è chiaro che all'inizio ella mira *alla propria riforma personale*; inoltre essa non si ritiene migliore delle sue compagne dell'Incarnazione, monastero che conta *"un buon numero di serie di Dio e Nostro Signore era ben servito"* (V 32).

Se dunque lei desidera *per se stessa* qualche cosa di più perfetto pensa anche di non essere all'altezza di realizzarlo e infine non ha nessuna voglia di lanciarsi in una simile avventura: *"Esitavo, perché mi trovavo molto bene nella casa in cui vivevo, mi piaceva molto ed anche la cella che vi occupavo era di mio gusto"* (V 32, 10). Tutte queste resistenze sono presenti nella conclusione di quell'incontro: *"Nonostante tutto ci mettono d'accordo di raccomandare vivamente questo progetto al Signore"* (ib.).

II. IL PROGETTO PRIMITIVO: "SCUOLA DI PERFEZIONE"

Come non notare che queste disposizioni intime di Teresa si trovano dietro a quello che ci si può attendere da parte di una Riformatrice dello stampo della Santa? Questo esempio ci mostra chiaramente sotto quali segni si può e si deve riconoscere "il dito di Dio" in un'opera di importanza ecclesiale quale la riforma di un Ordine religioso e, senza dubbio, in ogni rinnovamento di un settore della vita della Chiesa. Altri tratti significativi saranno forniti in seguito.

Per il momento noi siamo colpiti, da una parte, dalla chiarezza ed insistenza degli interventi divini per questa fondazione e, dall'altra, dalle approvazioni ripetute delle autorità della Chiesa. Non è forse sorprendente vedere che invece di suggerire o comandare direttamente a Teresa di fondare un piccolo monastero, il Signore si sia servito di un intermediario, di una pia laica, Maria de Ocampo, non qualificata, che diviene per Lui come porta-parola? Dobbiamo capire che Dio si serve di mediazioni umane per realizzare i suoi disegni, lascia che la grazia agisca e insieme rispetta i progressi della riflessione e della libertà delle persone.

I diversi interventi soprannaturali di Dio di cui Teresa beneficerà, avranno il fine di vincere la sua indecisione, le esitazioni, la pusillanimità, assicurandola sull'origine divina del progetto e sulla sua riuscita. Citiamo a titolo d'esempio: *"Un giorno in cui mi ero comunicata, il Signore mi comandò vivamente di lavorarvi con tutte le mie forze, egli mi promise che il monastero si sarebbe fatto e che Dio vi sarebbe stato servito bene"* (V 32, 11). E ancora: *"Il Signore me ne parlò di nuovo, le cause e le ragioni che egli mi fece vedere erano chiare, come pure la sua volontà"* (V 32, 11).

Parole interiori, promesse e consigli si moltiplicheranno fino al loro compimento (V 32, 18; 33, 3.8.10.12). Quando, per esempio, il suo confessore ordinerà alla sua penitente di non pensare più a questo affare, il Signore dirà a Teresa di obbedire, ma qualche tempo dopo il confessore si troverà ad aver cambiato idea. Ed anche nel mezzo della tempesta sollevata dalla fondazione di S. Giuseppe, il Signore l'assicurerà: *"Non sai che io sono potente? Di cosa hai paura?"* (V 36, 16).

La cura con la quale la Santa racconta tutta la serie di grazie mistiche che l'hanno rischiarata è sostenuta nei suoi passaggi, mette in luce la sua convinzione che questa Riforma è opera di Dio: "Lui ha fatto tutto", Lui l'ha voluta e l'ha realizzata, dall'inizio alla fine.

A nostra volta e insieme a S. Giovanni della Croce, noi riconosciamo all'opera nella persona di S. Teresa una grazia particolare di Dio, per la sua Chiesa; in altri termini notiamo la presenza di un carisma di riformatrice per promuovere il rinnovamento della vita e delle strutture istituzionali dell'Ordine del Carmelo.

Come in tutte le opere divine, non poteva mancare alla riforma teresiana il sigillo d'autenticità che la Chiesa ha il potere e la missione di dare ai movimenti che sorgono dal Popolo di Dio, chiarendo se si tratta di un'azione dello Spirito e quindi di un vero servizio di santità nella comunione.

È così che le più alte autorità della Chiesa hanno approvato e confermato la fondazione S. Giuseppe di Avila. Dopo l'accettazione del monastero da parte del vescovo di Avila, Roma inviò il Breve di fondazione (7 febbraio 1562), un altro Breve che autorizzava le monache a vivere nella povertà assoluta (5 dicembre 1562) e, infine, la Bolla di Pio IV che confermava tutti i Brevi anteriori e, chiamando la Santa per la prima volta Teresa di Gesù, le dava la facoltà di redigere "statuti e regole" (17 luglio 1567). Non fu senza fatiche che la Riformatrice ottenne tutte queste autorizzazioni, senza le quali essa non avrebbe mai proseguito nella sua strada. Per cui sarebbe improprio appellarsi al suo esempio per "mettere i Superiori davanti al fatto compiuto". Alcuni pensano a questo con il pretesto che Teresa usò un sotterfugio per proseguire i lavori iniziati nella fondazione di S. Giuseppe, dopo che il Provinciale, spaventato dalle opposizioni, aveva ritirato la sua autorizzazione. In questo modo si dimenticano i fatti che stiamo per riportare e le affermazioni categoriche della Santa che dichiarava di non avere "*mai fatto nulla senza prima essersi consigliata e sempre per obbedienza*" (Cfr. V 36, 5; F 27,15).

Ci basta ricordare queste parole dai suoi *Fioretti*: "Non sapete che tutte le rivelazioni che io ricevo sono ben lontane dal darmi la sicurezza circa la volontà di Dio? Al contrario, quando un Superiore mi ordina qualcosa io ho la *certezza di fede* di fare la volontà divina; perché mettersi a protestare?" (J. Gicquel, *Fioretti di S. Teresa d'Avila*, 1977, p.100).

Così la Riforma teresiana iniziò con l'apertura ufficiale del convento di S. Giuseppe in Avila il 24 agosto 1562. Lo stile di vita che le prime Carmelitane Scalze osservarono non fu che il primo abbozzo di un ideale che non aveva preso ancora una forma definitiva nello spirito e nel cuore della Santa. In una lettera al fratello Lorenzo verso la fine del 1561, essa tracciava le linee maestre di questa nuova vita: "*Per molte ragioni e cause che io non ho potuto eludere in quanto erano ispirazioni divine, sappiate che devo mettermi all'opera per fondare un monastero dove non ci saranno che 15 religiose e non si potrà mai superare questo numero, sarà di stretta clausura, le monache non potranno mai uscire e non potranno vedere nessuno senza un velo sulla fac-*

cia, esse saranno ben fondate sull'orazione e la mortificazione".

Vediamo chiaramente quanto questo progetto iniziale si avvicinava alla realizzazione dei suoi desideri personali: ricerca di una perfezione evangelica più radicale e condivisione di questi ideali con un piccolo gruppo di persone scelte. In confronto al convento dell' Incarnazione, questo progetto iniziale era una vera rivoluzione con il ritorno alla Regola primitiva del Monte Carmelo, l'osservanza di una clausura stretta, la limitazione a quindici (o tredici) religiose e soprattutto un'intensa vita di orazione, tutta orientata alla contemplazione e all'unione perfetta d'amore con Dio.

Negli ultimi capitoli della *Vita*, Teresa celebra gli inizi di questa nuova vita nel convento di S. Giuseppe dove *"tutto è disposto perché quelle che vogliono gioire, nella solitudine, del Cristo loro sposo, lo possano fare e possano vivervi sempre. È questo quello a cui devono tendere, sole con Lui solo"* (V 36, 29). Essa chiama questo luogo *"piccolo angolo di Dio"* (V 35, 12), *"porto dove mi sento sicura, piccolo angolo così ritirato" fuori del mondo, in poca e santa compagnia*" (V 40, 21-22).

È chiaro che, in questo primo stadio della Riforma, la Santa e le poche religiose scelte che l'accompagnavano, tendevano alla realizzazione delle condizioni ideali di raccoglimento e di solitudine per poter vivere un'intensa vita di preghiera concepita come cammino di perfezione. La preoccupazione apostolica non era del tutto assente all'interno di questo ideale primitivo, ma l'accento era posto principalmente sulla ricerca unica, per non dire esclusiva, della più alta perfezione evangelica e religiosa possibile in questa vita.

Un'importante modifica al progetto primitivo intervenne già al tempo in cui si facevano i lavori per la fondazione del convento di S. Giuseppe. Ancora una volta fu un avvenimento esteriore quello che portò Teresa a ripensare l'opera della sua Riforma. Essa comprese che non poteva accontentarsi di raggruppare intorno a sé delle anime ferventi occupate solo a tendere alla perfezione della carità. Benché ritirate in solitudine e giustificate a fare questo in ragione della loro vocazione, Teresa e le sue compagne non intendevano disinteressarsi di quello che avveniva nel mondo, della sorte dei cristiani, della situazione della Chiesa in quell'epoca inquieta. Fu la notizia delle guerre di religione scatenatesi in Francia in quello stesso anno 1562 a fare da catalizzatore a quelle aspirazioni a cui lei non aveva potuto o saputo dare una dimensione spirituale e istituzionale.

Nel corso degli anni precedenti, Teresa aveva preso progressivamente coscienza della realtà della Chiesa attraverso una esperienza storica e spirituale che gliela fece scoprire come "Madre Santa", generatrice di figli nel battesimo, depositaria e custode della rivelazione, norma della fede, dispensatrice dei sacramenti. Non intendiamo dilungarci su questo punto centrale dell'esperienza e della dottrina teresiana, ma vogliamo segnalare due tratti caratteristici della sua concezione della Chiesa che permettono di capire la sua reazione e il suo spirito di donna che guarda la realtà vera.

Ella sapeva da sempre che la cristianità era composta da fedeli più o meno

ferventi o peccatori, sapeva che non tutti gli uomini erano membri della Chiesa, poiché esistevano i Mori e gli Ebrei. Ma non poteva concepire che esistessero degli "eretici"! Per lei non vi era che una sola fede, la fede cattolica, e perderla era la più grande disgrazia che potesse capitare ad un cristiano (se lo specchio dell'anima è spezzato, non può riflettere l'immagine di Dio: V 40,5).

Fu in questa drammatica scoperta che ella ritoccò profondamente l'atteggiamento suo e delle sue compagne d'avventura. In definitiva, dovevano tutte essere persone che non solo amavano e pregavano il Signore per se stesse, ma anche e principalmente per la chiesa. Erano un Cenacolo che – nonostante la forma claustrale – si apriva sul mondo in forza dello Spirito.

P. Emmanuel Renault OCD

INTRODUZIONE

Tutto l'insegnamento teresiano non è altro, come si sa, che la traduzione del cammino da lei fatto verso l'incontro con il Signore, cioè il cammino della sua santità. Quantunque la sua esperienza e il conseguente magistero costituiscano un chiaro punto di riferimento per tutte le persone desiderose di Dio, a qualunque stato di vita appartengano, è evidente che la "santità" da lei raggiunta ed insegnata è quella legata alla fedeltà ad una professione religiosa. Teresa è monaca, e come tale si fa santa; benché, anche in questo, la sua esperienza sia abbastanza particolare, avendo aggiunto alla sua vocazione eminentemente contemplativa una attività particolarmente intensa, che la rende vicina alle persone di vita attiva.

Ma se volessimo ricordare in breve come lei si è fatta santa ed ha insegnato ad altre a divenirlo, dovremmo praticamente riassumere tutta la sua esperienza e il suo insegnamento.

Ci accontenteremo di segnalare alcune indicazioni esplicite, che ci mostrano come nel pensiero teresiano la santità trova nella vita consacrata un terreno particolarmente adatto, direi quasi la patria preferita; e diremo quali ne sono le motivazioni. In tal modo, del resto, non faremo che illustrare una delle affermazioni più significative del magistero conciliare e post-conciliare, che attribuisce alla vita religiosa, come compito primario, quello di essere "segno della santità della Chiesa" (Cfr. LG 39a; 44c).

Questa affermazione trova la sua esauriente giustificazione nella storia della agiografia: quasi tutti i santi, in effetti, *de jure* o *de facto*, hanno vissuto forme di vita consacrata. Ora se si pensa che, statisticamente, i "consacrati" sono sempre stati nella Chiesa una minoranza assolutamente esigua, si può capire l'importanza che viene ad acquistare una simile constatazione.

La nostra esposizione, a carattere di sintesi, sarà divisa in due parti:

- 1) la santità di Teresa come progressiva-radicalizzazione e approfondimento della sua vocazione religiosa;
- 2) la vita religiosa come eccellente cammino di santità.

* Cfr. AA.VV., *Teresa di Gesù, Maestra di santità*, Teresianum, Roma 1982, pp. 45-61.

I. LA SANTITÀ: ATTUAZIONE E APPROFONDIMENTO DELLA VOCAZIONE RELIGIOSA

La santità, lo sappiamo, è data dalla pienezza dell'amore. Quando e nella misura in cui è raggiunta, essa comporta questi elementi fondamentali: attuazione piena di se stessi, adesione totale a Dio, dedizione incondizionata ai fratelli.

Al termine del cammino questi elementi costituiscono una perfetta unità; ma, all'inizio soprattutto, è facile cogliere la distinzione e vederli e viverli come valori distinti.

Vediamo, ora, come nel cammino di Teresa detti elementi si succedano e, pian piano, si integrino nella unità superiore dell'amore.

1. La santità come desiderio di Dio e ricerca della propria salvezza e perfezione

Ogni chiamata di Dio, che in definitiva è sempre una chiamata ad essere e vivere di più, costituisce sempre un invito e uno stimolo a sviluppare la grazia e le virtù teologali. Giacché è la fede che ci introduce nel mondo di Dio, essa si trova sempre all'origine di ogni cammino spirituale; ma poiché non ci si mette in cammino se non si desidera il fine da raggiungere, essa, quando è dinamica, è sempre unita alla virtù della speranza.

Teresa bambina ha una fede "spontanea", perché succhiata con il latte materno e nutrita con gli esempi di una famiglia autenticamente cristiana. Per lei il cielo e le gioie senza fine del Paradiso sono una cosa ovvia, ed altrettanto ovvia la conseguenza: il desiderio di andare a goderle e, quindi, morire (*Vita*, 1, 4). "Sono partita perché voglio vedere Dio, e per vederlo bisogna morire", dirà per giustificare la fuga da casa, tentata per recarsi nella terra dei Mori e incontrarvi il martirio. Ben presto, però, cominciano a farsi sentire anche altri desideri, terreni e mondani, i quali, pian piano, finiscono col farle quasi dimenticare quelli celesti. Teresa condannerà con durezza gli anni della sua adolescenza, in cui si lasciò guidare e si diede a ricercare più le vanità della terra che i beni del cielo.

Ma il Signore veglia su di lei. Gli esempi di persone virtuose e la lettura di buoni libri producono in lei una salutare impressione. "Compresi meglio le verità che mi avevano colpita da bambina, cioè il nulla delle cose, la vanità del mondo, la rapidità con cui tutto finisce, e specialmente il pensiero che se fossi morta in quello stato sarei andata all'inferno" (*Vita*, 3, 5). Teresa ritorna, così, ai desideri dell'infanzia; ma è scomparsa l'ingenuità di quei tempi. Non basta sognare il martirio, costruire eremi e giocare alle monachine (cfr. *Vita*, 1, 5-6). La vita le ha già insegnato abbastanza da farle prendere coscienza che il cammino del Paradiso non è facile, mentre c'è un altro cammino comodo e spazioso che ci attira ancora di più, ma che ha per meta l'inferno. Il pensiero delle pene eterne aiuta Teresa a riflettere seriamente sulla sua vita. In

questo stadio la paura dell'inferno viene a costituire un elemento nuovo fra tutte le verità che l'avevano "colpita da bambina", e contribuisce efficacemente a farle prendere una decisione.

Vorrei sottolineare questo punto perché mi sembra importante. Il cammino spirituale, come del resto ogni sviluppo vitale, parte dall'imperfetto per giungere gradualmente al più perfetto. Non si nasce perfetti: ci si diventa. E ci si diventa passando per tutte le tappe di un naturale sviluppo. Parlando ai principianti Teresa li solleciterà a riflettere sulla vanità dei beni terreni, per trovare la forza di tendere solo a quelli celesti; e poi aggiunge: "Sembra che queste considerazioni siano troppo basse e lo sono veramente, tanto che chi è innanzi in perfezione terrebbe a vergogna e disonore pensare di staccarsi dai beni di questo mondo unicamente perché devono finire... Ma per i principianti quelle considerazioni sono di altissima importanza, e si guardino bene dal disprezzarle perché grande è il vantaggio che ne possono ricavare. Per questo insisto tanto. Ne han bisogno anche quelli che sono già molto avanzati, specialmente in quei tempi in cui il Signore li mette alla prova e li sembra abbandonare" (*Vita*, 15, 12).

Oggi noi ci consideriamo cresciuti, e stimiamo poco degno di noi lasciarci condurre dal timore servile e dalla paura del castigo. Certo, la fase del timore va superata. Ma tale superamento non si ha attraverso la eliminazione e la rimozione di verità fondamentali, quale è, appunto, quella dell'inferno, quanto piuttosto attraverso lo sviluppo dell'amore il quale, man mano che cresce, elimina il timore servile sostituendolo con quello filiale e rendendolo, perciò, molto più vitale, profondo ed efficace. Se non c'è questa sostituzione non c'è crescita, ma ristagno spirituale. E la eliminazione dai nostri orizzonti della paura dell'inferno, rischia di divenire la via più diretta per andarci a finire.

Teresa, dunque, riprende coscienza non solo della vanità delle soddisfazioni mondane, ma anche del luogo a cui esse conducono. Ed eccola, pertanto, posta brutalmente di fronte ad una decisione. Ella non si sogna nemmeno di "snobbare" la realtà dell'inferno (come capita oggi), e quindi comincia a chiedersi seriamente quale è la strada più opportuna per evitarlo. Immediatamente le si profila la risposta. "Benché ancora non mi decidessi per il chiostro, vedevo tuttavia che quello era lo stato migliore e più sicuro, e così a poco a poco mi risolvevo ad abbracciarlo" (*Vita*, 3, 5). La deliberazione durò tre mesi. Al termine comunicò al padre la sua decisione; di fronte al rifiuto paterno fuggì di casa, e il 2 Novembre 1536 entrò nel monastero carmelitano dell'Incarnazione.

Abbiamo già sottolineato ciò che la Santa stessa confessa: "Mi pare che a prendere l'abito mi muovesse più il timore servile che l'amore" (*Vita*, 3, 6); ma è necessario anche aggiungere che l'amore non vi era assente, ed era esso che, in definitiva, orientava il timore nella linea di una decisione corrispondente ad una autentica chiamata del Signore, la cui grazia non sostituisce ma si inserisce nei nostri naturali dinamismi, purificandoli e, pian piano, trasfi-

gurandoli. "Se il demonio mi obbiettava che, essendo io tanto delicata, non avrei potuto sostenere i rigori della religione, mi difendevo col richiamarmi alla mente ciò che il Signore aveva sofferto, e che non era certo gran cosa che anch'io soffrissi un poco per Lui, tanto più che la sua grazia non avrebbe mai mancato di sostenermi" (*Vita*, 3, 6).

Tiriamo le somme di questa prima parte del cammino teresiano verso la santità. Per essa tale cammino è, inizialmente, un desiderio di Dio e dei beni celesti, che si conclude con una decisione radicale e la scelta di una via che renda possibile il loro raggiungimento. Al centro si trova la preoccupazione costante della "propria salute spirituale" (*Vita*, 4,1), che ha come conseguenza il superamento degli allettamenti derivanti dai beni di questo mondo, e l'orientamento della vita verso i beni superiori ed eterni. Benché le motivazioni di tale scelta debbano essere ulteriormente purificate e integrate, il desiderio della propria salvezza e perfezione costituisce pur sempre l'elemento iniziale fondamentale e dinamizzante del cammino verso la santità. Non si potrà, in seguito, vivere la propria vita come dedizione agli altri, e spendersi per la loro salvezza, se non si è incominciato col prendere sul serio la propria.

Quando ci si pone seriamente di fronte al problema della propria salvezza e lo si considera come fondamentale e primario, allora sorge spontanea la domanda sulla strada da seguire. Teresa, a questo punto, non ha dubbi: "Benché ancora non mi decidessi per il chiostro, vedevo tuttavia che quello era lo stato migliore e più sicuro" (*Vita*, 3, 5). Più tardi come vedremo, ella ci dirà anche le motivazioni di questa sua convinzione che, del resto, era, allora, di dominio comune. Per ora ci basti prendere atto di questa affermazione, che ci mostra il pensiero di Teresa sul rapporto che esiste tra cammino verso Dio e vita religiosa. Tra le varie forme di vita cristiana, è essa "lo stato migliore e più sicuro". Il Concilio Vaticano II, riprendendo l'insegnamento dell'Apostolo sulla indivisione del cuore (cfr. LG 42 c) e presentando la vita religiosa come una liberazione (cfr. LG 44 a), ripeterà sostanzialmente la stessa dottrina.

Il magistero successivo della Chiesa la riproporrà in un modo ancora più esplicito e chiaro, con buona pace di coloro che fingono di scandalizzarsene.

2. La santità come amore per Dio e rapporto personale di amicizia con Lui

Decidersi a prendere sul serio la propria eterna salvezza è già, almeno implicitamente, un atto di amore verso Dio, perché è precisamente la nostra salvezza quello che Lui vuole.

Ma la salvezza non sta tanto nel possesso dei beni celesti quanto piuttosto nell'essere con Dio, e nell'essere da Lui posseduti. Ora questo si verifica pienamente solo quando il desiderio cede il posto all'amore disinteressato e oblativo. Se si prende la vita religiosa solo come attesa dei beni celesti, essa si trasforma in un digiuno inesorabile che troppo spesso farà sentire il morso della fame. Iddio non manca di dar consolazioni a coloro che si fanno vio-

lenza per servirlo (*Vita*, 4, 2: "La gioia provata nel vedermi religiosa non mi venne mai meno fino ad oggi", confessa Teresa), ma è chiaro che, più che alle gioie spirituali, Dio vuole che ci attacchiamo a Lui. In effetti Teresa comincia a sentire prepotente questo bisogno di incontro personale con il Signore Gesù. La professione religiosa, che aveva oggettivamente sigillato un legame sponsale con il Signore ["ero diventata vostra sposa, mio Dio!"... (*Vita*, 4, 3)], comincia a farsi sentire sempre più in tutte le sue dimensioni e con tutte le sue esigenze.

Al desiderio di essere con Dio e di goderlo, si aggiunge, pian piano, dominandolo, il bisogno di essere di Dio e di amarlo con assoluta totalità, senza il sia pur minimo compromesso. Teresa dovrà lottare a lungo per lasciare quei passatempi che altri giudicavano innocenti o, addirittura, meritori; ma ella sente oramai, dentro di sé, che cosa significhi essere di Dio. Sceglierlo come sposo e come amico vuol dire non riservarsi più nulla, e significa, allo stesso tempo, cominciare a perdere il gusto di tutto ciò che non è Lui. Ripensando a quel periodo di lotta e tergiversazioni la Santa così si esprime: "Posso dire che la mia vita era delle più penose che si possano immaginare, perché non godevo di Dio, né mi sentivo contenta del mondo. Quando ero nei passatempi mondani, il pensiero di quello che dovevo a Dio me li faceva trascorrere con pena: e quando ero con Dio mi venivano a disturbare le affezioni del mondo. Era una lotta così penosa che non so come sia riuscita a sopportarla per un mese, nonché per tanti anni" (*Vita*, 8, 2).

Sarà la preghiera, intesa e vissuta come rapporto di intima amicizia con il Signore, che libererà definitivamente Teresa da se stessa e le farà prendere coscienza piena della sua vocazione alla comunione di amore con Dio. "Parlando ora di quelli che cominciano ad essere servi dell'amore, dirà, mi pare che ciò consista nel determinarsi a battere il cammino dell'orazione dietro Colui che tanto ci ha amati... Se in questo primo stadio procediamo come si deve, il timore servile sparisce tosto dal cuore" (*Vita*, 11, 1). Nell'incontro amoroso con il Signore ella supera le motivazioni basate sul timore e sulla prospettiva ristretta della propria salvezza personale, per abbandonarsi totalmente e definitivamente a Lui, senza alcun altro desiderio e preoccupazione se non quello di amarlo e di servirlo. Consapevole che "l'amore di Dio non sta nelle lacrime, e neppure in quelle consolazioni e tenerezze che ordinariamente si considerano tanto e tanto in esse ci si ricrea, ... ma nel servire Dio con giustizia, con fermezza di animo e umiltà (*Vita*, 11, 13), Teresa non cercherà mai più consolazioni per sé, nemmeno quelle spirituali, ma solo la volontà di Dio. Questa non sarà per lei una scelta, ma una esigenza. Conseguenza necessaria di un amore che, ingigantito, si è fatto così totalitario da porre al centro e come riassunto di tutto un solo pensiero, un solo desiderio, una sola passione: Cristo Gesù, amico, sposo, fratello, tutto!

Il desiderio del Signore e il bisogno di godere della sua compagnia non diminuiranno, anzi cresceranno oltre misura, ma non nasceranno più dall'amore di se stessi, bensì dall'amore di Dio e saranno ad esso totalmente ordi-

nati. “Sua Maestà mi ripete spesso con vive espressioni di affetto: Ormai sei mia e io sono tuo. Io poi sono solita ripetergli, e mi sembra con verità: Che mi importa di me, o Signore? Non è solo di Voi che mi importa?” (*Vita*, 39, 21). “O mio soave Riposo, mio Dio, Gioia dei vostri amanti! Deh! non mancate a chi vi ama, perché è per voi che cresce e diminuisce il tormento prodotto dal Diletto per l’anima che lo desidera. Signore, io desidero contentarvi. So bene che nessuna creatura può contentare me. Perciò voi non biasimerete le mie brame. Eccomi qui, Signore! Se per servirvi in qualche cosa mi è necessario vivere, come diceva il Vostro amante S. Martino, non rifiuto nessuna delle croci che posso incontrare sulla terra” (*Esclamazione*, 15, 2).

Ascoltiamo ancora un altro delizioso passo, in cui Teresa si lamenta con il Signore per averla lasciata otto giorni senza farle sentire il suo amore. “Però oggi mi sono rifatta, ho preso ardire di lamentarmi e ho detto al Signore: «Come! Non vi basta, o mio Dio, che mi tratteniate in questa misera vita e che io per amor vostro l’accetti e voglia vivere quaggiù, dove tutto mi impedisce di godervi per dovermi occupare di mangiare, dormire, trattar affari e parlare con la gente? Voi sapete quanto ciò mi dispiaccia, eppure per amor vostro mi rassegnò. Perché poi vi nascondete nei pochi istanti che mi restano di stare con Voi? Come può essere compatibile con la vostra misericordia e con l’amore che avete per me? Credo che se anch’io potessi nascondermi a Voi, come Voi vi nascondete a me, credo che il vostro amore non lo sopporterebbe!... Eppure Voi mi siete sempre vicino e mi vedete! Signor mio, questo modo di fare è insopportabile! Pensateci bene, ve ne prego, perché così fate ingiuria a chi vi ama!»” (*Vita*, 37, 8; cfr. *Relazione*, 6, 7).

Ecco come il desiderio iniziale, che nasceva dall’amore di se stessi, viene ora ingigantito e trasfigurato dall’amore per Dio e dal bisogno della comunione personale.

3. La santità come dedizione e offerta di sé per la salvezza dei fratelli

A questo punto, quando al centro della vita c’è Dio, le motivazioni iniziali della scelta sono totalmente purificate, e si è pronti ad allargare il cuore a tutte le dimensioni dell’amore. L’esperienza dell’amore di Dio fa prendere piena coscienza della dimensione essenzialmente ecclesiale della propria vocazione, e porta a vivere, molto concretamente, l’amore per i fratelli.

Oggi, quando si parla di vocazione e di vita religiosa, la si vede, frequentemente, come un “progetto personale” di servizio ecclesiale. Ma è illusorio pretendere di costruire il Regno di Dio, se non si è incominciato ad amare veramente Dio; si rischia soltanto di cercare la costruzione di se stessi o “l’autorealizzazione”, come oggi si usa dire, in cui il servizio agli altri si riduce ad un sottile modo di prendere per se stessi. “Credo che non arriveremo mai ad avere perfetto amore del prossimo, scriverà Teresa, se non lo faremo nascere dalla medesima radice dell’amore di Dio” (*Mansioni*, V, 3, 9; cfr. *Pen-*

sieri, 7, 3-5). L'impegno a propagare il Regno di Cristo non ha altra origine e altra motivazione che l'attaccamento a Cristo stesso. Presi dal suo amore si viene spontaneamente e necessariamente coinvolti nel suo dinamismo di salvezza universale.

La vita religiosa ha precisamente questa funzione di grazia nella Chiesa: ricordare a tutti che al centro della vita e all'origine di qualunque intrapresa c'è un solo supremo valore: la Persona di Cristo Signore. La santità non è un prolungamento dei nostri sforzi come ampliamento dei valori umani, ma l'accettazione di una comunione di vita che ci rende capaci di vivere e di operare come il nostro Signore.

A questo punto Gesù resterà sempre al centro della vita, ma con Lui ci saranno anche tutti gli altri; e non sarà più possibile fare una distinzione adeguata. E l'esperienza di Teresa. Quando viene definitivamente presa da Cristo, sente immediatamente su di sé tutti i bisogni della Chiesa, insieme ad una irresistibile spinta a darsi da fare per alleviarne le ferite.

Il progetto di riforma, nato dal desiderio di una comunione più profonda con il Signore, si risolve subito in una risposta ai bisogni della Chiesa e in un impegno radicale a sostenerla nelle sue difficoltà (cfr. *Cammino*, 1,1-2).

"La perdita di tante anime mi spezza il cuore; ma del male fatto ormai non mi angustio tanto. Vorrei almeno che il numero dei reprobri non andasse aumentando. Mie sorelle in Cristo, unitevi con me nel domandare a Dio questa grazia. Per questo Egli vi ha qui raccolte: questa è la vostra vocazione, queste le vostre incombenze e le brame vostre, questo il soggetto delle vostre lacrime e delle vostre preghiere" (*Cammino*, 1, 5).

Ma cosa c'è a monte di tutto questo? Ancora e sempre un appassionato amore per il Signore. "Non posso fissarmi in questo spettacolo, o mio Redentore, senza sentirmi spezzare il cuore! Che è mai questo dei cristiani di oggi? Possibile che a perseguitarvi siano sempre coloro che vi sono più obbligati, perché scelti da Voi come vostri amici, a cui compartite le vostre grazie più belle, in mezzo a cui vivete, e a cui vi comunicate con i sacramenti? Non sono ancora contenti di ciò che patite per loro?" (*Cammino*, 1, 3).

Teresa sente una profonda sofferenza per le anime che si perdono, ma soffre ancora di più perché il motivo di questa perdita sono le offese che esse fanno al suo Signore.

L'impegno a fare tutto il possibile per salvarle è amore per loro ma, allo stesso tempo e prima di tutto, desiderio appassionato di consolare ed aiutare il divino Salvatore:

"Verso quel tempo ebbi notizie dei danni e delle stragi che i Luterani facevano in Francia e dell'incremento che andava prendendo quella setta malaugurata. Ne provai una gran pena, e quasi fossi o potessi qualcosa, mi lamentai con il Signore, supplicandolo a por rimedio a tanto male. Mi pareva che pur di salvare un'anima sola delle molte che là si perdevano, avrei sacrificata mille volte la vita. Ma vedendomi donna e tanto misera, impossibilitata a ciò che per la gloria di Dio avrei voluto, desideravo grandemente -

e lo desidero tuttora - che *avendo il Signore tanti nemici e così pochi amici*, questi gli fossero almeno fedeli. E così venni nella determinazione di fare il poco che dipendeva da me: osservare i consigli evangelici con ogni possibile perfezione, e procurare che facessero altrettanto le poche religiose di questa casa" (*Cammino*, 1, 2).

Ecco verificata in pienezza la sintesi tra perfezione personale, amore per Gesù e salvezza per le anime. Il desiderio della propria santificazione non scompare, anzi diviene radicale, ma non è più fine a se stesso: è messo a piena disposizione dell'amore generoso e oblativo. Per consolare Gesù e per salvare i fratelli, ella capisce che non ha modo migliore di quello di impegnarsi a diventare sempre più santa.

Ma quale è il mezzo che immediatamente le appare come adeguato allo scopo? "Osservare i consigli evangelici con ogni possibile perfezione". Ancora una volta il rimedio è sempre lo stesso: la vita religiosa vissuta con radicalità. Se ripercorriamo i tre momenti fondamentali in cui la vocazione di Teresa alla santità si viene man mano chiarificando e attuando, troviamo che essa ha sempre un riferimento diretto ed immediato alla vita religiosa.

All'inizio ella la sente come un invito pressante a prendere sul serio la propria salvezza personale. E quale è il mezzo migliore che si trova a disposizione? La vita religiosa. In seguito scopre che lo scopo della vita non può essere tanto la propria salvezza, quanto piuttosto l'amicizia con Gesù. La visione dell'inferno (*Vita*, 32, 1 ss.) le fa toccare con mano di quale predilezione il Signore l'ha circondata, e si sente spinta "a fuggire ogni umano consorzio e a separarsi completamente dal mondo" (*Ivi*, 8). Ma, intanto, cosa fare? "Pensando a quello che avrei potuto fare per Iddio, vidi che anzitutto dovevo corrispondere ai doveri della mia vocazione religiosa, osservando la mia regola con ogni possibile perfezione" (*Vita*, 32, 9). Nel frattempo e, in parte, come conseguenza della stessa visione dell'inferno (*Vita*, 32, 6) ella capisce che deve spendersi per la salvezza dei fratelli. Ma cosa fare? ed ecco, ancora una volta, la stessa risposta: "osservare i consigli evangelici con ogni possibile perfezione" (*Cammino*, 1, 2).

Le tre dimensioni fondamentali della santità, cioè l'autentico amore di se stessi, di Dio e degli altri, trovano nella vita religiosa pienamente vissuta la loro completa attuazione. Potremmo dire che, per Teresa, tra vita religiosa autentica e santità c'è una perfetta corrispondenza. Non si può, certo, assolutizzare, né, tantomeno, universalizzare una simile esperienza, quasi che per diventare santi bisogna necessariamente farsi religiosi. Si tratta di vocazioni personali. E Teresa fa questa esperienza nella linea della sua vocazione, che è quella religiosa.

Comunque, nemmeno Teresa all'inizio si sentiva chiamata, né desiderava esserlo (cfr. *Vita*, 3, 1-2); ma quando ha incominciato a riflettere seriamente sul significato e sul fine della sua vita è stata quasi costretta a prendere in considerazione la vita religiosa e, poi, a sceglierla. Perché? E qui passiamo al secondo punto della nostra esposizione.

II. LA VITA RELIGIOSA COME ECCELLENTE CAMMINO DI SANTITÀ

Non possiamo scendere a molti particolari. Ci limiteremo, ancora una volta, ad una visione panoramica.

Le virtù fondamentali di un autentico cammino spirituale, come costantemente insegnerà Teresa, sono l'umiltà e il distacco: solo su di esse può sbocciare l'amore autentico, che ne è il dinamismo e la perfezione. Non so comprendere che si dia o possa darsi umiltà senza amore, e amore senza umiltà. Ma nessuna di queste due virtù potrà mai stare in un'anima, senza un profondo distacco da ogni cosa (*Cammino*, 16, 2).

L'umiltà, poi, ha come base il proprio conoscimento. Teresa ha preso coscienza di quello che è, ed ha capito come, a contatto con le vanità del mondo, le sue stesse ricche doti naturali possano venire deviate. Per lei l'amicizia è una ragione di vita, ma ha anche sperimentato che l'amicizia, nel mondo, difficilmente è orientata a Dio.

Ed è, in effetti, la convivenza con le buone monache agostiniane del monastero di Nostra Signora della Grazia (dove il padre, per distoglierla dalle amicizie frivole, la pose come educanda nel 1531) (cfr. *Vita*, 2, 3-9), e, soprattutto, l'amicizia con una di loro, che pian piano le fa nascere il desiderio di entrare in monastero. Quando poi si determinò a farsi monaca e a entrare dalle Carmelitane lo fece, tra l'altro, perché tra loro vi era una sua "grande amica" (*Vita*, 3, 2).

Teresa è cosciente che per sostenersi nella sua decisione ha bisogno di essere aiutata. Se entra in religione, non lo fa per fuggire i rapporti umani e le amicizie autentiche, ma per trovarle. Gli insegnamenti che ella darà in seguito, e che faranno della sua comunità un "modello" nella Chiesa, si trovano già, "in nuce", in questo desiderio e in questa ricerca di una autentica amicizia che si renda veicolo e sostegno del cammino verso Dio.

Teresa, dunque, sceglie la comunità religiosa non solo e non tanto per fuggire i pericoli del mondo, quanto piuttosto perché vede in essa il luogo più adatto per la attuazione e il raggiungimento dei valori che va cercando. Il dolore che sentì e la violenza che si dovette imporre per scappare da casa, sono la dimostrazione che la sua entrata in monastero non fu una fuga, ma una faticosa conquista. Ella intuisce, già dall'inizio, con rara precisione, uno dei più grandi vantaggi che offre la vita religiosa: quello del "camminare insieme", di stimolarsi e di sostenersi a vicenda, verso l'incontro con il Signore.

Ma non si raggiunge Dio se non attraverso un progressivo distacco da tutto ciò che non è Lui. Si tratta di buttarsi in mare, come Pietro, e lasciare a Dio la cura di tutto il resto. Ebbene è proprio la vita religiosa che permette di fare questo nel modo più efficace e, direi, più naturale (cfr. *Pensieri*, 2, 29). Il possedere beni non solo è motivo di responsabilità, perché, in definitiva, non si è proprietari bensì amministratori, ma è anche una tentazione continua e fonte di tante preoccupazioni (cfr. *Pensieri* 2, 8-10). Chi ha scelto la vita reli-

giosa, invece, è libero da tutte queste cose (*Cammino*, 2), per una unica, costante occupazione, quella di contentare il suo padrone (*Cammino*, 34, 5). Distacco dai beni di questo mondo significa libertà di servire il Signore e, pertanto, possibilità di camminare più speditamente nella via della santità. Consapevole di tutto questo, Teresa non può che invitare le sue figlie a ringraziare il Signore per il grande dono della vocazione religiosa. "Non vogliate, figliole, andare innanzi senza prima ringraziare molto il Signore e radicarvi nella decisione di non possedere mai nulla in particolare" (*Pensieri*, 2, 9).

Ma per diventare santi non basta aver abbandonato tutto il resto per amore di Dio: bisogna mettere se stessi a disposizione dell'amore di Dio, per fare in tutto e per tutto la sua santa volontà.

"L'unica brama di chi vuol darsi all'orazione (= cammino di perfezione!) - non dimenticatelo mai, perché è importantissimo - dev'essere di fare il possibile per risolversi e meglio disporsi a conformare la sua volontà a quella di Dio. In questo, come appresso dirò, sta la più grande perfezione che si possa bramare" (*Mansioni*, II, 1, 8).

"L'importante - credetemi - non è nel portare o nel non portare l'abito religioso, ma nel praticare la virtù, nel sottometterci in tutto alla volontà di Dio, affinché la nostra vita scorra in conformità delle sue disposizioni, e nel non volere che si faccia la nostra, ma la sua volontà" (*Mansioni*, III, 2, 6). "Si è già fatto il più con entrare in questa casa, e grande è stata la grazia di Dio. Ora ci rimane da staccarci da noi stesse da lottare contro la nostra natura: cosa assai dura per essere noi troppo unite e troppo amanti di noi stesse" (*Cammino*, 10, 2).

Ebbene, è soprattutto in questo campo che si vede l'eccellenza della vita religiosa come via alla santità. Chi si regola da solo va avanti come a tentoni, soggetto sempre alle molteplici e sottilissime insidie che il demonio e l'amor proprio continuamente gli tendono. E sono precisamente queste insidie che spessissimo si trasformano in tranelli fatali, impedendo anche alle anime generose e ben disposte, di proseguire nel cammino della perfetta conformità alla volontà di Dio.

Uno dei benefici più grandi della vita religiosa, che la rende un cammino privilegiato verso la santità, è precisamente il fatto che essa non permette di agire di testa propria. La vita regolare e, soprattutto, lo spirito di obbedienza da cui si lascia condurre ogni autentico religioso, costituisce un presidio sicuro e quasi una barriera insormontabile contro le insidie del demonio e dell'amor proprio (cfr. *Fondazioni*, prol.). Il Signore Gesù, che ha accettato con gioia che noi ci legassimo a Lui con il vincolo della professione, ci garantisce una assistenza continua, se noi continuiamo a restarle fedeli. Egli che ha detto "Chi ascolta voi, ascolta me" (*Lc* 10, 16), non verrà, certo, meno alla parola data; e noi "più ci assoggetteremo agli uomini col non volere avere altra volontà che quella dei Superiori, e più ci faremo padroni della nostra per conformarla a quello di Dio" (*Fondazioni*, 5,13; cfr. 11-12).

S. Teresa non ha dubbi: la via alla santità passa per quella della obbe-

dienza, della quale la vita religiosa è il luogo privilegiato. E questo è il motivo più profondo del nesso intrinseco che esiste tra vita religiosa e santità.

“Voi, figlie mie, ringraziatelo molto per avervi condotto in monastero dove il demonio, per quanto faccia, non potrà mai ingannarvi, come inganna coloro che vivono in casa propria. Vi sono anime a cui sembra non manchi nulla per volare al cielo, tanto cercano la perfezione. Ma la cercano a modo loro, senza alcuno che le conosca. Invece nei monasteri ho visto che è ben difficile illuderci, perché le monache devono fare non quello che vogliono, ma quello che viene loro comandato. Anche quelle che vivono nel mondo bramano di contentare il Signore, ma nonostante il desiderio che possono avere d'intendersi, non sempre ci riescono, perché quello che fanno lo fanno di testa propria. Magari di tanto in tanto si imporranno anche delle rinunce, ma non mai si eserciteranno nella mortificazione come nei monasteri” (*Pensieri*, 2, 25).

CONCLUSIONE

La vita religiosa come cammino di santità è, allo stesso tempo, continuo approfondimento della propria vocazione. Man mano che si cammina si prende sempre meglio coscienza di quello che si deve divenire e si allargano gli orizzonti.

La esperienza teresiana ci mostra, ancora una volta, la legge fondamentale: *“natura non facit saltus”*, non si procede a sbalzi. Il cammino della santità è un cammino graduale, che procede dall'imperfetto al più perfetto. Motivazioni iniziali troppo perfette sono sospette, perché non realistiche.

Si comincia con il desiderio sincero della propria salvezza e l'intenzione decisa a seguire una strada e a compiere delle opere che ce la facciano raggiungere. Con troppa superficialità oggi noi consideriamo queste motivazioni poco degne di noi. E intanto rischiamo, magari, di passare la vita senza esserci mai seriamente posto questo problema fondamentale, che è, appunto, la nostra salvezza personale. A che serve guadagnare il mondo intero, se poi si perde la propria anima? Come si può dar credito a uno che dice di lavorare per la salvezza degli altri, se non prende sul serio nemmeno la propria?

Per Teresa, e non solo per lei, la vita religiosa, anche se comporta dei sacrifici particolari, è la via più sicura per raggiungere la patria; e solo chi è determinato davvero a raggiungerla (la patria), trova la forza e il coraggio di percorrerla (la via).

Ben presto, però, il Signore allarga il cuore, e fa comprendere chiaramente che, aldilà del legittimo desiderio della propria salvezza, c'è il bene più grande dell'amore autentico, e che, in definitiva, è proprio questo amore che noi, anche senza volerlo, andavamo cercando; perché la vera beatitudine sta nella comunione dell'amore. A questo punto la vita cambia tono e ritmo: non si cammina più, spesso si va faticosamente spinti dal desiderio di conquista-

re la patria, ma ci si lascia portare da un amore che ci ha presi e ci ha fatto suoi. Proprio perché non ci si preoccupa più di noi stessi, si raggiunge la suprema libertà. Ogni autentica vita religiosa, quando diviene matura, sboccia naturalmente in una esperienza mistica dell'amore di Dio.

Ma ancora il cammino non è concluso. Al vertice del monte si vede più lontano. Gli orizzonti del cuore si allargano, e ci si accorge di avere le stesse dimensioni del cuore di Cristo, tutto dedito al servizio dei fratelli. Da questo momento non ci sarà più distinzione tra amore di Dio e amore dei fratelli, perché amare è fare la volontà dell'amato anzi, avere la volontà dell'amato, e la volontà di Dio è la salvezza del mondo.

Ecco l'esperienza di Teresa, che si propone a tutti, ma, soprattutto, a coloro che hanno fatto della vita religiosa la propria "professione". Di fronte all'impegno che a noi religiosi in modo particolare si impone e che la Chiesa, specialmente dal Concilio in poi, continuamente ci ripropone, essere, cioè, nel mondo, segno di santità e stimolo per tutti i fedeli, forse ci può prendere un certo senso di preoccupazione. Ed è giusto che così sia, perché, come dice Teresa, "chi più riceve, più è obbligato a dare" (*Mansioni*, III, 1, 8). Ma non bisogna lasciarsi prendere dallo scoraggiamento; anche a noi, che santi non siamo come dovremmo, Teresa, oltre che un invito e uno stimolo a camminare, ha da offrirci un messaggio di speranza e di consolazione da parte del Signore: "Un giorno dopo la comunione, il Signore... mi disse che sebbene le Religioni siano rilassate, non si deve, però, credere che Egli vi sia poco servito. Che sarebbe del mondo se non vi fossero i religiosi?" (*Vita*, 32, 11).

Questo testo, come è noto, è stato ripreso da molti e sarebbe, certo, un'offesa all'intelligenza vedervi una sollecitazione alla vanagloria piuttosto che un incoraggiamento ed uno stimolo ad un maggiore senso di responsabilità.

P. Arnaldo Pigna OCD

L'IDEALE TERESIANO DI PERFEZIONE*

"Dedit ei Dominus... latitudinem cordis quasi arenam quae est in littore maris": un cuore grande, vasto come l'arena del lido che si estende a perdita di vista. Tale è S. Teresa delineata dalla Sacra Liturgia nell'introito della sua Messa festiva. Non poteva ritrarla meglio!

Teresa è il tipo dell'anima grande. Ha orrore delle cose dimezzate: quello che fa, lo fa interamente, soprattutto quando si tratta di amare. Non sa calcolare, è generosa, è magnanime: il suo carattere è la *totalità!* Nelle pagine in cui descrive il suo ideale di perfezione, la parola "tutto" viene seminata a piene mani; segno evidente dell'unica brama del suo cuore: *darsi totalmente*, senza riserva alcuna. Questo è tutto per Teresa. Non sembra del resto che abbia mai pensato altrimenti. Lo si vedrà brevemente percorrendo i vari suoi scritti secondo il loro ordine cronologico (così faremo la conoscenza delle sue opere). L'ideale, sempre il medesimo, cogli anni si fa più chiaro, più concreto ma è formulato con concetti dottrinali d'una grande precisione senza però che l'ardente calore primitivo venga meno.

Talvolta, principalmente nelle sue prime opere, la Santa ci propone questa donazione totale di se stessi come una condizione necessaria per realizzare un altro gran desiderio del suo cuore: entrare nell'intimità del suo diletto Signore. Ma più tardi mette in piena luce come in essa consiste la vera perfezione morale dell'anima; anzi, come ad essa vengano ordinate le stesse consolazioni celesti dell'orazione che devono renderci capaci di darci di più. Tutta compresa dalla divina carità, la Santa capisce che l'amore consiste più nel dare che nel ricevere.

I. IL LIBRO DELLA "VITA"

Teresa di Gesù ha 47 anni quando, per obbedire ai suoi confessori, scrive il libro della sua *Vita*. Da alcuni anni è entrata pienamente, senza riserva alcuna, nella pratica della vita interiore: ora non vive più che per Gesù. E Gesù la ripaga: celesti delizie inondano l'anima sua, inebriandola d'amore. Teresa però, cuore largo e generoso, vorrebbe che questa felicità non fosse riservata a lei sola, ma che tutte le anime interiori ne fossero partecipi.

Sembra infatti che non possa figurarsi bene la vita d'amore perfetto senza

* Cfr. RVS, 1950, pp. 19-44.

intimità con Dio. E in uno slancio di fraterna carità innalza la sua voce al suo Diletto: "Signore dell'anima mia, o mio unico Bene, perché non volete Voi che appena l'anima si determina ad amarvi... non abbia subito la consolazione di vedersi in possesso del vero amore perfetto?". Subito però ricorda la sua grettezza passata e si corregge: "Ma ho detto male; dovevo dire lamentandomi: perché non vogliamo noi? Se noi infatti non ci innalziamo in breve tempo a questa vetta così eccelsa, la colpa è totalmente nostra... Siamo così avari con Dio e così lenti a darci a Lui... Se quel tesoro non ci vien dato tutto a un tratto, è perché anche noi non ci diamo a Dio a un tratto"¹. Teresa lo vede dunque: se vogliamo arrivare all'intimità con Dio bisogna darci non a metà, ma del tutto.

Nel tempo passato non l'ha fatto sempre; anzi, ha conosciuto anni d'infelicità in cui si lasciava vincolare dall'affetto alle creature; ma finalmente, vinta dalla grazia, si è messa all'opera con tutto il suo cuore. Gesù è venuto ad aiutarla e, dopo anni di lotta e di sforzi, l'ha favorita d'un "rapimento" che l'ha cambiata. Con tratti vigorosi la Santa ci descrive la vittoria liberatrice della divina grazia. "Il primo pelo è caduto, le sono ormai cresciute le ali per ben volare, e l'anima spiega già la bandiera per la causa di Cristo. Sembra veramente che il generale sia salito o l'abbian portato sulla torre più alta della fortezza per inalberarvi lo stendardo di Dio". Che profusione d'immagini! "Chi sta in alto scopre molte cose; e vede chiaramente che tutte le cose della terra sono un nulla e non meritano alcuna stima. Non vuole più avere alcuna propria volontà, supplica il Signore di toglierle il libero arbitrio e rimette a Lui le chiavi della sua volontà... Non vuol far altro che il volere di Dio, non essere padrone di sé, né di qualsiasi altra cosa, neppur di un pero del suo giardino"².

Ora sì che Teresa si dà del tutto! Avendo rimesso a Dio le chiavi della sua volontà, non ha altra libertà che di compiere il volere del suo Signore.

II. IL "CAMMINO DI PERFEZIONE"

Frattanto, bramando di vivere una vita più sacrificata e volendo inoltre dare a Gesù altre anime che siano "tutte sue", Teresa ha fondato il suo primo monastero, un "piccolo angolo di cielo"³. Un gruppetto di anime generose si sono rinchiuso con lei nel convento di San Giuseppe d'Avila - quel "paradiso di delizie per Gesù"⁴, come lo chiamerà un giorno lo stesso Signore parlando con la Santa. Ora quelle anime piene d'ideale vogliono farsi istruire dalla Madre; e a loro richiesta Teresa scrive il *Cammino di Perfezione*.

¹ *Vita*, c. 11, n. 1-3. Citiamo la versione del P. Egidio di Gesù, *Opere*, Roma, Postulazione OCD. Talvolta però seguiamo più da vicino il testo originale.

² *Vita*, c. 20, n. 22.

³ *Vita*, c. 35, n. 12.

⁴ *Ivi*.

Con quanta avidità quelle figlie magnanimi avranno divorato quei quadernetti in cui Teresa con la sua alta, energica scrittura tracciava ed additava loro l'ideale della Carmelitana! "Sapete già, figliuole, che la prima pietra deve essere sempre una buona coscienza..., liberarvi con tutti i vostri sforzi anche dai peccati veniali e seguire il più perfetto"⁵.

"Il più perfetto" come prima pietra? Infatti Teresa vuole che le sue figlie nutrano aspirazioni altissime nelle Costituzioni scritte di suo pugno, trattando dell'ammissione delle novizie, enumera fra le condizioni richieste dalle postulanti "che aspirino a tutta la perfezione" ("*a toda perfección*")⁶.

Dal primo momento penetriamo in un'atmosfera di generosità. A quelle anime si potrà domandare molto. Quando arriva al capitolo del distacco Teresa dice: "Praticato con perfezione, per noi è tutto... Credete, sorelle, che sia cosa da poco procurarsi questo bene di darci tutte al Dio Santo, senza divisione?... Ringraziamo molto Colui che ci ha raccolte in questa casa dove non si pensa ad altra cosa"⁷.

In quella casa non si pensa davvero "ad altra cosa" e non è possibile vivere in essa senza una grande generosità. "Abbiamo, dice Teresa, rinunciato per amor di Dio alla nostra libertà... ed ora pratichiamo tante penitenze, digiuni, silenzi, clausura e assistenza al coro... Sì, la vita del buon religioso che vuole essere fra gli amici più intimi di Dio non è altro che un lungo martirio"⁸. Infatti "Dio non si dà del tutto, se non ci diamo del tutto a Lui"⁹.

Non crediamo però che la donazione totale sia unicamente "attiva". Sì, bisogna sacrificarsi nel "dare", ma anche nell'"accettare"! Commentando il "Pater noster" Teresa ci svela la profondità dell'offerta che facciamo di noi stessi a Dio pregando di tutto cuore: "Fiat voluntas tua"! Dice: "Voglio dichiararvi in che cosa consiste questa sua volontà. Non crediate che sia di darvi piaceri, ricchezze... Vi ama troppo per darvi queste cose... Considerate ciò che il Padre diede a Colui che amava più di tutti: il dolore, la Croce; e comprenderete quale sia la sua volontà. Finché siamo in questo mondo, questi sono i suoi doni. Ce li dà a seconda dell'amore che ci porta: ne dà più a chi ama di più, e meno a chi ama di meno... Si regola anche secondo il coraggio che vede in noi per soffrire... Se l'amiamo molto saremo capaci di soffrir molto, ma poco invece se l'amiamo poco. La misura del nostro coraggio per portare la croce è quella del nostro amore"¹⁰. Quindi darci totalmente significa anche voler soffrire. Voler soffrire del resto è dare a Dio una prova convincente del nostro amore per Lui; e Teresa, tutta compresa dall'amore, ripete al suo Signore: "O morire, o soffrire"¹¹. L'Amante di Gesù lo cerca sulla Croce. Quindi sappiamo fin dove

5 *Cammino*, c. 5, n. 6.

6 *Costituzioni*, "Dell'accettazione delle novizie".

7 *Cammino*, c. 8 n. 1.

8 *Cammino*, c. 12, n. 1-2.

9 *Cammino*, c. 28, n. 12.

10 *Cammino*, c. 32, n. 6-7.

11 *Vita*, c. 40, n. 20.

si estende il dono di noi stessi: fino alla sofferenza abbracciata per amore.

In queste stesse pagine, in cui la magnanimo Teresa invita le sue figlie all'eroismo, ricorda anche loro che il dono assoluto di noi stessi ci prepara alla più dolce intimità con Dio. "Con questa offerta, dice, noi ci disponiamo a raggiungere in brevissimo tempo la meta del nostro viaggio e a bere l'acqua viva di quella fonte di cui ho parlato"¹². (Quella fonte d'acqua viva simboleggia per Teresa l'unione mistica e ci troviamo quindi dinanzi al problema della connessione fra la vita perfetta e le grazie mistiche: questione troppo importante per essere qui sciolta in breve).

III: "PENSIERI SULL'AMOR DI DIO"

Passano alcuni anni. Teresa di Gesù, la cui vita interiore, fra le mille premure delle sue fondazioni, si fa ogni giorno più profonda, medita con una intensa gioia spirituale le parole misteriose del *Cantico dei Cantici*. Vuol rendere le sue dilette figlie partecipi dei tesori scoperti e col permesso del suo Direttore di coscienza scrive i suoi *Pensieri sull'Amor di Dio*. Il libro ebbe una sorte disgraziata. Un altro confessore, il P. Yangas, forse per provare la sua obbedienza (ma non vi erano altri modi per provare l'obbedienza?), comandò alla Santa di bruciarlo. Fu obbedito subito¹³. Il povero confessore rimase tutto confuso... e noi privi d'un altro manoscritto della Santa. Fortunatamente le figlie di S. Teresa ne avevano già ricopiato alcune pagine ed in tal modo l'opera almeno in parte andò salva.

"*Mi baci col bacio di sua bocca*. Oh! santa Sposa!... Veniamo all'oggetto della vostra domanda... Consiste nell'uniformarsi in tutto alla volontà di Dio in modo che fra Dio e l'anima non vi sia più alcuna divisione e non regni fra loro che una sola volontà, non con semplici parole e desideri, ma con opere. L'anima quando vede che, praticando un certo atto, serve meglio il suo Sposo, trascinata dall'amore che gli porta e dal desiderio di piacergli, non ascolta più nulla, né le ragioni dell'intelletto, né i timori che da esso sono suggeriti, ma lascia che operi la fede, senza curarsi del proprio riposo"¹⁴.

Chi sarà questa Sposa innamorata se non Teresa? Cosa desidera? La Santa è chiara: non aver altra volontà che quella del suo Signore, non vivere "nessuna divisione", ma "una sola volontà", e voler mostrarlo con le opere. Appena vede che qualche cosa è di miglior servizio al suo Sposo, l'amore si impegna per non omettere di farla. "Trascinata dall'amore... non ascolta più nulla". Le difficoltà non contano più; l'amore è forte come la morte. Chi potrà ora meravigliarsi che Teresa faccia il "voto del più perfetto"¹⁵. E un'esigenza del suo cuore innamorato.

¹² *Cammino*, c. 32, n. 9.

¹³ Si legga la "Prefazione" del P. Egidio di Gesù alla edizione italiana.

¹⁴ *Pensieri*, c. 3, n. 1.

¹⁵ Cf. FRANCISCO DE S. MARIA, *Reforma de los Descalzos*, L.I, c. 30, n. 10. I teologi mistici del Carmelo Riformato hanno consacrato lunghissime dissertazioni allo studio di quel voto di S. Teresa. Vedasi JOSEPH A S.S.: *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, Tom. IV, Disp. 27 et 28.

IV. IL LIBRO DELLE "FONDAZIONI"

Il libro delle *Fondazioni* è il più pittoresco fra gli scritti di Teresa: in esso pagine di magnifica dottrina interrompono talvolta l'incantevole narrazione dell'erezione dei monasteri. Vi troviamo l'ideale della Santa espresso in un modo più commovente ancora, ma che raggiunge inoltre una grande precisione dottrinale. "È evidente, dice Teresa, che la piena perfezione non sta nelle dolcezze interiori, nei grandi rapimenti, nelle visioni e nello spirito di profezia. Consiste nella perfetta conformità del nostro volere a quello di Dio, volendo anche noi, e fermamente, quanto conosciamo che Egli vuole ed accettando con la medesima allegrezza sia il dolce che l'amaro, quando in questo sta il voler di Dio"¹⁶.

La formula è di una perfetta chiarezza. Teresa si ferma a sviscerare la "perfetta conformità" nella "allegrezza" ed a mostrarci la sorgente di così grande generosità. "Ciò che sembra molto difficile, dice, non è proprio l'attuarlo, ma piuttosto l'essere interamente contenti con quello che in tutto e per tutto ripugna alla nostra volontà... Ciò costa davvero; ma l'amore, quando è perfetto, ha tanta forza da farci dimenticare ogni nostra soddisfazione per accontentare il nostro Amato"¹⁷.

Sì, la fonte della generosità è l'amore. Quindi praticamente non vi è differenza fra "dare la nostra volontà" e "amare". Teresa ce lo mostrerà chiaramente nel suo ultimo libro, dove, completando il suo concetto, sintetizza i vari aspetti della perfezione morale.

V. IL "CASTELLO INTERIORE"

Teresa ha 62 anni quando scrive il suo capolavoro, il *Castello Interiore*. Ormai è arrivata alla completa maturità. La grazia del matrimonio spirituale, di cui ora gode, le ha rivelati gli ultimi segreti della vita mistica, mentre le sue intuizioni dei misteri della vita soprannaturale si sono arricchite di una vasta esperienza. Le stanze del "castello interiore" che va edificando con mano di Maestra vengono delineate con arte impareggiabile. Conducendoci, attraverso i vari appartamenti, alle mansioni o zone più intime dove si godono le grazie mistiche più sublimi, disseminando con profusione i consigli e inneggiando alla misericordia del Signore, ribadisce l'ideale di perfezione che sempre ha rapito il suo cuore. Rimane sempre la Teresa che vuole "darsi tutta", che vuole inabissare la sua volontà in quella dell'Unico Diletto.

Meditazione, raccoglimento, orazione di quiete conducono l'anima alla soglia della via unitiva. Giunta alle Quinte Mansioni l'anima gusta l'unione fruitiva: "tocca Dio". Queste sono grazie proprie delle anime perfette. Ora Teresa sa che tutte le anime non sono condotte da Dio per questa via dei più sublimi favori soprannaturali. Saranno allora prive di perfezione? Ascoltiamo

¹⁶ *Fondazioni*, c. 5, n. 10.

¹⁷ *Ivi*.

la Santa: "E bene che coloro a cui il Signore non largisce questi favori soprannaturali non perdano la speranza di entrare (*in queste mansioni dei perfetti*) perché con l'aiuto di Dio la vera unione si può sempre ottenere, purché ci sforziamo d'acquistarla, sottomettendo in tutto la nostra volontà a quella di Dio... Il Signore è onnipotente: può arricchire le anime per molte vie, e può farle arrivare a questa mansione senza la scorciatoia (*l'unione mistica*) di cui ho parlato"¹⁸.

Teresa conclude: "Questa è l'unione che io ho sempre desiderato e che non cesso mai di domandare a Dio perché più chiara e più sicura"¹⁹.

Più che all'unione mistica - pur sempre desiderabile - Teresa tende all'unione di conformità della sua volontà con quella di Dio. E ci vuole spiegare cosa sia quella volontà di Dio; perciò scrive: "A noi il Signore non domanda che due cose: l'amore di Dio e l'amore del prossimo. Qui devono convergere tutti i nostri sforzi; e se ciò faremo con perfezione, adempiremo la volontà di Dio e saremo unite a Lui. Questo del resto è in nostro potere purché lo vogliamo"²⁰. È quindi la stessa perfezione della carità che ci rende perfettamente conformi al volere divino.

Teresa raggiunge qui la posizione più comune dei teologi: "la perfezione cristiana consiste nella perfezione della carità". Tuttavia, come ben nota San Tommaso, ci sono due gradi in questa perfezione.

Nel primo, l'anima gode della tranquilla possessione dei beni comuni della grazia, avendo raggiunto una certa sicurezza dopo le lotte vittoriose delle vie purgativa ed illuminativa. Ma, nell'altro, Dio "*ad quaelibet difficultia manum mittit*"²¹, mette mano ad alcune cose più difficili. Basta che sappia che una cosa piace a Dio e subito l'anima la vuole. Questa, dice San Tommaso, è la carità "perfettissima"²².

Dopo quanto esposto, non possiamo dubitare: Teresa tende a questa perfezione più alta della carità. Gode quando pensa che tutta la vita che essa trascorre nel monastero porta a tale amore: "Sappiamo, figliole, che la vera perfezione consiste nell'amor di Dio e del prossimo; quanto più esattamente osserveremo questi due precetti, tanto più saremo perfette. Ora, le stesse nostre Regole e Costituzioni non sono altro che un mezzo per osservarli con maggior perfezione"²³. Una vita d'amore che tende alla pienezza dell'amore.

VI. AMORE PERFETTO A DIO

L'ideale spirituale di S. Teresa, qui considerato nelle sue successive formulazioni (darsi totalmente - abbracciando anche la sofferenza - ricercando

18 *Castello, Mans. 5, c. 3, n. 3-4.*

19 *Ivi, n. 5.*

20 *Ivi, n. 7.*

21 *III Sent., D. 29, q. 8, a. 8, sol. 1.*

22 *Ivi.*

23 *Castello, Mans. 1, c. 2, n. 17.*

il piacere di Dio ad ogni costo - mettendo la nostra gioia nel volere di Dio anche ripugnante alla natura), viene finalmente a sbocciare nel concetto di "amore perfetto".

Ma precisamente queste varie fasi del pensiero dalla Santa danno al suo concetto di amore perfetto una forma più determinata, più concreta: si tratta dell'amore che si rivela nel lieto sacrificio di se stessi. Teresa non concepisce la perfezione della carità unicamente come un grado molto intenso di amore, ma come una carità attiva, operosa, che si esterna. Amore e sacrificio sono due cose che si legano intimamente. Tutto il pregio del sacrificio viene dall'amore; e il sacrificio è il segno più evidente dell'amore. Davvero la carità, come la intende Teresa, "*ad quaelibet difficilia manum mittit*".

Una figlia della Santa, ora non meno conosciuta della Madre, ha dato un giorno una definizione dell'amore che rivela un concetto del tutto simile: S. Teresa di Lisieux ha detto che "amare è dare tutto e dare sé stessi"²⁴.

VII. L'AMORE DEL PROSSIMO

Amar Dio è darsi totalmente a Dio; ma anche amare davvero il prossimo è darsi totalmente a Dio nel prossimo.

Durante tutta la sua vita Santa Teresa sente sempre un gran bisogno di sicurezza. Vuol esser pienamente generosa, sì, ma non vuole lavorare o patire invano. Condotta da Dio per la via delle visioni e rivelazioni straordinarie, quanti teologi consulta, quante relazioni scrive per poter essere completamente tranquilla che in lei opera lo spirito di Dio. Ma soprattutto vuol essere sicura quando si tratta di amare. Amare, infatti, è tutta la sua vita.

Sapendo che non possiamo essere assolutamente sicuri di essere in grazia di Dio²⁵, cerca però in ogni modo di aumentare la sua tranquillità. Ora ella dice: "Il segno più evidente, a mio avviso, per conoscere se pratichiamo i due precetti dell'amore è il vedere con quale perfezione osserviamo quello che riguarda il prossimo. Infatti, se amiamo Dio, non lo possiamo sapere (*con ogni sicurezza*) quantunque vi siano moltissimi indizi; mentre per il prossimo lo possiamo"²⁶. Un teologo si contenterebbe, credo, di dire che lo possiamo sapere o vedere più chiaramente; ma tuttavia è certo che, in pratica, la carità fraterna è più tangibile e, non potendo essere separata dall'amor di Dio, ci rende più sicuri di amarLo davvero.

Con tutta la passione che la trascina verso il Signore, Teresa, avida di sicurezza, ama Dio nel prossimo. L'amore di Dio scava nel suo gran cuore abissi di inscrutabili profondità; l'amore del prossimo lo allarga fino ad abbracciare il mondo intero.

²⁴ "Aimer c'est tout donner et se donner soi-meme". *Poésies*.

²⁵ *Summa theologica*, Prim. Sec., q. 112, a. S. - Conc. *Trid.*, Sess. VI, c.

²⁶ Denz. n. 802.

²⁷ *Castello*, Mans. 5, c. 3 n. 8.

VIII. L'IDEALE APOSTOLICO

Non dobbiamo mai dimenticare che la Riforma di Santa Teresa è nata dal suo spirito apostolico. I capitoli deliziosi del libro della sua *Vita*, in cui ci racconta la fondazione del conventino di San Giuseppe d'Avila, cominciano con la descrizione della terribile visione dell'inferno che spaventa la Santa a tal punto che al solo ripensarci "il sangue si agghiaccia nelle sue vene"²⁷.

Questa visione non ebbe per unico frutto di radicare nell'anima sua l'orrore del peccato, ma ne riportò inoltre, come dice, "un dolore molto vivo per la perdita di tante anime, specialmente di Luterani che per il battesimo erano già membri della Chiesa. Desiderai grandemente di lavorare per la loro salvezza e mi pare che, pur di liberarne una sola da quei terribili supplizi, sarei pronta a sopportare volentieri mille morti"²⁸. Appunto per questo scopo Teresa introdusse una grande austerità nei suoi monasteri: voleva, insieme colle sue figlie, sacrificarsi totalmente per le anime. Quando si trattava della Chiesa del suo Sposo, il suo ardore non conosceva limiti.

Pochi anni dopo la fondazione del suo primo convento, ebbe la visita d'un missionario tornato dalle Indie che raccontò "dei molti milioni di anime che laggiù si perdevano per mancanza d'istruzione religiosa. La perdita di tante anime", dice la Santa, "mi afflisse in tal modo che non mi potei più contenere. Mi ritirai tutt'afflitta in un romitorio ed, innalzando la mia voce al Signore, lo supplicai di fornirmi qualche mezzo per contribuire a guadagnarne qualcuna. Provai una grande invidia per coloro che per amor di Nostro Signore potevano darsi all'apostolato, anche a prezzo di mille morti... Questa è l'inclinazione che il Signore mi ha data"²⁹.

Il Signore per consolarla le disse: "Aspetta un poco, figlia, e vedrai grandi cose"³⁰. E quelle grandi cose vennero presto: il Padre Generale dell'Ordine visitò Teresa nel suo conventino e prima le permise, poi le ordinò di estendere la sua Riforma³¹.

In breve tempo per tutta la Spagna si videro sorgere monasteri pieni di anime generose, a cui si aggiunsero presto i conventi dei Religiosi, che in avvenire avrebbero intrapreso anche l'opera delle missioni. L'anima della Santa dovette esultare di intima gioia quando seppe che il Padre Graziano mandava alcuni religiosi nel Congo³².

Un giorno la Santa, pregando nella chiesa degli Scalzi in Pastrana, incantata dall'angelico candore d'un giovane novizio che rispondeva alla Messa,

²⁷ *Castello*, Mans. 5, c. 3 n. 8.

²⁸ *Vita*, c. 32, n. 6.

²⁹ Quel Missionario era il P. Alfonso Maldonado, Commissario Generale delle Indie Occidentali (Americhe) e zelante predicatore apostolico. *Fondazioni*, c. 1, n. 7.

³⁰ *Ivi*, n. 8.

³¹ *Fondazioni*, c. 2.

³² P. Florencio del Niño Jesús, *La Orden de Santa Teresa, la fundación de la Propaganda Fide y las Misiones Carmelitanas*, Madrid, 1923, C. I., p. 6.

“con licenza di madre”, dice la vecchia cronaca, si avvicinò dissimulatamente e gli diede un bacio. Tutto spaventato il giovane “cogli occhi bassi” fuggì in sagrestia³³. Teresa amava con amore di madre i suoi figli virtuosi; ma, se avesse assistito alla partenza dei suoi primi missionari, è certo che avrebbe baciato loro i piedi!

Ma neppure le sue figlie saranno prive di vita apostolica. Nel *Cammino di Perfezione* Teresa spiega come tutta la loro vita debba essere ordinata al bene della Chiesa, alla salvezza delle anime. Ecco come sa congiungere l'ideale contemplativo, che cerca l'intimità del Signore, con quella brama, che la strugge, di soccorrere le anime in via di perdizione: “Giacché il Signore ha tanti nemici e così pochi amici, desideravo molto- e lo desidero tuttora - che almeno questi gli fossero devoti. E così venni nella determinazione di fare il poco che dipendeva da me: osservare cioè i consigli evangelici con tutta la perfezione possibile e procurare che facessero altrettanto le poche religiose di questa casa... Poi, pregando per i difensori della Chiesa, per i predicatori e per i dotti che la sostengono, avremmo aiutato, per quanto era in noi, questo dolce Signore così indegnamente perseguitato da coloro a cui ha fatto tanto bene. Sembra veramente che questi traditori lo vogliano crocifiggere di nuovo e non lasciargli un posto dove posare la testa”³⁴.

Se Teresa vuol salvare le anime, è per il Signore, per fare amare il suo Gesù! Appunto per questo si interessa tanto dei sacerdoti e dei dotti: essi sulla terra difendono gli interessi di Gesù! Lavorare per loro, sacrificarsi per loro è insomma sacrificarsi per il Signore. Quindi, questo potrà costituire il fine di tutta la vita delle sue figlie: “Sorelle mie in Cristo, unitevi con me nel domandare a Dio questa grazia. Egli vi ha raccolto qui per questo: questa è la vostra vocazione, queste le vostre incombenze e le brame vostre, è questo il soggetto delle vostre lagrime e delle vostre preghiere”³⁵. E specificando le pratiche della loro vita aggiunge: “Il giorno in cui le vostre orazioni, le discipline, i desideri e i digiuni vostri non fossero impiegati per ciò che ho detto, non raggiungereste, sappiatelo, il fine per cui il Signore vi ha qui raccolte”³⁶.

IX. PRATICITÀ DELLA DOTTRINA TERESIANA

Santa Teresa è una donna molto pratica. Nutre ideali sublimi che trasportano mente e cuore in sfere altissime, ma tuttavia tiene i piedi solidamente appoggiati sulla terra. Teresa è una realista: non è mai paga di bei pensieri. Sa che qualcuno potrebbe insomma accarezzare bei sogni d'apostolato, ma, stando rinchiuso in una stretta clausura, accontentarsi di buoni desideri e sentimenti e poi assopirsi in una specie di beato quietismo. Nemica come è di ogni sorta di illusione, non manca di metterci in guardia contro una carità

³³ *Reforma de los Descalzos*, L. IX, c. 21, n. 3.

³⁴ *Cammino*, c. 1, n. 2.

³⁵ *Cammino*, c. 1, n. 5.

³⁶ *Cammino*, c. 3, n. 10.

così “irreale”. Crede che la vera carità per le anime lontane si deve provare con la generosità per quelle che stanno vicine; e qui entriamo subito nel campo della praticità. Non bisogna “far conto, dice Teresa, di certe idee che alle volte ci si presentano in massa durante l’orazione, che ci fanno credere di essere pronte, per amore del prossimo, a intraprendere e a far cose molto grandi, anche per la salvezza di un’anima sola. Se non vi corrispondono le opere, non v’è alcun motivo di credere che siamo capaci di tanto”³⁷. Con la sua sottile ironia ci parla di alcune anime, tutte “incappucciate” nella loro orazione, che non vorrebbero far un movimento per non perdere una stilla di devozione. “No! sorella mia, il Signore vuole opere; vuole che non ti curi di perder quella devozione pur di consolare un’ammalata, facendo tua la sua sofferenza, digiunando tu, se v’è bisogno, per dare a lei da mangiare; e ciò non tanto per lei quanto perché il tuo Dio lo vuole. Ecco in che consiste la vera unione con la volontà di Dio”³⁸.

S. Teresa non dimentica mai la pratica delle virtù. “Se non procurate di acquistar le virtù e non ne fate l’esercizio, rimarrete sempre delle nane”³⁹, dice nell’ultimo capitolo delle Settime Mansioni, cioè delle supreme Mansioni del suo *Castello Interiore*; e le sue più belle pagine sulla pratica concreta della carità fraterna si trovano appunto qui, in mezzo alle meravigliose descrizioni della più sublime vita mistica. “Sorelle, se volete che il vostro edificio s’innalzi sopra buon fondamento, procurate d’essere le ultime e le schiave di tutte, studiando in qual modo e per quali vie vi sia possibile contentare le altre”⁴⁰.

Non ardate di dire alla Santa: ma quello è l’ufficio di Marta ed il Signore ha detto che Maria ha scelto la miglior parte, perché vi risponderebbe: “Ma ella aveva già fatto l’ufficio di Marta, servendo il Signore con il lavargli i piedi ed l’asciugarglieli coi suoi capelli”⁴¹. Teresa vuole le opere! Del resto, e col fare del bene nell’ambiente immediato in cui vivono che le sue figlie potranno aiutare quelli che sono separati da esse: “Lungi dal voler giovare (*direttamente*) a tutto il mondo, cercate di essere utili a coloro che sono in vostra compagnia, essendo voi verso di esse molto più obbligate”⁴². Lavorando per rendere le loro consorelle felici ed aiutandole a farsi sante, aiuteranno finalmente anche le anime più lontane: “Più le vostre consorelle saranno perfette, più gradite saranno a Dio le loro lodi e più la loro orazione sarà giovevole al prossimo”⁴³.

Donna di buon senso, Teresa edifica il suo castello interiore sul fondamento d’una pratica *tangibile* di eminenti virtù.

37 *Castello*, Mans. 5, c. 3, n. 9.

38 *Castello*, Mans. 5, c. 3, n. 11.

39 *Castello*, Mans. 7, c. 4, n. 9.

40 *Castello*, Mans. 7, c. 4, n. 8.

41 *Ivi*, n. 13.

42 *Ivi*, n. 14.

43 *Ivi*, n. 15.

X. LA GIOIA TERESIANA

L'epopea teresiana ci mostra questa donna dal cuore grande che, nella sua corsa attraverso la Spagna, è dappertutto seminatrice d'amore generoso, magnanimo, e non meno di gioia profonda, di esultanza spirituale. Medina del Campo, Malagòn, Valladolid, Toledo, Pastrana, Salamanca... sono tutte pagine eroiche nella storia delle figlie di Teresa dove la serietà di vita si unisce a quella caratteristica gioia teresiana, a quell'entusiasmo che suscita il suo ideale nelle anime che l'hanno abbracciato con il tutto cuore.

Teresa vuole fare scomparire per sempre l'idea che una vita di sacrificio generoso possa essere una vita triste! E la Santa che descrive il fervore delle giovani che vanno a rinchiudersi in San Giuseppe d'Avila: "Per Colui che tanto le ama disprezzano la loro stessa esistenza, abbandonano tutto, non vogliono avere più nessuna volontà e non passa loro neppure per la mente che di una vita così rigorosa e di una così stretta clausura potrebbero infine annoiarsi: si offrono tutte al Signore in un perpetuo sacrificio... Egli però le sa ricompensare generosamente ed esse non hanno nessun rimpianto per ciò che hanno fatto per Lui"⁴⁴.

Teresa si sente felice fra loro: "Spesso, quando sono in coro, provo una consolazione assai grande nel veder anime tanto pure occupate nelle lodi di Dio. La loro virtù si dà a conoscere in mille modi: nell'obbedienza, nella contentezza che provano per una così stretta clausura e solitudine e nella gioia che sperimentano quando si presenta loro qualche motivo di mortificazione"⁴⁵. E la Madre gioisce con le figlie quando le vede piene di soprannaturale esultanza: "Provo alle volte un godimento particolare, quando, stando tutte unite, vedo queste mie sorelle immerse in tanto gaudio interiore, che ognuna quanto più può, rende lodi al Signore per trovarsi in monastero. E queste lodi, come si vede ad evidenza, sgorgano proprio dal cuore. Ben vorrei, sorelle, che voi le innalzaste frequentemente. Se una comincia, tutte le altre seguono. E in qual cosa più bella potreste impiegare le vostre lingue quando vi trovate insieme, se non nel lodare il Signore, avendo tanti motivi per farlo?"⁴⁶.

CONCLUSIONE

L'ideale di perfezione proposto da Santa Teresa non è riservato alle sole sue figlie: infatti non è altro che la stessa perfezione cristiana, intesa nella sua integrità, nella sua *totalità*. E l'ideale morale cristiano concepito da una intelligenza elevata, mossa da un gran cuore che non conosce le vie di mezzo. Rimane sempre la perfezione a cui siamo invitati tutti e, perciò, la dottrina teresiana è una dottrina che spetta a tutte le anime, benché tocchi più diret-

⁴⁴ *Vita*, c. 39, n. 10-11.

⁴⁵ *Fondazioni*, c. 18, n. 5.

⁴⁶ *Castello*, Mans. 6, c. 6, n. 12.

tamente le più generose. Questa è la ragione per cui generalmente le grandi anime si dilettono nella lettura di S. Teresa.

Non è dunque in nessun modo una dottrina riservata alle sole monache di clausura; è un insegnamento che va spargendo il seme dalla magnanimità in tutte le anime cristiane che si dispongono a riceverlo; e logicamente la Santa Chiesa prega in nome di tutti: "Che possiamo essere nutriti dal cibo della sua celeste dottrina"⁴⁷. La pienezza dell'amor di Dio e del prossimo è il termine a cui mira ogni vita cristiana. Teresa è riuscita a proporci l'uno e l'altro con un incanto particolare.

L'amor di Dio è per lei un'intimità amorosa col Signore, l'intimità d'un cuore che appartiene del tutto al Diletto, perché si è dato del tutto; un'intimità che non desidera altro che di far piacere al Diletto, e ciò ad ogni costo; che si inabissa in una conformità tale col volere dell'Amato da far sì che davvero non si parli più di due, ma di una sola volontà. E Teresa lo assicura: "Ciò è in mano nostra, purché lo vogliamo"⁴⁸.

Una unione intima col Signore si può dunque raggiungere da tutte le anime di buona volontà. È evidente però che nasce dalla perfetta generosità.

In mezzo al mondo moderno che, mai sazio di piaceri sensuali e trascinato dal fuggitivo godere del momento, cerca nella sua mediocrità di crearsi un ideale che non richieda sforzi troppo energici (una specie di alleanza fra lo spirito del mondo e quello di Dio), si trovano fortunatamente un po' dappertutto delle anime che hanno orrore di tanta superficialità. Non vogliono vivere una vita dimezzata; e hanno ragione, perché una vita simile non vale la pena di essere vissuta. La dottrina teresiana tocca direttamente quelle anime. Esse sentono nel fondo del cuore la nostalgia del divino, l'aspirazione oscura ma profonda all'unione con Dio. Se sapranno capire il linguaggio di Teresa e se sapranno tradurlo in opere, anch'esse sentiranno un giorno dall'intimo del cuore scaturire, dilatante ed esuberante, la gioia teresiana.

P. Gabriele di S. M. Maddalena OCD

⁴⁷ Orazione liturgica nella festa della Santa.

⁴⁸ *Castello*, Mans. 5, c. 3, n. 7.

TERESA E LA SACRA SCRITTURA: RITORNO ALLA PURA FONTE*

“La dignità della donna (*mulieris dignitatem*) e la sua vocazione – oggetto costante della riflessione umana e cristiana – hanno assunto un rilievo tutto particolare negli anni più recenti”¹. Tra le molteplici dimostrazioni dell’attenzione della Chiesa a questo “segno dei tempi” sta indubbiamente il conferimento del titolo di “Dottore della Chiesa” a santa Teresa di Gesù e a santa Caterina da Siena². “Nel cristianesimo, infatti, più che in ogni altra religione, la donna ha fin dalle origini uno speciale statuto di dignità, di cui il Nuovo Testamento attesta non pochi e non piccoli aspetti (...); appare all’evidenza che la donna è posta a far parte della struttura vivente e operante del cristianesimo in modo così rilevante che non ne sono forse ancora state enunciate tutte le virtualità”³. In ogni caso “la testimonianza e le opere di donne cristiane hanno avuto significativa incidenza sulla vita della Chiesa, come pure in quella della società. Anche in presenza di gravi discriminazioni sociali le donne sante hanno agito in “modo libero”, fortificate dalla loro unione con Cristo. Una simile unione e libertà radicata in Dio spiegano, ad esempio, la grande opera di S. Caterina da Siena nella vita della Chiesa e di S. Teresa di Gesù in quella monastica”⁴. Indubbiamente, osservando l’opera di santa Teresa, possiamo cogliere la grande libertà della sua azione. Una delle manifestazioni interessanti è il suo rapporto con la sacra Scrittura. Se da un lato è l’ambito in cui si può riconoscere l’animo “femminista” di Teresa costretta a muoversi in mezzo a gravi condizionamenti culturali, insieme è anche il luogo dove emerge la genialità femminile della santa di Avila.

Compito di questo studio non è quello di analizzare minuziosamente il rapporto intrattenuto da Teresa con la Bibbia⁵. E nemmeno sviluppare la pro-

1 GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris Dignitatem*, 1.

2 Rispettivamente il 27 settembre e il 4 ottobre 1970.

3 PAOLO VI, *Discorso alle Partecipanti al Convegno Nazionale del Centro Femminile Italiano*, (6.12.1976), in *Insegnamenti di Paolo VI*, XIV (1976), p. 1017.

4 GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris Dignitatem*, 27.

5 Segnaliamo qui alcuni notevoli studi: PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *La Sacra Scrittura nelle opere di Santa Teresa* “Rivista di Vita spirituale” 18 (1964) pp. 41-102; TOMAS DE LA CRUZ, *Santa Teresa de Jesus contemplativa*, “Ephemerides Carmeliticæ” 13 (1962) pp.31-40; M. HERRAIZ, *La palabra de Dios en la vida y pensamiento teresiano*, “Teologia Espiritual” 23 (1979) pp 17-53; S. CASTRO, *Cristologia Teresiana*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1978, pp. 233-291; ID., *Ser cristiano según S. Teresa*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1981, pp. 249-264; E. RENAULT (a cura di), *Alle sorgenti dell’acqua viva. Antologia biblica teresiana*, Roma, Ed. OCD, 1982; J. ABIVEN, *Quant Thérèse lit les Écritures*, “Carmel” 34 (1984) pp. 106-116.

blematica "femminile" nel pensiero e nell'opera della Santa. Piuttosto, dopo aver contestualizzato il problema del rapporto della Chiesa del suo tempo con la Scrittura, mostrare la sensibilità con cui Teresa ha accostato il testo sacro e descrivere alcune figure bibliche femminili nelle quali si può riconoscere il tipo di donna, cioè di credente, da ammirare e imitare.

I. LA SCRITTURA E LE SUE TRADUZIONI

Il tempo di Teresa è quello della Spagna del concilio di Trento⁶: la nazione che interpreta nella forma più rigida il dettato relativo all'uso del volgare nei testi sacri. A tutti è noto - anche perché ricordato da S. Teresa - il decreto dell'inquisitore generale Valdes apparso nel 1551 e reiterato nel 1559, con il quale egli interdisse - senza alcuna precisazione - le Bibbie tradotte in spagnolo o in un'altra lingua volgare, oltre ai libri di devozione.

Prima della Riforma luterana rari, in verità, erano stati gli avvertimenti contro le traduzioni in volgare della Bibbia, anche se, occorre rimarcare, solo con la recente invenzione della stampa un'opera poteva essere messa a disposizione di un vasto pubblico.

In Spagna, regnanti Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, non era interdotta la traduzione della Scrittura. Anzi è su richiesta del re che il frate francescano Ambrogio Montesinos - traduttore fra l'altro di quella *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia che sarà alimento spirituale di Teresa d'Avila - rivide la versione castigliana dei testi liturgici dei Vangeli e delle Epistole. L'opera, terminata nel 1512, venne più volte ristampata. Contemporaneamente era in corso l'edizione della *Bibbia Poliglotta* di Alcalà. L'opera, patrocinata dal card. Ximenes de Cisneros, ebbe inizio nel 1502 e si concluse nel 1517. In verità all'importanza dell'operazione non seguì un'adeguata diffusione: la tiratura non superò le 600 copie e molte di esse andarono perdute in seguito ad un naufragio. Dal canto suo Isabella possedette numerose versioni della Bibbia in castigliano.

Trento tenterà invano di definire una politica comune sul problema della Bibbia in volgare, a causa delle differenze di carattere locale. Fu l'arcivescovo di Aix-en-Provence a sollevare il problema durante la terza sessione, nel marzo 1546. Il dibattito verteva sull'abuso nell'utilizzo della Scrittura. Forse - egli dichiarò - sarebbe stato utile interdire la traduzione in volgare della Bibbia: il testo sacro non si può mettere nelle mani di tutti; alle donne e agli ignoranti la predicazione è più che sufficiente. Molti padri - soprattutto italiani - presero posizione in questa direzione, mentre i vescovi interessati più direttamente dal protestantesimo si opposero vigorosamente all'interdizione, disastrosa, secondo loro, dal punto di vista pastorale. Senza citarlo, essi si

⁶ Sul tema della Bibbia nel secolo XVI preziose indicazioni nella collezione *Bible de tous les temps*, Vol. 5: *Le temps des Réformes et la Bible*, sous la direction de G. Bedouelle - B. Rousset, Paris, Beauchesne 1989. In particolare per il nostro argomento è significativo il contributo di M. HUOT DE LONGCHAMP, *Les mystique catholique et la Bible*, pp.587-611.

riferivano ad Erasmo, quando affermavano che Cristo ha voluto indirizzarsi alla gente nella loro lingua, non in una lingua colta, quale era diventato di fatto il latino.

Il dibattito non decollò. La commissione incaricata di stendere il documento sull'abuso della Scrittura decise di non trattare l'argomento. Particolarmente acceso fu il contrasto fra lo spagnolo Pacheco, vescovo di Jaén, che si oppose pubblicamente al portavoce dei difensori della traduzione, il vescovo di Trento, card. Madruzzo. Il concilio non si pronunciò. Lo farà più tardi e sotto un'altra forma⁷. Tale silenzio non significava tuttavia rinuncia della Chiesa ad avere una parola autorevole da portare sul testo sacro. Tutti i Padri conciliari erano d'accordo nel riconoscere un controllo sulla diffusione del testo e sulle sue traduzioni; inoltre affermavano la necessità di rinnovare la predicazione liberandola dalle stravaganze della tarda scolastica, ed infine sostenevano la necessità di ristrutturare gli studi biblici. Sarebbe stato questo l'auspicio formulato nella quinta sessione, anche se ben presto ci si sarebbe resi conto che ben più occorre fare per formare adeguatamente i predicatori. Questa esigenza sarebbe sfociata successivamente nel decreto sui seminari.

Intorno alla metà del secolo XVI vennero messi in circolazione vari libelli che trattavano il problema in maniera negativa⁸. Coloro che sostenevano la proibizione assoluta o una stretta censura portavano una triplice argomentazione.

Anzitutto una prova tratta dall'esperienza: la storia insegnava che là dove il popolo ha avuto in mano la Scrittura è seguita l'eresia. Se essa era riuscita a serpeggiare quando il testo era esclusivamente greco o latino, a maggior ragione il fatto si sarebbe potuto verificare con la traduzione in lingua volgare. Esempio per eccellenza era quello di Pietro Valdo. Qualcuno, più moderatamente, insinuava la distinzione tra cattive traduzioni - che ingenerano eresie, divisioni e altri pericoli - e invece testi ben tradotti e commentati che potevano fornire un notevole aiuto ai predicatori. A questo si obiettava ricordando che le eresie erano sorte non dai "semplici", ma dai dotti. E Lutero - che

⁷ Nel 1564 verrà approvato un *Indice* di Pio IV, detto perciò *del Concilio*, che farà autorità. La regola quarta recita: "Poiché è manifesto per via di esperienza che, se si permette la sacra Bibbia dovunque e senza discernimento in lingua volgare, a causa della temerarietà degli uomini, ne consegue più un danno che un vantaggio, su questo problema spetta al giudizio del vescovo o dell'inquisitore *se essi, su consiglio del parroco o del confessore, la lettura della Bibbia tradotta in lingua volgare da autori cattolici*, possano concedere a coloro che, secondo quanto essi sono in grado di capire, da una tale lettura possano ricevere non un danno, ma un accrescimento della fede e della pietà..." (DS 1854). Nel 1590 la tendenza alla centralizzazione prenderà il sopravvento: "Le traduzioni in lingua volgare della Bibbia o di parti di essa - decreta l'*Indice* di Sisto V - non saranno permesse in alcun luogo senza una autorizzazione speciale della S. Sede, sebbene tali traduzioni siano opera di un autore cattolico, e le parafrasi in lingua volgare sarranno interdette in ogni caso". (Testo in P. DENIS, *La Bible et l'action pastorale*, in *Les temps des Réformes et la Bible*, o.c., p. 537).

⁸ In quegli anni circolava tra l'altro una sintesi di tre pubblicazioni curate da Éspirit Rotier, Pierre Lizet e Ambrogio Catarino. Testo in G. BEDOUELLE - B. ROUSSEL, *L'Écriture et ses traductions. Eloge et réticenses*, in *Les temps des Réformes et la Bible*, o.c., pp. 471-473.

faceva valere la sua autorità in campo teologico in forza del titolo di *magister* - era solo l'ultimo esempio.

Una seconda ragione veniva dall'alta concezione che si aveva della Scrittura, come parola divinamente ispirata; ma proprio in quanto "divina" essa manteneva un carattere di oscurità. Infatti l'apparente chiarezza della lettera poteva illudere il lettore in quanto non immediata era l'individuazione di ciò che oggi chiamiamo il "genere letterario", e dunque il significato. Ma soprattutto si osservava che le lingue volgari di recente acquisizione non erano pronte ad accogliere la Parola di Dio, in quanto non integravano la distinzione di un duplice livello di linguaggio (sacro e profano), caratteristico del greco e del latino. Se il latino ha qualcosa di divino, non lo si può dire - ad esempio - del francese, che nulla ha in comune con l'ebraico. In conclusione tutte le traduzioni sono deficitarie, e c'era anche chi considerava una fortuna il fatto che antiche versioni fossero andate perdute.

Da questa argomentazione emergevano due esigenze. Da un lato l'idea che la Scrittura, in quanto Parola di Dio, mantiene una obiettiva trascendenza di fronte ad ogni umana lettera, e che il verbo umano, come ogni altra espressione culturale, è chiamato a "convertirsi" di fronte al Verbo divino che in esso si incarna. D'altro lato una concezione tutta particolare di concepire la dignità della sacra Scrittura. Affermare che le traduzioni nuociono a tale dignità significava vanificare il valore della condiscendenza manifestata da Dio, quando si era rivolto misericordiosamente agli uomini e da essi si era fatto intendere, narrando e comunicando i misteri della sua vita in un linguaggio pienamente umano⁹. Non a caso in questo periodo vennero, talora pretestuosamente, rivangate le argomentazioni utilizzate ai tempi di Cirillo e Metodio (secolo IX), per contrastare il loro progetto di traduzione dei libri sacri e liturgici nella lingua slava.

In verità tutto questo era temperato dalla concezione della Rivelazione evidentemente non riducibile alla "*sola Scriptura*". Se la Bibbia è il "testamento di Dio", in realtà il vero testamento con il quale tutti gli uomini devono venire in contatto è il messaggio della salvezza ivi contenuto, non il libro. Tale distinzione fra parola e significato, pastoralmente veniva verificata distinguendo fra sacra Scrittura e predicazione. E così, mentre il testo sacro veniva circondato da una siepe, impedendo o rendendone ardua la traduzione, contemporaneamente si avvertiva la necessità - e su questo decisivo sarà il concilio di Trento - di restituire dignità alla predicazione. Essa doveva essere resa alla portata di tutti, così come l'annuncio degli apostoli fu in grado di rendere familiari a tutti i misteri rivelati da Gesù Cristo.

Infine, sullo sfondo e insieme come conseguenza di questa concezione, la figura della Chiesa nella quale si distinguono da una parte i pastori, i dotti, i predicatori, che possono accostare direttamente il testo sacro, anche perché conoscono il latino; e dall'altra i laici, ai quali la parola di Dio giunge mediata

⁹ Cfr. *Dei Verbum*, 13.

dalla predicazione. Se, infatti, per essere ben compresa la Scrittura deve essere interpretata, tale lavoro è possibile solo a chi ha ricevuto un particolare dono dello Spirito Santo. Solo in questo caso l'annuncio della Parola è conforme alla fede e perciò reca beneficio all'ascoltatore. Questo "carisma" nella Chiesa è concesso solo a qualcuno, i chierici in particolare. Al contrario, se si scopre che un povero meccanico ha in mano il Nuovo Testamento, subito si dice che è eretico - come testimonia il riformato Jean Crispin nel suo "martirologio". E su questo aspetto le testimonianze abbondano. Dato che la Scrittura è così oscura che perfino i dotti esitano e anch'essi hanno bisogno di una autorità, a maggior ragione il comune mortale deve essere allontanato dalla Bibbia in forza della sua ignoranza. E per tale occasione non manca nemmeno l'appoggio evangelico: "Non gettate le perle ai porci!" (Mt 7,6). Gentien Hervet, umanista francese, esperto al concilio, obietterà che i Vangeli e le Epistole sono stati scritti per essere letti e che i "semplici" non sono dei "porci". Perché dunque privarli dei tesori delle Scritture? Ma in particolare la prudenza nel trattare i libri sacri riguardò le donne: Melchior Cano, nella *Censura a los Comentarios del Catecismo* di Carranza affermava che "per quanto le donne reclamino con insaziabile desiderio di mangiare questo frutto [la lettura della Bibbia], è necessario vietarlo e circondarlo con il fuoco, perché il popolo non giunga a coglierlo".

Questo modo di procedere - certamente giustificabile in un ambito controversistico - tendenzialmente finiva con il sovrapporre il carisma proprio del magistero - l'interpretazione autentica della Scrittura, grazie al carisma certo di verità ricevuto dai successori degli Apostoli - al compito affidato a tutti i credenti mediante lo studio e la contemplazione, per i quali, meditando le parole trasmesse in cuor loro e documentando esperienzialmente la profonda intelligenza delle cose spirituali, contribuiscono alla crescita della comprensione della verità divina¹⁰.

II. S. TERESA E LA SCRITTURA

Quando gli storici affrontano il problema della lettura della Bibbia tra il popolo cristiano nell'epoca tridentina, spesso citano il dialogo fra Teresa e la postulante riportato nella biografia composta da Diego de Yepes, come tipica espressione della sensibilità di quel periodo¹¹. La giovane, alla vigilia del suo ingresso al Carmelo, dice alla Santa: "Madre mia, porterò anche la Bibbia che possiedo!". "Una Bibbia, figlia mia - rispose Teresa - No, no! Non venga affatto. Noi non abbiamo bisogno né di voi, né della vostra Bibbia. Noi siamo povere donne ignoranti, noi; sappiamo soltanto filare e ubbidire". Il bio-

¹⁰ *Ivi*, 8.

¹¹ Ad esempio in G. BEDOUELLE - B. ROUSSEL, *L'écriture et ses traductions*, a. c., p. 482. Oggi tale racconto viene considerato leggendario. Così E. RENAULT (a cura di), *Alle sorgenti dell'acqua viva*, o.c., p. 13. Ma nel valutare questo - a prescindere dalla complessiva attendibilità del biografo - si dovrebbe tenere conto della prudenza e del realismo della Santa.

grafo prosegue, notando come Teresa da poche battute avesse ritenuto la postulante chiacchierona e curiosa, atteggiamenti non convenienti per una carmelitana; e che il seguito avrebbe dato ragione di questo giudizio: la ragazza si sarebbe unita ad altri fedeli nel compiere stravaganti devozioni poi punite dalla Inquisizione.

È noto che quasi certamente Teresa non lesse mai il testo sacro in una Bibbia completa o parziale. Non lo lesse in lingua latina, perché ignorava tale lingua, ed è poco probabile che l'abbia letta in castigliano. Ella conobbe il testo biblico per via indiretta, attraverso i libri di preghiera (libri liturgici, il breviario) e i libri di devozione, come la *Vita di Cristo* di Ludolfo e i *Moralia* di San Gregorio Magno. Quest'ultimo testo presenta numerose citazioni bibliche, soprattutto di San Paolo. Infine - come gran parte del popolo cristiano - attraverso le omelie e i discorsi dei predicatori¹².

Teresa non affronta mai direttamente la questione della traduzione della Bibbia, a parte il ricordo del decreto di Valdes del 1559. Fu in tale occasione che alla Santa afflitta, poiché quei libri la ricreavano molto, il Signore disse: "Non affliggerti, perché io ti darò un libro vivente". Il senso di tali parole lo avrebbe compreso di lì a pochi giorni, quando iniziarono le visioni dell'Umanità di Cristo.

"Ebbi tanto da pensare e da raccogliermi per quello che vedevo presente, e il Signore mi istruiva con tanta tenerezza e in così varie maniere, che quasi non ebbi più bisogno di libri, o almeno di poco. Allora per apprendere la verità non ebbi altro libro che Dio. E benedetto quel libro che lascia così ben impresso quel che si deve leggere e praticare, da non dimenticarsene più"¹³.

In particolare l'opera teresiana non si interessa di questioni filologiche o storiche, né del valore delle lingue volgari rispetto al latino. Il testo sacro non è il luogo dove l'erudizione può trovare spazio, e su questo punto Teresa si discosta notevolmente dalla sensibilità umanista. L'intenzione profonda è di parlare sempre e soltanto di ciò che può essere utile a coloro che praticano l'orazione¹⁴.

Così, descrivendo il comportamento da usare durante l'orazione di quiete, Teresa ammonisce i lettori, e in particolare quei dotti che le hanno chiesto di scrivere, a non perdere tempo in continui ragionamenti e artifici retorici, facendo applicazioni alla Scrittura: "Se la dottrina è di grande aiuto prima e dopo l'orazione, mentre si prega, mi pare non debba molto giovare se non per infiacchire la volontà."¹⁵

Intendiamoci, ciò non significa considerare secondaria la "lettera" della Scrittura. Anzi: "Tutto il male del mondo dipende dal non conoscere chiara-

¹² R. HOORNAERT, *S. Thérèse écrivain*, Paris, Desclée de Brouwer, 1922, 313-317.

¹³ V 26,5. Per le citazioni delle opere di Santa Teresa utilizziamo le sigle abituali: *Vita*, V; *Relazioni Spirituali*, R; *Cammino di Perfezione*, C (il testo dell'Escorial, CE); *Castello Interiore*, M; *Pensieri sull'Amore di Dio*, P; *Esclamazioni dell'anima a Dio*, E; *Fondazioni*, F.

¹⁴ P 1,9.

¹⁵ V 15,7; cfr. 8.

mente la verità della sacra Scrittura. Non vi è in essa un apice che non debba un giorno avverarsi¹⁶. E queste parole del Signore la confermeranno nel desiderio di essere pronta a far di tutto per uniformarsi alla sacra Scrittura, "anche nella sua più piccola espressione"¹⁷.

Tuttavia in nessun altro settore della storia interiore di Teresa è così evidente il contrasto fra preparazione umana, culturale, scientifica e dotazione mistica soprannaturale: formazione e informazione precarissime in materia scritturistica di fronte a una abbondanza di illuminazioni e grazie mistiche di ogni specie. Ad esempio, se la Santa ignora in assoluto il significato di un determinato passaggio biblico (ne ignora persino il testo "volgare" della espressione latina), improvvisamente lo penetra e lo gusta letto e interpretato attraverso la stadio mistico che in quel momento sta vivendo¹⁸.

Non vi è in ciò disprezzo per la scienza a scapito della esperienza. Il senso letterale è importante:

"La scienza è sempre una gran cosa, poiché istruisce e illumina chi poco sa, fa conoscere la verità della sacra Scrittura, onde si faccia quel che si deve fare. Che Dio ci guardi da devozioni alla balorda!"¹⁹

"Benché alcuni [dotti] non abbiano esperienza, pure non sono avversi all'orazione, e qualcosa ne sanno, perché, dopo tutto, hanno sempre tra mano la sacra Scrittura e trovano in essa i veri indizi dello spirito buono"²⁰.

E su questa legame fra scienza, dotti e Scrittura nel suo senso letterale ritorna spesso, in qualità di chiave di discernimento e giudizio sulle rivelazioni private, a loro volta tutte piene di espressioni bibliche²¹. E dal canto suo, Teresa con tale Parola sacra si dimostra abile nel contestare i dotti quando è in gioco la questione dell'Umanità di nostro Signore²².

¹⁶ V 40,1. Questo non fu senza conseguenze dal punto della pratica dell'orazione: "Amo molto le parole del vangelo. Esse mi raccolgono di più che non i migliori fra i libri. Questi anzi, quando non sono di autori molto, raccomandati, non mi invogliano neppure" (C 21,4).

¹⁷ V 40,2.

¹⁸ Cfr. TOMAS DE LA CRUZ, *Santa Teresa contemplativa, a.c.*, pp. 33-34. "Io non capivo quasi nulla di latino. Ma in questa orazione di quiete mi è accaduto, specialmente con il salterio, non solo di capire l'espressione come suona in volgare, ma anche di andare più innanzi e penetrare con gioia nello spirito della lettera" (V 15,8; concretamente: V 19,9, in relazione al Sal 118,137: *Iustus es Domine, et rectum indicium tuum*; V 20,10, sul Sal 101,8: *Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto*; V 20,11, applicato a Sal 41,4: *Ubi est Deus tuus?*; M III,1,1e VII,4,3, applicato al Sal 111,1: *Beatus vir qui timet Dominum*). "Sono già vari anni che ricevo da Dio una certa intensa consolazione tutte le volte che mi avviene di leggere o udire alcune parole dei *Cantici* di Salomone, al punto che la mia anima, anche senza bene intendere il latino come suona in volgare, si sente raccogliere e intenerire più che dalla lettura di quei libri molto devoti che io stessa comprendo. Ciò mi avviene quasi sempre, mentre prima non capivo quel volgare neppure quando cercavano di spiegarmelo" (P pr. 1).

¹⁹ V 13,16.

²⁰ V 13,18.

²¹ Cfr. V 25,12-13; 32,17; 33,5; 40, 2; R 3, 13; 4,3; M VI, 3,4; P 1,5; F 30,1; *Lettera* 78,5.

²² V 22,6; M VI,7,6.

III. ALLA RICERCA DEL SENSO SPIRITUALE

E tuttavia bisogna passare dalla lettera allo spirito. E lo spirito della Scrittura non consiste nello svuotare la lettera, ma nel suo approfondimento, nella ricomprensione sempre nuova in chiave di alleanza fra Dio e il suo popolo in generale, e più in particolare fra lo sposo Gesù e l'anima sua sposa²³.

Nell'epoca in cui vive Teresa si sperimenta un atteggiamento di rifiuto dei quattro sensi medievali, forse per l'artificiosità con cui da un certo periodo in avanti venivano applicati al testo sacro. D'altra parte l'umanesimo istintivamente era portato a valorizzare più gli elementi letterali e storici. Questo non negava altri significati, ma impediva di custodire il senso profondo della Scrittura come "linguaggio sponsale".

Ad esempio, Lefèbvre d'Étaples, cercando un senso unificato nella Scrittura, lo ritrovava nella figura di Cristo. Il vero senso letterale è quanto si accorda con lo spirito e che lo Spirito Santo ci mostra. Ma tale spirito è Cristo, e senza di lui la Bibbia è solo scrittura e lettera che uccide. Lo Spirito Santo, che non lascia assolutamente nulla nell'ombra, per tutti i secoli annuncia i misteri di Cristo²⁴. Ma anche questo modo di procedere può essere riduttivo; lo si vede nella difficoltà provata a porre in bocca a Cristo il "Miserere". Un tipo di atteggiamento che privilegia nella Scrittura il "solus Christus", non lasciando spazio alla Chiesa.

Ad analogo risultato si perveniva seguendo quella sensibilità platonizzante che vuole ridurre la pluralità e la storicità delle lettere al loro centro, Cristo, ma privato così della sua dimensione storica²⁵.

Alla lotta che Teresa compie per salvare l'Umanità di Cristo anche nei gradi più alti della vita mistica, corrisponde una certa modalità di accostare il testo biblico.

Per Teresa tutto si concentra nel descrivere l'unione dell'anima con il suo Signore: "O Gesù, se potessi conoscere tutti i passi della S. Scrittura tendenti a far comprendere questa pace dell'anima"²⁶. Il testo, collocato al termine del *Castello Interiore*, allude chiaramente al matrimonio spirituale, vertice dell'unione mistica, e implicitamente si può forse notare una sorta di rimpianto nella santa per non poter "documentare" la ricchezza della Bibbia a riguardo di questo tema. Non è dunque un caso se una delle rare considerazioni teoriche circa l'interpretazione del testo sacro è l'introduzione ai *Pensieri di Amor*

²³ Questo risulta particolarmente evidente quando in V 22 deve rispondere alle contestazioni di chi oppone l'Umanità del Cristo alla venuta dello Spirito Santo. Trattandosi di operazioni dello Spirito, si ritiene che non debba entrarvi alcuna immagine corporea. Teresa reagisce affermando la condizione singolare dell'Umanità di Cristo: "...abbandonare del tutto l'Umanità di Cristo e trattare il suo corpo divino alla stregua delle nostre miserie o di ogni altra creatura, no, no, non lo posso sopportare" (V 22,1).

²⁴ G. BEDOUELLE, *L'humanisme et la Bible*, in *Les temps des Réformes et la Bible*, o.c., p. 104.

²⁵ *Ivi*, 109.

²⁶ M VII, 3,13.

di Dio, che commentano alcuni versetti del Cantico dei Cantici, il libro caratteristico dei mistici.

Teresa mantiene chiara coscienza e ferma sicurezza che per comprendere a fondo la Parola rivelata esiste una via segreta che è l'esperienza interiore²⁷. Nella sacra Scrittura ci sono parole - come nel Cantico - che non innamorano perché non sperimentate²⁸. Ne consegue che in stato di peccato e inutile impegnarsi a gustare le parole della Scrittura, così come per l'eucaristia²⁹.

Per Teresa il senso spirituale ultimamente è quello che conduce dalle parole ai fatti. Ecco perché viene rattristata, ma non più di tanto, dalla carenza di Bibbie in castigliano. Ciò che a lei interessa è che venga salvaguardato l'evento, il fatto dell'incontro fra l'umanità viva di Cristo e l'anima credente: "Oh, se si avesse qualcuno che ritraesse in sé la vita di Cristo e dei suoi apostoli! Ne abbiamo bisogno oggi più che mai"³⁰.

Le parole d'amore dicono riferimento ai gesti e alle opere. È il criterio delle locuzioni interiori, analogo a quello dell'autentica profezia: "Le parole dell'intelletto non producono nulla, mentre quelle di Dio sono parole e opere. Anche se non sono parole di devozione, ma solo di rimprovero, cambiano in un istante le disposizioni dell'anima: l'abilitano, la illuminano, la inteneriscono, l'inondano di gioia, e se essa è nell'aridità, nella inquietudine e nel turbamento, sente come una mano che le toglie tutti i suoi mali, o qualcosa di meglio. - Insomma, sembra che Dio voglia far capire che egli è potente e che le sue parole sono opere"³¹.

Questo è il motivo per cui anche la risposta umana non può che dimostrarsi "in opere e opere"³². In fondo si tratta della imitazione del Cristo Signo-

27 P pr. 1, in relazione al Cantico dei Cantici; V 22 e M VI, 7 per quanto riguarda l'Umanità di Cristo.

28 P 1,5.

29 "Sono persuasa - e Dio voglia che m'inganni - che molte persone si accostino al SS. Sacramento con la coscienza carica di grossi peccati mortali. Costoro, se sentono un'anima arsa d'amor di Dio servirsi di queste espressioni [le parole del Cantico], la ritengono per temeraria e inorridiscono. So che esse non le useranno mai. Queste e altre simili espressioni non sono dette che dall'amore; e siccome esse ne sono prive, potranno leggere i *Cantici* anche ogni giorno, ma non se ne serviranno mai, né mai verranno alle loro labbra" (P 1,11).

30 V 27,15.

31 V 25,3. Il primo segno che le locuzioni interiori vengono da Dio "è la sovrana potenza che quelle parole hanno in sé, perché sono insieme parole e opere". (M VI, 3,5; cfr. 3,7) "Anime siffatte Egli le difende in ogni cosa, e quando sono oggetto di biasimo e di persecuzione, risponde per loro, se non con le parole, con i fatti, come fece con la Maddalena" (M VI, 11,12; cfr. VII 2,7); "L'amore che Dio ci ha portato ... è tanto grande che le parole con cui egli lo manifesta non mi sembrano affatto esagerate, avendocelo già dimostrato assai più ardente con le opere" (P 1,7. Cfr. 8). "...tali parole hanno molti significati ... Non è forse più ammirabile la realtà?" (P 1,10).

32 M VII, 4,6. Significativo che per Teresa questo accada al culmine dell'esperienza mistica, come esito del "matrimonio spirituale". Altrove mostra la consequenzialità tra lo sguardo rivolto al Signore e l'operosità del credente: "Ora se noi non lo guardiamo mai, né mai consideriamo quello che gli dobbiamo, né la morte che ha subito per noi, non so come possiamo conoscerlo e servirlo. E senza queste opere di suo servizio, che valore avrà la nostra fede? E che valore avranno le nostre opere separate che siano dai meriti inestimabili di Gesù Cristo nostro Bene?" (M II,1,11).

re, che parlando agisce e produce. “Forse che Dio non ha detto molte cose anche ai farisei?... L'importante è di trarne profitto”³³.

È a questo punto che possiamo comprendere la “questione femminile” di Teresa. Il principio è che tutti hanno diritto di incontrarsi con il Signore.

“Forse perché siamo donne ci dev'essere proibito di godere dei beni di Dio? Discutere, far da maestre, persuadersi d'indovinare e di non aver bisogno dei teologi: ecco quello che ci è proibito”³⁴.

Il significato è in quel celebre testo del Manoscritto escorialense del *Cammino di Perfezione*:

“Quando eravate su questa terra, lungi dall'aver le donne in dispregio, avete anzi cercato di favorirle con grande benevolenza. Avete trovato in esse tanto amore e fede più grande che negli uomini, essendoci la vostra Madre santissima, per i meriti della quale... meritiamo quello che abbiamo demeritato con le nostre colpe... Nel mondo le onoravate”³⁵.

Non è una questione di intelligenza; anzi, di fronte ai misteri della fede, incontrando qualcosa che non si comprende, non bisogna sforzare l'intelletto: “Non sono cose per donne. Anzi molte neppure per uomini”³⁶. Le donne, come gli uomini che non hanno la missione di difendere la verità, non devono faticare per approfondirla. Si tratta di accettarla con *semplicità*, quando il Signore decide di donarla, guardandoci dall'affannarci per cercare quello che ci rifiuta. “Per il resto, umiliamoci, rallegrandoci d'aver un Dio così grande le cui parole ci sono incomprensibili anche se dette nella nostra lingua”³⁷.

“Siccome l'Apostolo e la nostra incapacità ci proibiscono di predicare con le parole, facciamolo almeno con le opere, e non crediate che nascosto con voi in clausura, stia pure il bene, come anche il male, che fate”³⁸.

IV. FIGURE BIBLICHE FEMMINILI

L'esemplificazione di ciò la ritroviamo osservando alcune figure bibliche femminili. In particolare quelle che per Teresa sono le più care e significative: la Samaritana, Maria Maddalena e Marta. Non si tratta di personaggi sto-

33 M VI, 3, 4.

34 P 1,8.

35 CE 4,1.

36 P 1, 2.

37 *Ivi*.

38 C 15,6. Lo stesso testo di Paolo, 1Cor 14, 34, dà l'occasione a Teresa di rispondere alle critiche di chi non vede di buon occhio le uscite dalla clausura in vista di nuove fondazioni; e di ripresentare il principio interpretativo tradizionale, per il quale una singola parte si comprende alla luce della totalità: “Mi era parso che per me la volontà di Dio fosse in quello che dice S. Paolo circa il ritiro in cui devono vivere le donne, come mi era stato detto poco prima e io stessa avevo altre volte udito. Ma egli mi disse: “Fa' loro sapere che bisogna guardare la Scrittura non in una parte sola, ma in tutto il suo insieme. O forse mi potranno legare le mani?” (R 19).

rici confinati nel passato, ma di figure vive nelle quali ogni anima può identificarsi nel momento in cui accetta di mettersi alla ricerca del suo Signore.

La Samaritana. In questa donna Teresa si riconosce appieno: "Quante volte mi sono ricordata dell'acqua viva di cui parlò il Signore alla Samaritana!". Effettivamente la donna di Gv 4 è presente nelle opere di Teresa molto più dei richiami espliciti. Possiamo dire che tutta la dottrina sull'orazione, come ricerca dell'acqua viva³⁹, è dominata da questa donna.

Evidentemente ci sono dei riferimenti biografici: Teresa è devota di quel fatto evangelico fin da bambina, "tanto che senza neppure comprendere quello che chiedevo, supplicavo spesso il Signore a darmi di quell'acqua: in camera mia tenevo un quadro che rappresentava Gesù vicino al pozzo, con sotto le parole: *Domine, da mihi aquam!*"⁴⁰.

Più in profondità la Samaritana rappresenta il modo corretto di accostare il Vangelo, come la fonte che disseta la gola riarsa. E Teresa parla di sé come una che è stata sollecitamente soccorsa da Dio, altrimenti sarebbe morta di sete; e conclude: "Benedetto colui che ci invita ad andare a bere al suo Vangelo"⁴¹. Possiamo dire che i richiami alla donna di Samaria ricoprono tutta l'ampiezza della vita di fede e di orazione del cristiano. Dalla condizione di quegli spiriti così mobili che possono paragonarsi a cavalli sfrenati che pur giungendo a due passi da quella fontana d'acqua viva si smarriscono⁴²; alla prima conversione, quando l'anima è tratta dal mondo⁴³; alla permanente tentazione di allontanarsi dall'acqua viva, come quelle monache, che bramando di stare fra i secolari, tremano di non aver mai assaggiato tale acqua, e che a ragione lo sposo si è loro nascosto, non godendo esse di star con lui⁴⁴; al momento in cui la sete diventa intollerabile da non poter essere saziata che con l'acqua che il Signore promise alla Samaritana, ma questa intanto non viene concessa all'anima⁴⁵; fino al culmine, in cui ferita dal dardo dell'amore, la Samaritana abbandona lo stesso Signore per dare ai suoi concittadini la possibilità di profittare di lui e di averne giovamento. "E in ricompensa della sua grande carità, meritò di essere creduta e di vedere il gran bene che il Signore fece in quel paese"⁴⁶.

È il momento in cui l'anima non chiede al Signore di morire, ma piuttosto

³⁹ Cf. V 11-21.

⁴⁰ V 30,19. Come è noto il quadro è conservato all'Incarnazione. Teresa lasciò traccia di questa devozione anche a San Giueppe e a Medina del Campo dove intitolò alla Samaritana i pozzi che fece scavare.

⁴¹ CE 31,5; allude a una grazia mistica: V 20 e R 1. Cf. r V 30,19.

⁴² C 19,2.

⁴³ "Saremo ben da compiangere se non potessimo *cercare Dio* che dopo d'essere morti al mondo! La Maddalena, la Samaritana, la Cananea erano forse morte al mondo quando trovarono il Signore?". Così la Santa replica alla soluzione di San Giovanni della Croce in occasione del *Vejamen* (n. 6).

⁴⁴ F 31, 46.

⁴⁵ M VI, 11,5.

⁴⁶ P 7,6.

di vivere onde poter lavorare alquanto per Colui a cui si sente obbligata da profonda gratitudine.

Maria Maddalena. Fra il 1517 e il 1519 si svolse una querelle riguardo l'identità di questa discepolo del Signore⁴⁷: si voleva verificare la legittimità della tradizione liturgica - soprattutto occidentale - che riconosceva in un'unica persona Maria di Betania, sorella di Lazzaro, Maria di Magdala, liberata da sette demoni e testimone della passione e della risurrezione, ed infine la peccatrice di Lc 7,36-50. I protagonisti più significativi furono da un lato l'umanista Lefèvre d'Étaples, che si pronunciò in favore dell'esistenza di tre donne diverse; dall'altro il cancelliere dell'università di Cambridge, John Fisher, vescovo di Rochester. Se quest'ultimo fu soprattutto sensibile al "*consensus Ecclesiae*", tanto da collocare la questione a livello di verità di fede, Lefèvre, appellandosi esclusivamente al testo evangelico, intendeva aprire solamente una discussione esegetica: non si trattava evidentemente qui del ricorso alla "*sola Scriptura*", e ancor meno al libero esame, ma semplicemente del rispetto della "*littera*", in conformità alla sensibilità umanistica. Invero nelle soluzioni prospettate non sono indifferenti diverse sensibilità mistiche. Lefèvre tenne in gran conto le visioni di Elisabetta di Schönau, mistica del XII secolo, in ragione del fatto che esse fanno meravigliosamente eco ai misteri del Vangelo. In particolare fu più attento a riconoscere in Maria di Betania la figura della vita contemplativa. Fisher fu invece più sensibile alla meravigliosa avventura spirituale di una conversione che fa della prostituta la testimone privilegiata della risurrezione di Cristo.

Teresa è sostanzialmente estranea a questo dibattito: ella rimane nel solco tradizionale che identifica le tre donne; e che vede in Maria il simbolo della vita contemplativa (monastica) e in Marta quello della vita attiva (laicale). E tuttavia introduce in questo tema una variante interessante a proposito del rapporto tra Marta e Maria. Yepes nella *Vida*, cap. 19, racconta che la Santa, invidiando molto l'amore che Gesù ebbe per la Maddalena, si sentì dire nella festa di questa Santa: "Avevo lei per amica quando ero sulla terra; ora che sono in cielo ho te"⁴⁸.

Per Teresa è una scoperta esistenziale. La conversione inizia nel momento in cui lei si colloca "fisicamente" presso la statua dell'*Ecce Homo*, allo stesso modo con cui Maria si era posta quando aveva lavato e unto il Signore nella casa di Simone il fariseo⁴⁹.

Questa conversione è quella che anticipa la pace della risurrezione, mani-

⁴⁷ Documentazione in G. BEDOUELLE, *L'humanisme et la Bible*, a.c., pp. 96-97.

⁴⁸ Cfr. R 32; 42, dove come ulteriore grazia riceve l'invito a servirlo più di prima, le dette il desiderio di non morire tanto presto per poter lavorare per la sua gloria, lasciandola con la ferma risoluzione di patire.

⁴⁹ V 9,2-3; C 34,7.

⁵⁰ "Penso che questo saluto del Signore [Pace a voi], non meno delle parole con cui mandò in pace la gloriosa Maddalena, dovettero operare più di quello che suonavano perché in noi le parole di Dio sono parole ed opere" (M VII, 2,7).

festata in parole e opere⁵⁰. “Per questo, se è evidenziato il peccato, molto di più la benevolenza con cui viene trattata dal Signore in casa del fariseo⁵¹, la penitenza¹⁰⁰, l'amore appassionato a lui e la confidenza al Signore⁵². Fino alla croce, accettando gli insulti e attendendo pazientemente il suo ritorno⁵³.”

Marta e Maria. La tradizione monastica aveva spesso presentato le due sorelle come alternative nella vita spirituale: o Marta (vita attiva, per lo più laicale), o Maria (vita contemplativa, monastica); così nel cammino spirituale il progresso non poteva che accadere da Marta a Maria.

Teresa non rinnega questo: tuttavia, se Maria è sempre colei che “*optimam partem elegit*”, Marta è sempre preparazione, ma anche condizione e verifica della perfezione della sorella; tanto che esse si devono considerare non come due fasi, ma come le parti di un intero. Questo avviene sia a livello comunitario, come a livello personale.

Nel *Cammino di Perfezione*, scritto intenzionalmente come manuale di formazione per le sue monache, Teresa descrive il monastero come “la casa di santa Marta”, in cui pure Maria trova il suo posto. Per dirla meglio: perché ci sia Maria, è necessaria anche Marta. Mentre si riconosce che nella comune vocazione monastica ci può essere una diversità di realizzazione, insieme si ammette una pari dignità di fronte alla chiamata alla santità, in quanto tutto concorre al servizio del Signore:

“Di Marta non si dice che fosse contemplativa. Eppure non lascia di essere una gran santa. Non vi basterebbe somigliare a questa donna felice che meritò tante volte di ospitare a casa sua nostro Signore Gesù Cristo, preparargli da mangiare, servirlo e mangiare lei stessa a alla sua mensa e forse nel suo stesso piatto? Se foste assorto come Maddalena, più nessuno preparerebbe da mangiare all'ospite divino. Orbene, immaginate che il nostro monastero sia come la casa di santa Marta, dove occorre attendere ad ogni ufficio. Quelle che vanno per la vita attiva non mormorino di quelle che si beano nella contemplazione, perché il Signore ne prenderebbe le difese, anche se esse non parlassero, dimentiche di sé e di ogni altra cosa, come esse sono generalmente. Pensino che tra loro vi dev'essere qualcuna che prepari il cibo al maestro, ed essa si ritenga fortunata di poterlo servire come Marta. Non dimentichino che la vera umiltà consiste nell'accettare con gioia quanto il Signore vuole da noi, considerandoci indegni di essere chiamati suoi servi. Che se poi la contemplazione, l'orazione mentale e vocale, la cura delle inferme, i diversi uffici della casa e perfino i lavori più bassi, concorrono a servire l'Ospite divino che viene ad abitare, mangiare e ricrearsi con noi, che ci

51 C 15,7; M VI,11,12.

52 M VI, 7,4; VII,4,11; V 22,12.

53 V 21,7; C 40,3; M I,1,3, dove spiega il senso delle grazie divine: perché si manifesti in colui che è stato beneficiato la grandezza del Signore, e perché in tale natura noi possiamo lodarlo.

54 C 26,8.

55 C 17,5-6.

importa di questo, piuttosto che quell'altro ufficio?"⁵⁵.

Ma ciò che avviene a livello comunitario non è che il riflesso di quanto avviene nella singola anima: in essa esiste una tensione permanente fra Marta e Maria, fra l'anima e le sue potenze, fra anima e spirito⁵⁶. Essa è determinata - come da tempo aveva spiegato sant'Agostino - dal rapporto fra la labioriosità umana e la sovrabbondante ricompensa divina, fra il già dell'esistenza terrena e il non ancora della vita celeste, e più di tutto dal diverso modo di rapportarsi con il Cristo Signore: Marta sceglie di servire il Verbo fatto carne, Maria di ascoltare il Verbo presso Dio⁵⁷. Ma l'ideale è quello di una piena armonia: "Questi fiori hanno un profumo ben diverso da quelli che odoriamo quaggiù. E con essi la sposa chiede di fare grandi cose in servizio di Dio e del prossimo, rinunciando volentieri a quelle delizie e soavità pur di esserne esaudita. Vero è che con questo sembra che ne venga quasi a scapitare, per il fatto che la sua domanda risente più della vita attiva che della contemplativa; ma qui Marta e Maria vanno quasi sempre d'accordo, perché l'inferiore opera sull'esteriore e su quanto ad esso si riferisce"⁵⁸.

Addirittura Marta ha il primato dal punto di vista della causa finale, quella della realizzazione del Regno di Dio:

"Pratichiamo l'orazione non già per godere, ma per avere la forza di servire il Signore.... Per ospitare il Signore, averlo sempre con noi, trattarlo bene ed offrirgli da mangiare, occorre che Marta e Maria vadano d'accordo. In che modo Maria, stando seduta a i suoi piedi, poteva dargli da mangiare se sua sorella non l'aiutava? - Si dà da mangiare al Signore quando si fa il possibile per guadagnare molte anime, le quali, salvandosi, lo lodino eternamente".

E se si obietta che Maria - come lo stesso Gesù ha affermato - ha scelto la parte migliore, Teresa si affretta a precisare che tale "*optima pars*" le è stata data solo dopo che ha adempiuto al compito di Marta⁵⁹.

⁵⁶ M VII,1,10; V 17,4; R 5,5. Nel terzo grado dell'orazione, più che in quella di quiete, mentre la volontà è legata, in grande gioia e quiete, l'intelletto e la memoria sono liberi di poter trattare affari e occuparsi di opere di carità; sebbene questi non siano del tutto padroni di sé e comprendano che la parte migliore dell'anima è in tutt'altre regioni (cfr. V 17,4; R 5,5).

⁵⁷ "Ben diversa dalle altre cose corporee è la sacratissima umanità del Signore. È importante rappresentarci il Signore sotto figura di uomo: il primo inconveniente sta nel pretendere di elevare il nostro spirito indipendentemente da Dio, non contentandoci di meditare sopra un soggetto così eccellente come la Umanità di Cristo per voler essere Maria prima di aver faticato come Marta: cose che denotano carenza di umiltà. Se Dio vuole che facciamo come Maria, lo faremo senza temere nulla, ma non possiamo pretenderlo noi" (V 22,9).

⁵⁸ P 7,3.

⁵⁹ "Sì, ma ella aveva già fatto l'ufficio di Marta servendo il Signore, con lavargli i piedi e asciugandoglieli con i suoi capelli ... Sì, sorelle, la parte migliore non le venne data che a prezzo di travagli e mortificazioni senza numero, pur prescindendo dal dolore che doveva sentire nel vedere il suo Maestro così aborrito. Che dire poi di quel che dovette sopportare alla morte del Signore? Credo che se non ebbe il martirio, fu perché lo soffersse sul Calvario nel veder morire il suo Maestro. E quanto angosciosi le dovettero essere gli anni che gli sopravvisse nello scorgersi da Lui grande! ... Da ciò si vede che non stava sempre ai piedi del Signore fra le delizie della contemplazione!" (M VII,4,12-13).

Ma ciò che viene messo in evidenza è che il valore delle opere è determinato dall'amore e quindi Marta e Maria non possono mai procedere separate:

“Penso talvolta ai lamenti di quella santa donna di nome Marta. Non era solo di sua sorella che si lamentava. Anzi sono persuasa che il suo dispiacere più grande fosse nel sembrarle che voi, Signor mio, non vi curaste delle sue fatiche e poco v'importasse di vedervela vicina. Può essere che si credesse meno benivoluta di sua sorella. E questo dovette angustiarla di più che non la fatica di servire a Colui che tanto amava, perché l'amore cambia in diletto anche la fatica. Ciò appare dal fatto che a sua sorella non disse nulla. Di voi solo si lamentò, Signore. L'amore le dette l'ardire di domandarvi perché non vi curavate anche di lei. E che il suo lamento provenisse da questo, lo prova pure la risposta che voi le deste: cioè che solo l'amore dà valore alle opere, e che l'unica cosa necessaria è che l'amore sia così forte che niente venga a soffocarlo”⁶⁰.

CONCLUSIONE

Abbiamo brevemente esaminato il modo con cui Teresa d'Avila ha incontrato e assimilato la sacra Bibbia, in un particolare momento della vita della Chiesa. Il periodo in cui, per difendere l'ortodossia del popolo cristiano dalla tentazione della *sola Scriptura* e soprattutto dai ripiegamenti soggettivistici del libero esame, il Magistero aveva compiuto la scelta pastorale, di limitare l'accesso al testo sacro ai pastori e ai teologi.

Teresa vive questa condizione non come una limitazione o come un ambito di rivendicazione, ma come occasione per andare al cuore della lettera a lei interdetta; ovvero sia allo spirito della Scrittura: vale a dire il mistero di un Dio che si rivolge con profonda tenerezza all'uomo mediante una parola così viva ed efficace da diventare essa stessa opera. In questa prospettiva Teresa non trova dei personaggi da esaminare mediante un'analisi di tipo storico, ma figure vive, nelle quali riconoscersi fino quasi ad identificarsi con esse, tanto è simile la straordinaria avventura della sequela amorosa di Gesù Cristo. Da questi uomini e donne la Santa si lascia educare, riplasmare e come ricomprendere.

Oggi la tentazione di certa esegesi cosiddetta “femminista” è quella di muoversi nella direzione opposta, di operare sul testo stesso della Bibbia, in vista di una sua attualizzazione, mediante un processo - si dice - di purificazione da quelle incrostazioni linguistiche e culturali del passato, che lo hanno reso fondamentalmente un testo “maschilista”. Nella misura in cui ciò realmente accade, si tratta di una operazione ideologica e sostanzialmente intellettualistica, per di più col sapore di rifrittura dei tentativi già operati in epoca illuministica di ricostruire la vita di Gesù a prescindere dallo sguardo amoroso e fedele dei primi discepoli. E dunque, anche culturalmente, sterile.

⁶⁰ E 5,2

Teresa, al contrario, non vuole riformare il testo sacro, ma più semplicemente lascia che sia questa Parola divina a riformare se stessa. Non pretende di attualizzare la Scrittura, ma di riportare lei stessa al “tempo di Gesù”; non di ricondurre la Parola a sé, ma se stessa alla Parola, viva ed efficace, il cui esito finale sono le grandi opere che il credente per suo mezzo può compiere, e che Teresa, dal canto suo ha ben realizzato. Anche in questo si è dimostrata la genialità femminile della santa di Avila.

P. Giuseppe Furioni OCD

SECONDA SEZIONE

MAESTRA DEL DIALOGO CON DIO

- ◆ *Il Dio di Teresa*
- ◆ *Cristo nell'esperienza teresiana*
- ◆ *Il grande rimedio a una crisi*
- ◆ *Concetto teresiano di orazione*
- ◆ *Maestra d'orazione*
- ◆ *Pregare: pedagogia teresiana*
- ◆ *Dinamismo della "comunione con Dio"
nell' ideale teresiano*

IL DIO DI TERESA*

Il Dio di Teresa fu una presenza salvifica entrata, attraverso Cristo, nella sua vita per darle il significato ultimo. Una presenza dinamica e in ascesa: dapprima generale, poi personalizzata, aperta alla comunicazione, fino ad imporsi in lei col suo assoluto dominio.

Il Dio di Teresa è un Dio vivo, che agisce e trasforma senza attentare alla libertà dell'uomo. Gli effetti della sua azione lasciano sempre il sigillo di una più grande libertà. È un Dio che non ha fretta. Egli sa attendere: per più di venti anni attese la donazione totale di Teresa.

Quando Teresa narra la sua esperienza di Dio, narra la sua ricerca, lo sforzo per rappresentarselo, la sorpresa dinanzi alla scoperta; e parla di donazione comunicativa, di frutti di trasformazione, di fruizione unitiva.

Per Teresa la cosa più importante non è parlare di Dio, ma prender coscienza della sua presenza, ed entrare in rapporto di amicizia con Lui.

Approssimandosi al mistero, ella tocca con mano l'impossibilità di circoscriverlo e di esprimerlo adeguatamente. Ha sempre paura di banalizzarlo o sminuirlo. Sa che è possibile riferirsi a Dio solo sulla base di qualche esperienza. Fin da bambina, Teresa era stata animata dal desiderio di vedere Dio; da adolescente, aveva impegnato le sue possibilità immaginative, benché senza successo, nel tentativo di rappresentarselo interiormente. Più tardi scoprì questa presenza come una gratuita offerta da parte di Dio.

I. PRESENZA SALVIFICA

Fu precisamente nel periodo più maturo che Teresa capì davvero la presenza salvifica di Dio.

- Presenza che si lascia percepire con certezza:

“Mi accadeva, in questa rappresentazione che mi facevo di pormi accanto a Cristo - della quale ho parlato - o anche talvolta leggendo, che mi venisse all'improvviso un tal sentimento della presenza di Dio, che non potevo dubitare affatto che stesse dentro di me, e io tutta immersa in Lui” (V 10,1).

- Presenza che prescinde da intermediari, perché desidera stabilire una relazione interpersonale: “Dio desidera, nella sua grandezza, che que-

* Cfr. LOPEZ A.M., *Vita e messaggio di Teresa d'Avila*, Città Nuova, Roma 1982, pp. 119-141.

st'anima comprenda che Sua Maestà le sta tanto vicino che non le occorre di mandargli dei messaggeri, ma soltanto di parlar lei stessa con Lui: e non a voce alta, poiché le sta così vicino che muovendo appena le labbra s'intendono" (V 14,5).

- **Presenza che fa gioire** del suo incontro, perché soddisfa la aspirazione profonda dell'uomo, e la sua fame di un assoluto che egli non può, tuttavia, arrivare a comprendere: "Vuole, questo... Signore nostro che comprendiamo che Egli ci comprende, e ciò che la sua presenza fa; e che desidera particolarmente cominciare ad operare nell'anima per la grande soddisfazione interiore ed esteriore che le dà, e per la differenza che - come ho detto - vi è fra questo diletto e contento e quelli di quaggiù, così che per colmare il vuoto che noi, coi nostri peccati, ci siamo fatti nell'anima. È nel più intimo di essa questa soddisfazione, e non sa da dove né come le sia venuta, e molte volte non sa che fare, né cosa desiderare, né cosa domandare. Le sembra di trovarsi tutto appresso, e non sa che cos'ha trovato, e neppure sa come farlo intendere, perché per cose tanto grandi ci vorrebbe dottrina" (V 14,6).

- **Presenza che rende possibile** l'esistenza delle creature: "Mi accade di ignorare da principio che Dio stava in tutte le cose, e poiché mi pareva essermi tanto presente, mi pareva impossibile. Cessar di credere che era lì non potevo, sembrandomi aver compreso quasi chiaramente che lì c'era la sua stessa presenza.

Quelli che non avevano dottrina mi dicevano che c'era solo per grazia. Io non potevo crederlo; perché, come dico, mi pareva presente, e così me ne stavo afflitta. Un gran dotto dell'ordine del glorioso san Domenico mi tolse questo dubbio, dicendomi che Egli era presente, e in che modo comunicava con noi, e ciò mi consolò molto" (V 18,15).

- **Presenza che invita al dialogo** e lo favorisce, desta sentimenti di affetto e irrobustisce la fede: "Una presenza di Dio che si sente spesso, specialmente da quelli che hanno l'orazione di unione e quiete; pare, volendo cominciare a fare orazione, che troviamo con chi parlare, e ci par di comprendere che ci ode, per gli effetti e sentimenti spirituali di grande amore e fede che sentiamo, e altre risoluzioni piene d'intenerimento. Questo grande favore è da Dio, e lo tenga in gran conto chi da Lui l'ha ricevuto, perché è orazione molto elevata" (V 27,4).

- **Presenza che può manifestarsi** con illuminazioni di diverse specie e in parole trasformanti. Dio parla all'uomo in molti modi: "... Vedere chiaramente che qui è Gesù Cristo, Figlio della Vergine. In quest'altra orazione¹ si rappresentano alcuni influssi della divinità; qui, insieme ad essi vediamo che

¹ È il genere di orazione al quale si era riferita in un passo precedente (N.d.T.).

anche l'umanità sacratissima ci accompagna e vuoi farci delle grazie" (V 27,4).

"Qui, senza che lo si veda, s'imprime con una nozione tanto chiara che non sembra si possa dubitarne; il Signore vuoi essere così scolpito nell'intelletto da non poterne dubitare" (V 27,5).

Questa presenza di Dio viene recepita in diverse maniere, e a livelli diversi. Santa Teresa, nella sua allegoria del castello, parla di sette mansioni, o dimore, ciascuna delle quali può suddividersi e differenziarsi in molte altre. Si tratta di modi progressivi di recepire questa presenza, e di situarsi dinanzi ad essa. Nelle ultime mansioni, a partire dalla quarta, è difficile esprimere il modo in cui ciò si realizza. Ciascuna mansione corrisponde ad un grado di amore: "Vi sono cose tanto sottili da vedere e intendere, che l'intelletto non è capace di suggerire come dire qualcosa che colga tanto nel segno da non restar del tutto oscura per coloro che non hanno esperienza; quanto a chi ne ha, specialmente se molta, comprenderà benissimo.

Sembrerà che per giungere a queste mansioni si debba aver vissuto nelle altre per molto tempo; e benché la norma è che si debba essere stati in quella che abbiamo detto or ora, non è una regola certa, come già avrete udito molte volte, perché il Signore dà quando vuole e come vuole e a chi vuole questi suoi beni, e non fa torto a nessuno" (M IV,1,2).

Alla presenza diffusa e indifferenziata può seguire l'incontro personale che prepara all'unione. E questa particolare, più intima comunicazione viene espressa dalla santa coi simboli degli "sponsali"² e del matrimonio spirituale.

Non si tratta affatto di qualcosa che non si possa conquistare con lo sforzo personale; si tratta di un dono, e per ottenerlo vi è solo una via: consegnarsi alla volontà di Dio, e lasciarla agire.

"Questa è, a quanto comprendo, la cella del vino dove desidera metterci il Signore (cf. Cant. 1, 3) quando vuole e come vuole; ma noi, per quanto ci adoperiamo, non possiamo entrarvi. E Sua Maestà che deve metterci lì ed entrare nel centro della nostra anima; e per meglio mostrarci le sue meraviglie, desidera che non vi teniamo più, nemmeno in parte, quella volontà che gli si è arresa del tutto, né che gli si apra la porta delle potenze e dei sensi, ché son tutti addormentati; ma vuol entrare nel centro dell'anima senza nessuna [porta], così come entrò dai suoi discepoli quando disse: *Pax vobis* (Gv. 20,19), e [quando] uscì dal sepolcro senza sollevare la pietra" (M V,1,12). Più avanti la persona lo scoprirà, con gaudio indescrivibile, nel proprio centro.

² Teresa si riferisce alle consuetudini e alle norme che regolavano ai suoi tempi e nel suo ambiente sociale gli impegni civili e sacramentali tra gli sposi e le rispettive famiglie. Nella presente traduzione si è preferito il termine "sponsali" a quello di "fidanzamento", che oggi evoca nei lettori una situazione molto diversa, che riguarda precipuamente la coppia e la sua decisione autonoma, e non è tipicamente più vincolante dal punto di vista legale. "Sponsali" non significa ancora "nozze", ovvero "darsi la mano", come vedremo ancora in Teresa, con altri termini relativi alla situazione prenuziale e nuziale (N.d.T.).

II. PRESENZA COMUNICATIVA

La presenza di Dio si fa comunicativa. Il Dio di Teresa chiama senza posa l'uomo per donarsi a lui in una comunicazione di vita. Dio attendeva che Teresa gli si arrendesse, per colmarla di prove d'amore³. Ella lo percepisce come un Dio "bisognoso" che gli uomini vogliono riceverlo. "Bisognoso" di dare.

Teresa ci presenta la propria vita come una prova della misericordia di Dio, che si manifesta nell'amore per le sue creature⁴. Questa è la "buona novella" che Teresa di Gesù vuole annunciare ed annuncia con una stimolante perentorietà. Ella svela le sue miserie affinché risulti più evidente la gratuità dell'azione di Dio in lei, e per invitarci a percorrere il cammino dell'oblazione a Dio. A tale scopo si sforza di convincere i destinatari dei suoi scritti che Dio dona se stesso a tutti, ma esige che non si pongano ostacoli alla sua opera, avendo dimostrato il suo amore per gli uomini con l'incarnazione e la croce. Nessuno dovrà dubitare della sua misericordia. Ma Egli non condurrà tutti per la stessa via. Senza far torto a nessuno, "prende ciascuno come vede che bisogna".

La leva potente sulla quale poggiò l'azione di Teresa, fu la fede nell'amore di Dio per l'uomo, un amore che ha necessità di esprimersi. Di qui l'immagine che Teresa ci dà, di un Dio che si dimostra "bisognoso" di dare:

"Oh, figlie mie! Questo Signore è tanto disposto a darci grazie adesso come allora, e addirittura, in parte, [adesso] è più bisognoso che noi vogliamo riceverle, poiché quelli che badano al suo onore sono meno di quanti ce ne fossero un tempo" (M V, 4, 6).

Nella comunicazione, a Dio spetta l'iniziativa e l'azione primaria. Dio desidera soltanto trovare l'uomo aperto e disposto a riceverlo:

"Credete che, giunta a queste grandezze di Dio (voglio dire a parlarne), non può mancare di addolorarmi molto il vedere quello che perdiamo per colpa nostra, perché, pur essendo vero che sono cose che il Signore dà a chi vuole, se noi amassimo Sua Maestà come Egli ama noi, a tutte le darebbe. Egli non sta desiderando altra cosa se non di avere a chi dare, ché non per questo diminuiscono le sue ricchezze" (M V,4,12).

Santa Teresa è convinta per esperienza che da parte di Dio "nulla si tralascia" in favore dell'uomo (V 1,8). Sa però molto bene che sono molti i modi che Dio usa per comunicare se stesso, e che in molte e varie maniere l'uomo può scoprire l'azione divina. Non a tutti Egli dà a sperimentare allo stesso modo la sua presenza. La vita di fede in seno alla Chiesa offre ai credenti validi motivi per alimentare le loro certezze. La santa lo insegna chiaramente alle sue Carmelitane Scalze.

"È cosa di grande importanza comprendere che Dio non ci conduce tutti

³ "Tanto mi attese...". Prologo della *Vita*, 2.

⁴ "Se per tanto tempo il Signore sopportò una cosa tanto meschina come me... qual persona, per cattiva che sia, potrà temere?" (V 8, 8).

per lo stesso cammino; e magari quello a cui sembra di andar più basso, va più alto agli occhi del Signore; e dunque, non per il fatto che in questa casa si occupano tutte di orazione, hanno da essere tutte contemplative. È impossibile. E sarà gran consolazione, per chi non lo è, intendere questa verità: che questa è cosa data da Dio; e dunque non è necessaria per la salvezza... non pensi che glielo chieda nessuno... Anzi, potrà darsi che abbia maggior merito perché fa maggior fatica, e il Signore la conduce [trattandola] da forte... Non per questo si scoraggi, né tralasci l'orazione... ché a volte il Signore viene molto tardi, ma paga tanto e tanto sollecitamente quanto, per molti anni, è andato pagando gli altri" (C 17,2).

Dio è buon pagatore. Neppure un bicchiere d'acqua data in suo nome resterà senza compenso. L'importante è mantenersi fedeli nella sequela di Cristo.

"E così si determini, anche se quest'aridità le dovesse durare tutta la vita, a non lasciar cadere Cristo insieme con la croce. Tempo verrà che la si pagherà prontamente; non abbia timore che vada perso il lavoro; è al servizio di un buon padrone, che lo sta guardando" (V 11,10).

La sequela di Cristo comporta un grande impegno nel compiere la volontà di Dio e nel perseverare in atteggiamento umile dinanzi a Lui, in attesa che Dio gliela manifesti. Solo così l'anima dimostrerà il suo amore: "So per esperienza che l'anima che inizia a camminare con determinazione su questo cammino dell'orazione mentale - e può riuscire a non tenere in gran conto queste consolazioni e intenerimenti, né a consolarsi o sconolarsi molto quando le manchino, oppure il Signore glieli dia - ha già fatto gran parte del cammino, e non abbia paura di tornare indietro, per quanto inciampi ancora, perché l'edificio sta cominciando su salde fondamenta. Sì, perché l'amor di Dio non sta nell'aver lacrime, né in questi gusti e intenerimenti che in maggioranza desideriamo, e con essi ci consoliamo; ma nel servire con giustizia, e fermezza d'animo, e umiltà" (V 11,13).

III. LA PRESENZA DI DIO SI RIVELA PROGRESSIVAMENTE FINO AD ASSUMERE UN VOLTO UMANO

1. Nelle tre prime mansioni

Il prendere coscienza dell'esistenza di Dio e della sua presenza, non s'identifica con l'essere entrati nella sua intimità. L'allegoria del castello interiore ci parla di diversi livelli di conoscenza di Dio e di relazione affettiva dell'uomo con Lui. Per alcune persone (prime mansioni) Dio è un "vicino di casa", di cui ci si rammenta solo in alcune occasioni. "Benché stiano molto immerse nel mondo, [queste anime] hanno buone aspirazioni e talvolta, benché [solo] di tanto in tanto, si raccomandano a Nostro Signore e considerano chi sono, anche se non molto a lungo; alcune volte al mese costoro pregano, pieni di mille faccende, col pensiero quasi abitualmente rivolto a quelle, perché vi sono tanto attaccati che *dov'è il tuo tesoro ivi è il tuo cuore* (cf. Mt. 6,21; Lc. 12,24); si propongono talvolta di liberarsi dalle occupazioni, ed è già

gran cosa questa conoscenza di sé, e il vedere di non andar abbastanza bene per riuscire ad imbroccare la porta. Entrano alfine nelle prime stanze del pianterreno; ma entrano insieme a loro tanti animaluzzi, che non li lasciano né veder la bellezza del castello né acquietarsi. Han già fatto molto ad esservi entrati" (M I,1,8).

Le persone che stavano nelle seconde mansioni hanno iniziato a far orazione, ma non si risolvono a procedere nella conversione, in conformità con i lumi ricevuti. Dio le chiama senza posa stando alla loro porta, perché vuol mostrare loro di essere un buon vicino, e desidera instaurare un rapporto di amicizia.

"Costoro, in parte, hanno molto maggior travaglio dei primi, benché non stiano in tanto pericolo... hanno maggior travaglio perché i primi son come sordomuti e così sopportano meglio il travaglio di non parlare, che sarebbe molto più grande da sopportare per coloro che udissero e non potessero parlare; ma non per questo si desidera di più il travaglio di quelli che non odono, ché, dopo tutto, è gran cosa udire ciò che ci dicono... Così questi odono i richiami che fa loro il Signore, perché siccome vanno entrando più da vicino a dove Egli sta, Sua Maestà è molto buon vicino, e tanta è la sua misericordia e bontà, che pur standocene noi nei nostri passatempo e negozi e piaceri e baratterie del mondo, e pur cadendo e rialzandoci tra i peccati... ci tiene tanto, questo Signore nostro, a che noi lo amiamo e cerchiamo la sua compagnia, che di quando in quando non cessa di chiamarci perché ci avviciniamo a Lui; ed è tanto soave questa voce, che la povera anima si strugge di non far subito ciò che Egli le comanda; e così, come dicevo, questo è maggior travaglio che non udirlo" (M, II, 1,2).

Nelle terze mansioni, Dio manda delle prove per vedere se colui che vi è entrato è disposto a passare dalla donazione delle sue opere alla donazione della sua persona. Qui è necessaria una maggiore radicalità di fede, che permetta all'uomo di superare il proprio "ragionevole" progetto per entrare nel progetto di Dio. Il trapasso è difficile.

"Le anime che sono entrate nelle terze mansioni... sono molto desiderose di non offendere Sua Maestà, si guardano perfino dai peccati veniali e sono molto amiche del far penitenza; [hanno] le loro ore di raccoglimento; usano bene del loro tempo; esercitano opere di carità verso il prossimo; molto ben regolate nel parlare e vestire e nel governo della casa, quelle che l'hanno. Certo, è uno stato desiderabile..." (M III,1,5).

Non sembra vi sia motivo di negar loro l'ingresso alle mansioni superiori. La difficoltà sta nella soddisfazione con cui indugiano nelle proprie opere, e nella mancanza di energia per disincagliarsene. La Santa ricorda infatti il giovane ricco del Vangelo.

Queste disposizioni, pur essendo buone, sono ben lungi dalla fedeltà che si esige da chi entra nella sequela di Cristo. Si tratta di accettare il rischio di un cammino nuovo, e ciò implica il distacco dai propri interessi e la donazione di tutta la persona al servizio del piano salvifico di Dio. In questa pro-

spettiva l'uomo non può realmente gloriarsi delle proprie opere, né esigere nulla in cambio. La salvezza è grazia, è dono. A Dio non si mandano fatture. Deve sparire il calcolo perché entri in gioco l'amore.

“Ci metta alla prova il Signore, che ben sa farlo, benché molte volte non vogliamo saperne; e veniamo a queste anime così ben regolate, vediamo cosa fanno per Dio, e poi vedremo che non abbiamo ragione di lagnarci di Sua Maestà, perché se gli voltiamo le spalle e ce ne andiamo scontenti come quel giovane del Vangelo (Mt. 19,22) quando Egli ci dice che cosa fare per esser perfetti, che volete che faccia Sua Maestà che dovrà dare il premio conforme all'amore che gli portiamo? E questo amore... non dovrà essere fabbricato nella nostra immaginazione, ma provato con le opere; e non pensiate che occorran le nostre opere, bensì la determinazione della nostra volontà” (M III, 1,7).

È un punto difficile a comprendersi. L'uomo ha le sue categorie mentali e non entra facilmente in quell'atteggiamento di gratuità che è proprio dello stile di Dio: “Non pensiate che poco importi che non ci si fermi per causa nostra; ché, quando non è nostra colpa, *giusto è il Signore* (Sal 144,17; 118; 137), e Sua Maestà vi darà per altre vie ciò che vi toglie in questa, per un motivo che Sua Maestà conosce, ché i suoi segreti sono molto occulti; del resto sarà ciò che più ci conviene, senza alcun dubbio” (M III,2,11).

2. Comincia un'esperienza nuova (quarte mansioni)

Dio comincia ad agire in modo nuovo. La persona percepisce che nelle relazioni con Lui vi è qualcosa che non è frutto delle sue fatiche e che supera i limiti dei propri desideri. La presenza di Dio si fa più forte, ed unifica la persona nel nucleo più profondo del suo io.

“Avendo dunque il gran Re, che sta nella mansione di questo castello, visto la sua buona volontà, per la sua grande misericordia vuole che tornino a Lui, e da buon pastore - con un sibilo tanto sommesso che essi quasi non lo intendono - fa che conoscano la sua voce e che non vadano perduti a quel modo, bensì tornino alla loro mansione. E ha tanta forza, questo sibilo del pastore, che tralasciano le cose esteriori nelle quali si erano alienati, e rientrano nel castello” (M IV,3,2).

Quest'azione unificatrice non è frutto di riflessione intellettuale, né d'immaginazione: “E non pensiate che sia per la conoscenza acquisita cercando di pensare a Dio dentro di sé, né perché l'immaginazione l'immagini in sé. Buona cosa è questa, ed eccellente maniera di meditazione perché si fonda sopra la verità, che è questa: Dio sta dentro di noi medesimi; ma non è niente di più, ché questo ciascuno lo può fare; è col favore del Signore che [qui invece] si comprende tutto” (M IV, 3, 3).

La disponibilità di tutte le persone a centrarsi in Dio è, a questi livelli, un dono: “Ma quel che dico avviene in modi differenti, e certe volte, prima che si cominci a pensare a Dio, questa gente sta già nel castello, che non so da dove né come udì il sibilo del suo pastore; ché non è stato con le orecchie, ché non si ode nulla, ma si sente più che altro un raccoglimento soave nel-

l'intimo, come vedrà chi vi passa, perché io non lo so spiegare meglio. Mi pare di aver letto che è come un riccio o una tartaruga quando si ritraggono tutti; e doveva intenderlo bene chi così scrisse. Ma questi [animali] si ritraggono quando vogliono: qua invece non sta in noi il volerlo, ma quando Dio vuol farci questa grazia" (M IV, 3,3).

L'uomo è dunque invitato, in modo misterioso, ad un nuovo grado d'intimità con Dio attraverso l'interiorizzazione. Santa Teresa esprime tutto questo con l'allegoria nuziale, adoperando termini che si riferiscono a riti prenuziali sicuramente in uso al suo tempo, come il "*venir a vistas*" dopo la stipula del "*concierto*"⁵. Nelle ultime mansioni svilupperà il tema degli *sponsali* e del *matrimonio spirituale*.

"Pare a me che l'unione non giunga ancora al grado di sponsali spirituali, ma piuttosto come quaggiù, quando due si devono fidanzare, si considera se sono adatti e se si vogliono reciprocamente; così in questo caso, posto che il patto nuziale sia già fatto e che quest'anima sia molto ben informata di quanto le convenga, e determinata a fare in tutto la volontà del suo Sposo, in qualsiasi maniera vedesse di doverlo far contento, e Sua Maestà - come chi comprenderà bene se è così - lo è di lei, e così fa questa misericordia: vuole che essa lo conosca ancor meglio, e, come suol dirsi, «vengano alle viste» per unir-la a sé... Avviene in brevissimo tempo; a quel punto non vi è più dare e prendere, ma il vedere, da parte dell'anima, in una maniera segreta, chi è questo Sposo che deve prendere; poiché, mediante i sensi e le potenze non potrebbe in alcun modo intendere, neppure in mille anni, ciò che qui intende in brevissimo tempo; ma siccome è un cotale Sposo, quella vista di per sé la rende più degna che vengano, come suol dirsi, a darsi la mano perché l'anima resta così innamorata che da parte sua fa ciò che può perché non si sconcertino questi divini sponsali" (M V,4,4).

3. Andare avanti

Nelle quarte mansioni l'"innamoramento" si accompagna alla trafittura di un dardo che produce una profonda ferita d'amore. Il frutto ne è l'ampliamento della capacità di amare dell'uomo; quindi, per ambo le parti, il "darsi la mano" comporta un patto nuovo di vigilanza e di fedeltà.

Il mutuo scambio di doni renderà più profonda la conoscenza della grandezza di Dio, il quale, comunicandosi, si dona ogni volta di più e introduce l'uomo nel suo mistero. Frutto di questo approssimarsi al mistero sarà la conoscenza di sé e la relativizzazione di tutto ciò che è terreno:

"Veniamo dunque, col favore dello Spirito Santo, a parlare delle seste man-

⁵ "*Venir a vistas*" (= "venire alle viste") era un rito prenuziale, anteriore al "*desposorio*" (sponsali), nel quale i futuri sposi si conoscevano e si scambiavano i primi regali. In precedenza si era fatto il "*concierto*" (il patto o accordo preliminare tra le famiglie), e santa Teresa allude a questo, simbolicamente, parlando delle grazie delle quarte mansioni. Qui, e nelle quinte mansioni, le "*vistas*" sono illuminazioni dell'intelletto e della volontà, che suscitano nella persona un amore nuovo.

sioni, dove l'anima resta ferita dall'amore dello Sposo e cerca più spazio per restare sola, e desidera abbandonare tutto ciò che può, conforme al suo stato, di quanto possa distoglierla da questa solitudine. Se ne sta così scolpita nell'anima sua quella vista, che tutto il suo desiderio è tornarla a godere. Già ho detto che in questa orazione non si vede nulla che possa dirsi *vedere*, neppure con l'immaginazione; io dico *vista* per via del paragone che ho portato. Già l'anima è ben determinata a non prendere altro Sposo; ma lo Sposo non guarda al gran desiderio di lei che si facciano già gli sponsali, ché anzi vuole che li desideri maggiormente, e che le costino qualcosa: benché questo sia il più grande dei beni, e benché tutto sia poco per questo guadagno grandissimo, io vi dico.... che non cessa di occorrere il pegno e il segnale che già si ha di esso per poterlo acquistare. Oh, che Dio mi assista, quali sono i travagli interiori ed esteriori che patisce prima di entrare nella settima mansione!" (M VI, 1,1).

Nelle seste mansioni, quelle cui la santa dedica il più ampio spazio (undici capitoli), l'esperienza di Dio si avvicina ai limiti della capacità umana e nel soffrire e nel gioire. In questa situazione fu scritta l'autobiografia. Teresa si sentì stimolata a cercare un orientamento e un aiuto. Da tale esperienza nacque anche la sua tensione apostolica, che la indusse alla riforma carmelitana. Teresa toccò con mano la necessità di appoggiarsi alla mediazione di Cristo - e concretamente sulla sua umanità: per questo motivo torna sul tema già trattato nella *Vita* e nel *Cammino di Perfezione*.

"Io Le assicuro che [se si discostano dall'umanità di Cristo] non entreranno in queste due mansioni ultime, perché se perdono la guida, che è il buon Gesù, non riusciranno a trovar la dritta via; sarà molto se resteranno nelle altre con sicurezza; perché il Signore medesimo dice d'esser la via (cf. Gv 14,6) - e il Signore dice anche d'esser luce (cf. Gv 8,12) - e che nessuno può andare al Padre se non attraverso di Lui; e *chi vede me vede mio Padre* (Gv. 14,6-9). Diranno che si dà un altro significato a queste parole; io non so di cotesti altri significati; questo, che la mia anima sente sempre esser vero, mi è sempre andato molto bene" (M, VI,7,6; cf. C 22).

Santa Teresa usa alcune immagini per comunicare l'esperienza di Dio a questo livello.

"Cominciamo adesso a trattare della maniera che usa con lei lo Sposo, e come, prima di esserlo del tutto, si faccia assai desiderare con dei mezzi tanto delicati che l'anima stessa quasi non se ne accorge... sono degli impulsi tanto delicati e sottili che procedono dal più intimo... e non conosco paragone che quadri ... Sua Maestà la desta *al modo di una cometa* che passi in un istante, o di *tuono e lampo*, benché non si veda luce e non si senta rumore; ma l'anima ha compreso molto bene d'esser stata chiamata da Dio, e tanto l'ha compreso che talvolta, specialmente da principio, ciò la fa tremare e perfino lamentarsi, senza che vi sia nulla che le dolga. Sente d'esser *ferita* soavissimamente, ma non indovina com'è, né chi l'ha ferita; però ben riconosce che è cosa preziosa, e giammai vorrebbe che si sanasse, quella ferita... inten-

de che [Dio] è presente, ma non vuole manifestarsi, così da cessare d'esser goduto. Ed è una grande pena, benché grata e dolce; e se anche volesse non averla, non può; ma non lo vorrebbe mai"⁶ (M VI,2,1-2).

È un'operazione di amore: "Stavo pensando adesso se non fosse che in questo fuoco del *braciere incandescente* che è il mio Dio, sprizzasse una qualche favilla a desse nell'anima, di modo che si lasciasse sentire quel fuoco incandescente; e poiché non bastava tuttavia per bruciarla, ed esso è tanto diletto, [l'anima] resta in quella pena... Perché questo dolore dolcissimo e non è dolore - non sta in un essere; benché a volte duri a lungo, altre volte subito finisce, così come vuoi comunicarlo il Signore, ché non è cosa che si possa ottenere per nessuna via umana" (M VI,2,4).

Dio si serve anche di altri modi per comunicare e per accendere il fuoco d'amore.

"All'improvviso, quando si sta pregando vocalmente e dimentichi di cose interiori, par che venga dentro un fuoco diletto come se d'un tratto venisse un così gran *profumo* che si diffondesse per tutti i sensi (non dico che è profumo, porto solo questo paragone) o cosa di questo genere, solo per dar a sentire che c'è lo Sposo; muove l'anima un desiderio dolcissimo di godere di Lui, e così rimane disposta a fare grandi atti e innalzare gran lodi a nostro Signore" (M VI,2,8).

4. Discernimento: tra santo timore e coraggio

Dio parla agli uomini in molte maniere, ed è necessario il discernimento per aprirsi alla sua azione e non cadere in errore. La santa avverte che le locuzioni possono essere spesso e volentieri un abbaglio, specialmente in soggetti di immaginazione debole, o "melanconici". Pertanto raccomanda, all'inizio, di non farvi caso, perché se è cosa che viene da Dio è più utile a progredire, ed anzi aumenta quando è messa alla prova. In generale, tali fenomeni vanno sempre confrontati con l'opinione di maestri di fede.

"Di una cosa vi avverto: non pensiate che, anche se son da Dio, voi siate per questo migliori, ché molto Egli parlò anche ai farisei; e tutto il bene sta nel modo come Loro traggono giovamento da queste parole; e di nessuna, che non proceda molto conforme alla Scrittura, fate maggior caso che se le udiste dal demonio stesso: perché anche se vengono dalla vostra debole immaginazione, bisogna prenderle come una tentazione in cose di fede, e dunque resistere sempre, perché vengano a cessare"⁷ (M VI,3,4).

Il criterio di discernimento suggerito da santa Teresa per conoscere se si tratta o no dell'azione di Dio, sta nei frutti che queste esperienze producono. Frutti di maggior autoconoscenza, unita ad un più vivo ricordo dei peccati e ad un ardente desiderio di compiere la volontà di Dio, senza interesse per-

⁶ È una comunicazione più profonda e gradevole di quello stato assorto e senza pena dell'orazione di quiete.

⁷ Il capitolo 3 delle *VI Mansioni*, che tratta delle locuzioni divine, è quasi un duplicato del capitolo 25 della *Vita*. La Santa ha fatto, della sua esperienza particolare, una dottrina genera-

sonale di sorta, e procedendo sempre timoratamente. "In quest'anima restano tanto fissate certe verità della grandezza di Dio, che quand'anche non vi fosse la fede a dirle chi Egli è, e che essa è obbligata a credere che è Dio, lo adorerà da quel punto per tale" (M 4,6).

Di fronte a questa esperienza, Teresa non può trattenersi dall'esclamare: "Non è nulla ciò che abbandoniamo, e non è nulla quanto facciamo, né quanto potremmo fare, per un Dio che vuole comunicare così" (M VI,4,10).

Ogni nuova azione di Dio provoca nuovo timore, ed occorre un grande coraggio per lasciarsi invadere da Lui, e una grande, fiduciosa fede nel donarsi totalmente a Lui. Diviene realtà ciò che più volte è stato desiderio di mettersi nelle mani di Dio, offrendogli la propria volontà.

"Con la facilità con cui un gran gagliardo⁸ può carpire una paglia, questo nostro gigante grande e possente carpisce lo spirito" (M VI,5,2).

È grande la differenza tra lo stato attuale e le prime percezioni della presenza di Dio.

"Altro non pare se non quel certo bacino d'acqua... [delle quarte mansioni] che dissi riempirsi con tanta soavità e mansuetudine, senza alcun movimento; adesso questo gran Dio, che trattiene le scaturigini delle acque e non lascia uscire il mare dai suoi confini (cf. Prov. 8, 28-29; Giob. 38, 8, 10-11; Sal.103, 9), liberò le sorgenti da cui l'acqua veniva a questo bacino; e con impeto grande si solleva un'onda tanto possente che questo vascelletto della nostra anima vien sollevato in alto. E così, come una nave non può, né può il pilota, come tutti quelli che la governano, far sì che le onde, se vengono con furia, la lascino stare dove essi vogliono, molto meno può l'intimo dell'anima trattenersi là dove gli piace, né far sì che i suoi sensi e le potenze facciano di più di quel che gli è comandato" (M VI,5,3).

Paragone vigoroso, che ci rende evidente la differenza tra un bacino di fontana che viene riempito da una tranquilla sorgente - e che si può in qualche modo incanalare - con la forza incommensurabile dei flutti marina.

Il timore che quest'esperienza incute, invita l'uomo a una più profonda considerazione dei suoi peccati, e alla necessità di gettarsi nella misericordia di Dio: "Dal momento che [l'anima] non ha di che pagare, suppliscano la pietà e misericordia che Egli ebbe sempre coi peccatori" (M VI,5,5).

Tutto immerso in Dio, l'uomo sembra scoprire qualcosa di ciò che "terra promessa" può significare (cf. Num 13,18-24).

Gli effetti principali di questo abbandono saranno il desiderio di fuggire nella solitudine dei deserti e al tempo stesso l'impulso di andare nel mondo per annunciare chi è il grande Iddio al quale ci si è completamente donati. Di qui scaturisce anche la necessità della lode: "in quale cosa si può adoperare meglio la bocca dell'uomo?" (M VI,6,12).

⁸ La santa usa qui la parola *jayán*, di origine incerta anche per i commentatori spagnoli moderni delle sue opere. Forse deriva dall'arabo *bayyān* = animoso, pieno di vita: si può dunque pensare che nel castigliano poco ricercato della santa significhi una persona di statura imponente, robusta e molto forte.

Teresa torna sul tema dell'umanità di Cristo per stabilire alcuni criteri riguardo al modo di orazione che si addice a coloro che hanno sperimentato qualcuna delle grazie da lei descritte. Non converrà che riflettano con l'intelletto sull'evento dell'Incarnazione e sugli altri misteri della gloriosa vita di Cristo, così da fare una meditazione prevalentemente discorsiva (benché, in sé e per sé, si tratti di un'orazione ammirabile e meritoria). Essi dovranno tener presenti quei misteri, ma in maniera del tutto nuova.

“Specialmente quando li celebra la Chiesa cattolica; né è possibile che l'anima che tanto ha ricevuto da Dio perda memoria di così preziosi attestati d'amore, perché essi son vive scintille per accenderla di più in ciò che riguarda Nostro Signore; se non che, ciò non si capisce perché l'anima capisce questi misteri in un modo più perfetto: e cioè se li rappresenta l'intelletto, e si stampano nella memoria in modo tale che il solo vedere il Signore caduto nell'orto, con quello spaventevole sudore, da solo le basta non soltanto per un'ora, ma per molti giorni, considerando con una vista semplice che Egli sia, e quanto ingrati siamo stati verso una sì gran sofferenza; subito dopo la volontà arriva, benché senza intenerimento, a desiderare di servire in qualcosa... e a desiderar di patire qualcosa per Colui che tanto patì, ed altre simili considerazioni in cui occupa la memoria e l'intelletto” (M VI,7,11).

“E se non fa questo, è bene che procuri di farlo, ed io so che la più elevata orazione non l'impedirà, e non ritengo buono che non vi si eserciti spesso” (M VI,7,12).

Tra i modi di comunicarsi con cui Dio si rivelò a santa Teresa, si trovano anche diverse forme di percezione dell'umanità gloriosa di Cristo. In primo luogo, la nozione di “aver presso di sé Cristo Gesù nostro Signore, benché non lo si veda né con gli occhi del corpo né con quelli dell'anima”.

“Ma intendeva molto chiaramente chi era questo Signore che spesse volte le parlava... restava molto rinvigorita e gioiosa in così buona compagnia... le pareva che la stesse sempre guardando... e... tanto da vicino che non poteva mancar di udirla” (M VI,8,2-3).

La santa distingue chiaramente la differenza tra la conoscenza che procede dal sapere che Dio è presente in tutte le cose e vede tutto ciò che facciamo (anche se spesso noi ce ne dimentichiamo), e questa presenza “che qui non si può trascurare, ché la desta il Signore che le sta accanto” (M VI,8,4). La fonte da cui procedono queste grazie, lo si potrà riconoscere dai frutti; ma non si pensi, avendole ricevute, di esser migliori e di meritare di più.

Altre volte questa presenza resta impressa nell'immaginazione, e si avverte chiaramente che non è dipinta, ma realmente viva. Produce “*gran espanto*”, lo sgomento dinanzi alla maestà e alla potenza che essa reca in sé: “Non occorre qui domandare come sa chi Egli sia senza che gliel'abbiano detto, ché ben si dà a conoscere di essere il Signore del cielo e della terra...” (M VI,9,5; cf. anche V,29,5-6).

Santa Teresa avverte che non si deve mai supplicare né desiderare che Dio ci conduca per questa via; però non ha ancora terminato di riferire altre manie-

re che Dio ha di comunicare e di lasciare capire qualcosa del suo mistero.

“Scopre che in Dio si vedono tutte le cose, e le ha tutte in sé... benché ciò accada in un istante, resta molto impresso e arreca grandissima compunzione” (M VI,10,2).

“Accade anche, altrettanto fugacemente, e in maniera da non potersi dire, come Dio mostri in se medesimo una verità che sembra lasciare oscurate tutte quelle che vi sono nelle creature, e dia a comprendere molto chiaramente che Egli solo è la verità che non può mentire” (M VI,10,5).

La sofferenza che l'esperienza di Dio nelle seste mansioni reca con sé, è la purificazione che prepara il transito alle settime: la vetta raggiunta da Teresa di Gesù nella pienezza della sua vita spirituale (cf. VI,11,3-11).

5. L'unione

La grandezza di Dio non ha confini. Santa Teresa esprime la più elevata comunicazione di Dio all'uomo, da lei sperimentata come consumazione del matrimonio, nel quale si trasmette la vita. Nel matrimonio spirituale la partecipazione alla vita di Dio si è fatta esperienza.

“Qui le si comunicano tutte e tre le Persone e le parlano e le danno a comprendere quelle parole che il Vangelo riferisce come dette dal Signore: che verrebbe Lui e il Padre e lo Spirito Santo a dimorare con l'anima che l'ama e custodisce i suoi comandamenti” (cf. Gv 14,23).

“Oh, che Dio mi assista! Quanto differente è l'udire e il credere queste parole, dall'intendere in questa maniera quanto son vere! E ogni giorno di più sbigottisce quest'anima, perché le sembra che non se ne siano più andate da lei, ma vede con chiara nozione, nel modo che ho detto, che esse stanno nell'intimo della sua anima, nel molto, molto intimo, in cosa profondissima, e non sa dire com'è ... sente in sé questa divina compagnia” (M VII,1,6-7).

Dio si è rivelato a Teresa in Cristo, e nel prendere in Lui volto umano le si rivela come amico, fratello, maestro, sposo. Perciò l'Incarnazione è per la santa come il bacio di Dio alle sue creature. Un bacio di pace, poiché servì a riconciliarle tra di loro e col Padre. A questo bacio Teresa anela, commentando la frase del *Cantico dei Cantici*: “Mi baci col bacio della sua bocca”:

“Ma chi oserà, mio Re, dir questa parola, se non col vostro permesso? È cosa che sorprende, e così sorprenderà che io dica ad alcuno di dirla. Diranno che sono *un'insipiente, che ha molti significati, che è chiaro che non si deve dire questa parola a Dio, che perciò è bene che queste cose non le legga la gente semplice*. Io lo ammetto che ha molti significati: ma l'anima che è incandescente d'un amore che le fa perdere il senno non vuole se non dire queste parole. Sì, ché il Signore non glielo impedisce. Che Dio mi assista! Cos'è che ci turba? Non c'è da ammirare ancor di più l'opera? Non ci accostiamo forse al Santissimo Sacramento? E addirittura io pensavo se la Sposa (dei Cantici) non chiedesse proprio questa grazia, che Cristo ci fece più tardi. Ed ho anche pensato se non chiedesse quel così grande connubio quale fu il farsi Dio uomo, quell'amicizia che fece col genere umano; perché è chia-

ro che il bacio è segno di pace ed amicizia grande fra due persone... E, mio Signore, se significa pace e amicizia, perché le anime non dovrebbero chiedervi che ne abbiate per loro? Quale cosa migliore possiamo chiedervi di quella che io vi chiedo, Signore mio, che mi diate questa pace col bacio della vostra bocca?" (P 1,10-12).

Teresa scopre l'azione di Dio per il suo potere trasformante. Non solo si sente perdonata, ma è cosciente del fatto che Egli l'ha introdotta nella sua amicizia, e per far sì che questa si mantenga viva, Egli l'ha trasformata progressivamente fino ad averla considerata sua sposa, introducendola nel mistero della sua vita, della vita trinitaria.

Teresa sperimentò l'amore smisurato di Dio (cf. RS 14,4) e giunse a scoprire che nelle mani di Dio stava più sicura che nelle proprie (cf. V 32,5). Dio le si mostrò fedele al di là delle sue infedeltà, perché Egli è fedele a se stesso e non è soggetto ai mutamenti dell'uomo.

Anna Maria López

CRISTO NELL'ESPERIENZA TERESIANA*

Chi è Cristo per Teresa d'Avila? Domanda inesauribile, quasi come quella posta dallo stesso Gesù (Mc 8, 29).

Vien tentata solo una traccia di riflessione, come avvio a una ricerca/risposta personale, al contatto diretto con la parola di Teresa, di cui Cristo è l'unico protagonista. È sempre Teresa stessa che parla, che guida nelle penetrazioni del mistero del Cristo, rivisitato in modo nuovo, colto in qualcuno dei suoi infiniti volti, celebrato come libertà e festa, gioia senza fine. Una Teresa che ama spesso affidarsi alla parola di Dio, per dire e ridire con la Scrittura la sua fede e il suo amore al "Figlio della Vergine" (E 3, 1) e, in lui, a ogni uomo.

Amore concreto, vivo, incarnato, attento a ogni problema, a ogni modo della storia del suo tempo. Capace di rivelare al cristiano di oggi, non meno che a quello del sec. XVI, le esigenze ardite ed esaltanti della sequela di Cristo, di dischiudere i territori inesplorati di un avvenire diverso. Dove Cristo è tutto, verità che afferra e rigenera, e diviene il suono, il sapore della vita.

Nel nostro mondo difficile, tormentato da problemi e lacerato da conflitti immani, la parola di una donna unificata dall'accoglienza del Cristo, ricostituita nell'unità della sua presenza, può avere un'incidenza innovatrice, trasformante. All'uomo inquieto, che va verso il terzo millennio inebriato dalla sua potenza creatrice ma anche corrosivo da intime angosce, da atroci smarrimenti, tentato di disperazione, spesso succube di un'inadeguata coscienza di sé, la scoperta del mondo del Cristo così come si è rivelato a una sua testimone autentica può aprire orizzonti inediti di liberazione e di pace.

I santi non hanno tempo, sono sempre nostri contemporanei. Sfuggono ai condizionamenti di una storia, un ambiente, un'epoca precisi: non perché non li subiscono, ma perché arrivano al cuore delle cose, toccano l'essenziale. Conducono, da una lettura problematica, a una lettura misterica della realtà.

Francesco, Caterina, Teresa di Lisieux, Charles de Foucauld, per citarne solo alcuni, sono nostri anche se vissuti in tutt'altro ambiente storico. C'interrogano, ci scomodano. Ci chiamano a considerare la loro semplificazione radicale. Infine ci seducono: c'immettono negli spazi vivi della fede, che viene dall'ascolto e si fa credibile nelle parole di vita di questi nostri fratelli maggiori, che nella dinamica del provvisorio vedono già all'opera il definitivo e

* Cfr. AA.VV. *Teresa di Gesù*, Ed. Teresianum 1982, pp. 273-295

c'invitano a parteciparne, facendo comunione con loro¹. Al Cristo postpasquale, il risorto, non si giunge che attraverso lo Spirito, perché è impossibile riconoscere in Gesù il Signore se non nello Spirito santo (1 Cor 1, 3). Teresa è introdotta nel mistero del Cristo, già tutto presente nella vicenda anche umana di Gesù di Nazaret, da un'esperienza che è puro dono dello Spirito: Cristo presente accanto a lei, vicino, amico, nella sua realtà d'uomo: "Mi pareva che Gesù Cristo mi camminasse sempre al fianco... Sentivo che mi stava al lato destro, testimone di tutto ciò che facevo. Se non ero molto distratta, non c'era un istante che mi raccogliessi senza sentirmelo accanto" (V 27, 2).

Esperienza totalizzante, indimenticabile.

Il Cristo di Teresa sarà sempre il risorto che è al contempo l'uomo Gesù, il nazareno glorificato dal Padre, il re che ha condiviso tutta la povertà della condizione umana, il signore-fratello, la parola fatta carne, la presenza-pane di vita, l'amore salvatore, lo sposo dell'umanità sofferente, il mediatore amico dell'uomo... E così via, secondo tutti i titoli, e altri ancora, che la Scrittura dà a Gesù, carichi ciascuno di una densità di cui tutto l'AT è veicolo, e che solo nel Figlio di Maria trovano il loro luogo proprio, lo spazio dove la loro gravidanza si qualifica in modo esuriante, definitivo.

Teresa non considera mai Gesù Cristo in se stesso, ma sempre, come richiede lo stesso nome di Gesù - "salvezza che viene dal Signore" -, in rapporto al Padre, agli uomini, al mondo, nel dinamismo della sua vita attenta alla volontà del Padre e tutta proiettata verso gli altri. Ma per trovare una via d'accesso al tema, e solo come ipotesi di lavoro, accenniamo prima ad alcuni aspetti del Cristo a cui Teresa s'accosta guardandolo in se stesso.

I. - UMANITÀ DI GESU' CRISTO

1. L'uomo Gesù

Prima fondamentale qualificazione di Cristo è per Teresa la sua umanità. Percezione che costituisce anche la matrice della forte, calda, contagiosa umanità di lei: manifestazione estrinseca, ma non irrilevante. Forse troppe volte si è insistito nell'analisi psicologica della ricca personalità della santa d'Avila senza rapportarla sufficientemente al suo fondamento prioritario, on-

¹ Le opere di Teresa sono citate nell'edizione S. Teresa di Gesù, *Opere*, Roma 1958. È stata tenuta presente anche l'edizione spagnola, Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid 1962. Per non appesantire le citazioni bibliche e delle opere della santa, riportate nel testo, non viene usato il cf. Le virgolette, applicate o no alle parole che precedono le citazioni, indicano se esse sono o non sono testuali. Le citazioni bibliche testuali sono in corsivo. Sono usate le seguenti sigle:

V *Vita*; R *Relazioni spirituali*; C *Cammino di perfezione*: citato generalmente secondo l'autografo dell'Escorial (Teresa d'Avila, *Cammino di perfezione*, Roma 1980); quando ci si riferisce alla seconda redazione, di Valladolid, è usata la sigla Cb; M *Castello interiore o Mansioni*; P *Pensieri sull'amor di Dio*; E *Esclamazioni dell'anima a Dio*; F *Fondazioni*; C *Costituzioni*; S *Scritti vari*; Po *Poesie*; L *Lettere* (S. Teresa di Gesù, *Lettere*, Roma 1957) Oltre alle opere della santa, sono richiamati: ET Paolo VI, *Evangelica Testificatio*; RH Giovanni Paolo II, *Redemptor Hominis*.

tologico: l'umanità del Cristo.

Teresa dapprima soffre di non riuscire a percepire². D'altra parte "non può pensare a Gesù Cristo come uomo" (V 9, 6). L'affermazione rivela già un'esistenza di pienezza, di totalità che include tante possibilità di sviluppo. Poi, mal orientata da alcuni autori (V 22, 8), cade nella tentazione di voler prescindere dall'umanità di Cristo per un'immersione più profonda nel divino (V 22, 3)³. Ma, aiutata anche da spiriti illuminati, soprattutto dal gesuita Diego de Cetina (V 23, 16), si accorge presto del "tradimento" che ha operato, "sia pure unicamente per ignoranza" (M 22, 3.4), nei confronti di Cristo, "Dio e uomo insieme" (M VI, 7, 9).

² "Facevo di tutto per tener presente dentro di me Gesù Cristo... Per quanto facessi per rappresentarmi l'umanità di Nostro Signore, non ci riuscivo per nulla... Non mi riusciva di rappresentarmelo se non come un cieco e uno che stia al buio, il quale, parlando con una persona, sente di essere alla sua presenza... ma non lo vede" (V 4, 7; 9, 6).

³ Oltre a un classico della letteratura spirituale come l'imitazione di Cristo, e a padri come Girolamo, Agostino, Gregorio Magno, gli ispiratori principali di Teresa sono i francescani Francesco di Osuna (1482 ca.-1540) e Bernardino di Laredo (1482-1540).

Osuna apparteneva al movimento spirituale degli "alumbrados" (illuminati) che, forse rifacendosi alla corrente mistica renano-fiamminga, tendevano a un rapporto con Dio che prescindeva da tutte le mediazioni e le forme concettuali, in un annientamento totale dell'essere. Alcuni di essi, i "recogidos" (raccolti), privilegiavano il raccoglimento; altri, i "dejados" (abbandonati), molto meno ortodossi dei primi, l'abbandono.

Legato ai "recogidos", Osuna influenzò Teresa attraverso il *Terzo abecedario* (dei sei che scrisse), un trattato sull'orazione uscito a Toledo nel 1527 e letto da Teresa nel 1538 (V 4, 7), e poi durante tutta la vita. Osuna che, scotista di formazione, si ricollegava allo pseudo-Dionigi, Bernardo, i Vittorini, Bonaventura, Gerson, ma dipendeva in parte anche da Susone e Ruysbroeck, iniziava alle forme non discorsive della preghiera, in vista di un totale assorbimento in Dio. Un accentuato psicologismo lo portava a insistere sulle tecniche della preghiera in un modo che talvolta l'avvicinava quasi all'escismo.

Di Laredo (1482-1540), prima medico e poi fratello laico francescano, Teresa lesse nel 1556 *La salita del monte Sion* (V 23, 12), pubblicata a Siviglia nel 1535 e riedita nel 1538 e poi nel 1542. Teresa deve aver letto questa seconda edizione, che s'ispirava allo pseudo-Dionigi, Ugo di Balma e Enrico Herp, mentre la prima richiamava solo Riccardo di s. Vittore.

Laredo insisteva sulla fenomenologia della vita spirituale e sulla tecnica della contemplazione e del puro amore. Influenzato dalla mistica renana, ammetteva il superamento dell'umanità di Cristo per una contemplazione pura, al di là di ogni pensiero: "La perfezione dell'amore non consiste nella meditazione della sacra Umanità, ma nella contemplazione pacata e giunta al suo punto di perfezione della divinità inaccessibile" (*Salita*, Madrid 1948, III, 4, 314, cit. in L. Cagnet, *La spiritualità moderna. La scuola spagnola*, Bologna 1973, 99, n. 25).

È questa la prospettiva che, dopo un primo momento, Teresa rifiuta decisamente.

Ella deve a Osuna e Laredo la comprensione dei suoi stati mistici e la scoperta d'una tradizione mistica che la garantiva della legittimità di modi di preghiera a lei sconosciuti, ma si distacca nettamente da loro per la maggiore centralità che riconosce al mistero di Cristo. È qui che emerge tutta l'originalità profondamente cristiana di Teresa e la concretezza del suo cristocentrismo, che, al di là di ogni fenomenologia mistica, resta il fulcro della sua esperienza.

È anche significativo che, consigliando alle sue carmelitane letture spirituali adatte (Co, p. 1423), Teresa non nomini Osuna e Laredo. Forse temette, nel suo consumato equilibrio, che, male assimilati, questi autori potessero allontanare da un'autentica mistica cristiana? Non sappiamo. È certo che raccomanda autori come Luigi di Granada, Pietro d'Alcántara, ecc., che, per la tardività delle loro opere, l'influenzarono meno, ma che, pur conoscendo la mistica renana, erano maggiormente legati alla tradizione biblico-patristica.

Esce da quest'esperienza negativa - "Che falsa strada avevo preso, Signore. Anzi, ero del tutto fuori strada!" (V 22, 6) - con una lucida, esistenziale consapevolezza dell'impossibilità di prescindere, in una vita autenticamente cristiana, dalla considerazione, che in termini teresiani indica percezione esperienziale, dell'umanità di Gesù (V 11, 9), il "modello più perfetto" (V 22, 7), che parla con la vita, prima che con la parola.

Teresa ha espressioni vigorose contro chi pensa che l'umanità di Cristo possa costituire "un ostacolo", essere d'"imbarazzo" nella percezione della sua divinità (V 22, 1-2). Chiama ciò, pittorescamente, "camminare per aria" (V 2, 9). Sente d'istinto che anche solo l'affievolimento dell'esperienza dell'umanità di Cristo fa uscire dalla comunione col Dio vivente. Da qui il rischio di un moralismo arido ed egocentrico, un'ascesi esasperata, tanto lontana dalla soave austerità teresiana, la riduzione dell'annuncio di salvezza, libero dono di grazia, a una legge vincolante, costrittiva.

"Uomo come noi, soggetto alle nostre medesime debolezze e sofferenze" (V 22, 10), capace di non meravigliarsi della miseria umana perché sa la fragilità della nostra natura (V 37, 5), quasi "obbligato" a soccorrere l'"uomo", giacché in definitiva (è) quaggiù in terra e rivestito di terra, "in quanto ha assunto la nostra natura" (C 44, 3), Gesù diviene il centro della vita di Teresa. Ella rileva tutto il fascino della sua persona, della sua comprensione e bontà, della sua originalità d'uomo che può essere così compiutamente, pienamente umano proprio perché supera il soltanto umano. Senza svalorizzarlo, anzi potenziandolo sino a farne il luogo dello Spirito, il territorio d'una comunione deificante.

Innamoratasi della sua umanità (V 12, 2), Teresa fa di Gesù il fulcro della sua preghiera⁴, il compagno della sua vita - "è troppo bella la compagnia del buon Gesù per dovercene separare!" (M VI, 7, 13); gode dell'"amicizia da lui contratta col genere umano... col farsi uomo" (P 1, 10), riconosce il dono della percezione della sua umanità "o com'era quando (il Signore) viveva sulla terra o come dopo la sua risurrezione" (M VI, 9, 3). Non finisce di stupirsi di lui.

Questo Gesù "disceso in terra" (Po 13, str. 1) è per Teresa fonte di una liberazione radicale dell'umanità, di una genuinità di vita e d'essere ridonate all'uomo proprio a opera dell'assunzione, da parte del Figlio di Dio, di tutta la precarietà dell'esistenza, la pesante corporeità della storia. Gesù uomo diviene per lei il fondamento delle più profonde grazie mistiche. Anche nelle più alte percezioni trinitarie ella sperimenterà sempre l'umanità di Gesù⁵. Gesù, Dio ma insieme "veramente uomo, figlio del Dio vivente", è il fulcro della professione di fede, dell'esperienza, della vita di Teresa (Po 11, str. 2).

⁴ "Separarsi da ciò che è corporeo per ardere continuamente d'amore è proprio degli spiriti angelici, non di noi che viviamo in corpo mortale. Se abbiamo bisogno di trattare, pensare e accompagnarci con coloro che, pur essendo come noi, compiono per Dio delle magnifiche imprese, a maggior ragione non dobbiamo separarci dalla santissima umanità di nostro Signore Gesù Cristo, unico nostro bene e rimedio" (M VI, 7, 6).

⁵ "Mi pare di aver sempre dinanzi la visione intellettuale delle tre divine persone e dell'umanità di nostro Signore: grazia che mi sembra assai più elevata" (R 3).

Ella vede nell'incarnazione la via d'accesso al mistero di Dio, perché mediante essa "l'uomo è simile a Dio" (Po 13, str. 1). Mette in luce tutto lo specifico, che è insieme ineffabile, della figura di Cristo: che non sta nel fatto che Dio ha assunta l'umanità, ma nel suo esser divenuto totalmente uomo, nella pienezza/completezza di una vita terrena condivisa in ogni risvolto doloroso, fino all'abiezione della croce.

L'umanità di Cristo è la via unica per cui Dio si comunica all'uomo, "la porta" (Gv 10, 7.9) per cui bisogna passare "per esser messi a parte dei segreti di Dio" (V 22, 6).

2. Gesù povero, mite, crocifisso

Il Gesù uomo che inamora Teresa si qualifica prioritariamente come il povero, il crocifisso, colui che ha preso sopra di sé tutta la debolezza dell'esistenza umana, il suo deserto, la sua fame e sete di speranza. Teresa è attratta dal crudo realismo dell'incarnazione. Dapprima è impressionata da raffigurazioni di Gesù che richiamano la passione (V 9, 1), poi è il Crocifisso del vangelo ad avvincerla, nella concretezza brutale della sua sofferenza, sia nella preghiera nell'orto (V 9, 3-4), sia nei vari momenti della passione (V 10, 2; 13, 12.22; Cb 26, 5).

Gesù crocifisso è per lei il segno della più radicale povertà, colui che "non aveva una casa sua ed ebbe i natali nella stamberga di Betlemme dove nacque e come rifugio la croce dove morì" (Cb 2, 9), l'escluso che non ebbe "né casa né luogo dove posare il capo" (Mt 8, 20; Lc 9, 58; C 4, 2): dapprima il bambino anonimo in cui "neanche il giusto Simeone, guardandolo..., vedeva più d'un povero bimbetto: dai panni in cui era involto e dalla poca gente che l'accompagnava in processione avrebbe potuto giudicarlo più un piccolo pellegrino figlio di genitore indigenti che Figlio del Padre celeste" (Lc 2, 25; C 53, 2); poi il povero, "sempre vissuto fra le tribolazioni" (V 1, 9) d'una "vita piena d'angustie" (V 10, 2), "ingiurie e disprezzi" (V 31, 12), segnata da una "passione dolorosa" (V 10, 2), fino a essere, "sulla croce, povero e nudo d'ogni cosa" (V 35, 3). Infine il Crocifisso, che ha sperimentato l'abbandono da parte di Dio, che è stata stritolato dal dolore come da una morsa, all'estrema frontiera dell'ignominia e dell'alienazione. "La mia anima è triste fino alla morte" (Mt 26, 38; P 3, 11): Teresa è soggiogata dalla figura di Gesù schiacciato dalla paurosa impotenza del Getsemani⁶.

La divina irragionevolezza della sofferenza di Cristo, la sua paradossalità salvifica (Cb 13, 1), cioè la via della croce seguita da Gesù non in modo ap-

⁶ "Mi richiamavo alla mente ciò che il Signore aveva sofferto... Non era certo gran cosa che io soffrissi qualcosa per lui" (V 3, 6). "La sola vista del Signore prostrato nell'orto con quel sudore spaventoso basta a occuparci non solo per un'ora ma per molti giorni di seguito" (Lc 22, 44; M VI 7, 11). "Vedendo il Signore tutto coperto di pieghe e schiacciato sotto il peso della tribolazione, come non amare il dolore, abbracciarlo e desiderarlo?" (V 26, 5). "Fissate i vostri sguardi sul Crocifisso e vi diverrà facile ogni cosa" (M 7, 4, 8).

pariscente ed eroico, ma nella sofferenza e nell'impotenza, è la via regale per ogni cristiano: "Questa è la via battuta da Gesù Cristo e questa devono battere anche quelli che intendono seguirlo" (V 11, 5). "Moriamo pure con te, come già disse S. Tommaso (Gv 11, 16), perché vivere senza te e nel timore di perderti per sempre, è morire mille volte" (M III, 1, 2). "Non allontanatevi mai da sotto la croce" (C 42, 7). Gesto apparentemente non difficile: "la croce non occorre certo domandarla... perché a quelli che ama, Dio la dà spontaneamente, come la diede a suo Figlio" (L 234).

Ma l'accoglienza della croce è libera, è frutto d'una scelta. Dipende dall'uomo che, se entra nella logica della povertà di spirito, trova la sua dignità d'uomo e la sua gloria nello "stare ai piedi della croce con S. Giovanni" (Gv 19 26; V 22, 5).

È la via unica della redenzione, che passa per la desolazione⁷. La via del servo fedele, che a ogni costo, tenendo duro, segue il Signore dovunque va: "Il Signore mi disse di tener sempre davanti le parole da lui rivolte ai suoi apostoli: *Il servo non è da più del padrone*" (Gv 13, 16: R 36).

Teresa legge nella croce la piena manifestazione del mistero di Dio, la realizzazione del suo progetto salvifico. È affascinata dalla tensione con cui Gesù, nel pieno compimento della volontà del Padre, desidera l'ora della chenosi, che è anche l'ora della salvezza e della glorificazione: "*Ho desiderato ardentemente mangiare con voi questa cena*" (Lc 22, 15: Cb 42, 1; M V, 2, 13).

Ma come la chenosi di Gesù, la croce si rovescia nella gloria: per la sua assoluta gratuità, la sua potenza di liberazione, diviene conforto nella sofferenza (L 41), modo di comunione gioiosa con Gesù (L 192), fonte d'esultanza. Teresa ripete le parole di Paolo: "Il nostro bene è solo nel gloriarci della croce del nostro Signore Gesù Cristo" (Gal 6, 14: L 257).

Proprio perché conosce la sofferenza, il Crocifisso sa ricreare tutta la vita umana. Porta in sé una benevolenza, una grazia che timbrano la sua intera esistenza. È il "*mite e umile di cuore*" (Mt 11, 29: A 14) capace di confortare gli sfiduciati, consolare coloro che soffrono: "*Venite a me, voi che siete affaticati e oppressi e io vi consolero*" (Mt 11, 28: E 8, 2).

È colui che "ha compassione" degli uomini, dei peccatori, dei deboli, come nella risurrezione di Lazzaro (Gv 11, 35: M V, 3, 4; E 10, 2), che considera fatto a sé tutto ciò che si fa ai più piccoli (Mt 25, 40: F 5, 3). E il "mitissimo Gesù" (E 3, 1), "mansuetissimo agnello" (C 59, 1), il cui "sguardo è dolcissimo a chi l'ama" (E 14, 2).

Teresa rileva tutta l'atmosfera di dolcezza, di benignità, di comprensione che si sprigiona dalla sua figura, irradiante la gioia tranquilla, la calma sicurezza di chi dona la pace: "Pace, pace! Questa è la parola ripetuta tante volte dal Signore ai suoi apostoli" (Fv 20, 19.21: M VII, 1,9; VI, 1, 12; VII, 2, 3...)⁸.

⁷ "Piangiamo almeno con le figlie di Gerusalemme, se non ci sentiamo di aiutare (Gesù) a portare la croce" (Lc 23, 26-28; Mt 27, 32; V 27, 13).

⁸ "Se potessi conoscere tutti i passi della sacra Scrittura tendenti a far comprendere questa pace dell'anima!" (M VII, 3, 13).

II. IL MAGISTERO DI GESÙ

1. Gesù maestro

Gesù è nei nostri confronti colui che “ci ha insegnato a domandare... tutto quello che possiamo desiderare” (Cb 32, 1). Egli, che ama il Padre, ci educa ad amarlo (C 55, 5). Il magistero di Gesù, “maestro della sapienza” (C 35, 4), “sapienza eterna” (C 65, 6), culmina per Teresa nell’insegnamento del *Padre nostro*, che Tertulliano chiama “compendio di tutto il vangelo” (*De orat* 1). Allo stesso modo, per lei esso “compendia in sé l’intero ciclo dell’itinerario spirituale, dal principio fino al momento in cui l’anima si tuffa in Dio ed egli le dà abbondantemente da bere alla fonte d’acqua viva” (C 73, 1). “Si resta davvero estasiati osservando quanto sublime sia questa orazione evangelica che reca la genuina impronta del Maestro che ce l’ha insegnata... Sembra che non ci occorra studiare altro libro all’infuori di questo” (C 65; Cb 38, 2).

Per conoscere “il maestro che c’insegna questa preghiera” (C 40, 1), Teresa evidenzia alcuni aspetti del magistero di Gesù. Egli ha insegnato a pregare, ma anche le modalità della preghiera, la segretezza, la solitudine, espressione di una dedizione in cui l’io vien eclissato dalla presenza dell’Unico cui va rivolta l’attenzione (Mt 6, 6; Lc 22, 41; C 40, 3). Ha insegnato soprattutto, con la vita intera, lo stile cristiano: l’umiltà (Cb 42, 6; M I, 2, 11), la pazienza (Cb 38, 8)...

La pedagogia di Gesù si serve di mezzi semplici, feriali: insegna con la parola, che porta “la luce e la sicurezza” (Cb 39, 6), attira e colma d’amore i discepoli (C 43, 2). Insegna dentro di noi, “senza rumore di parole” (C 41, 1): “Rientrate in voi stesse, consideratevi nell’intimità della vostra anima... e troverete con voi il vostro maestro che non vi verrà mai meno” (Cb 29, 2).

Il magistero di Gesù, “nostro maestro e modello” (C 64, 2), “dolce maestro e signore” (C 54, 2), è fatto di comunione, di vicinanza. Teresa si ricollega a tutto il filone dell’interiorità agostiniana: “Il maestro non è mai così lontano dal discepolo da dover instaurare un dialogo a voce alta, ma anzi gli è vicinissimo. Vorrei fosse convinte d’una cosa: per recitar bene il *Padre nostro* vi conviene non allontanarvi mai dal Maestro che ve l’ha insegnato” (C 40, 3). “Immaginate che il Maestro vi stia vicino, e considerate l’amore e l’umiltà con cui vi istruisce” (Cb 26, 1). Non si vede il Maestro che istruisce, ma si comprende che è lui (P 4, 3).

Insegna soprattutto attraverso il vangelo.

Forse si è talvolta sottovalutata la conoscenza che Teresa ha del Cristo dei vangeli. Eppure ha fatto a questo riguardo affermazioni molto forti: “Io ho sempre molto amato le parole del vangelo e in qualunque circostanza mi hanno sempre procurato maggior raccoglimento le espressioni originali uscite dalla bocca santissima di Gesù che non i libri stilati nella maniera più elegante” (C 35, 4). Le chiama “*parole di vita*” (At 5, 20), che contengono tutto (E 8, 1).

Anche riguardo alla Scrittura nella sua globalità, relativamente all’uso in atto al suo tempo, Teresa se n’è nutrita abbondantemente. Il libro della litur-

gia delle ore le metteva per le mani larghi tratti della Scrittura, anche se il latino costituiva per lei una grossa difficoltà, e poteva accostare libri biblici come il Cantico dei cantici e il salterio o direttamente, o, più facilmente, nell'ufficio della Madonna (P 6, 8).

La potenza delle parole le s'impone comunque senza alternative: "Sono già alcuni anni che ricevo da Dio una certa intensa consolazione tutte le volte che mi avviene di leggere o udire alcune parole dei Cantici di Salomone, al punto che la mia anima... si sente raccogliere e intenerire più che dalla lettura di libri molto devoti" (P, prol., 1). Ella rileva i "segreti - grandi cose e profondi misteri (P 1, 8.4) - racchiusi in tali parole" (P, prol., 1; 2), che qualifica "sorprendenti" (P 1, 7).

Enuncia anche un principio ermeneutico fondamentale: "Bisogna guardare la Scrittura non in una parte sola ma in tutto il suo insieme" (R 9)⁹. Denuncia poi, in modo vibrato, i limiti di chi s'accosta alla Scrittura così rozza da non saperne cogliere il valore. Dice a proposito di chi, non capendo nulla del Cantico, se ne scandalizza: "Vi parrà che certe cose di questi cantici si potevano dire in altro modo. Tanta è la nostra grossolanità che io non mi stupisco. Ho sentito di alcuni che evitavano perfino di udirle. O Dio! Quanto è grande la nostra miseria! Ci avviene come a certe bestie velenose che cambiano in veleno tutto quello che mangiano" (P 1, 3).

Teresa ha trovato larga messe di testi della Scrittura anche nei suoi autori prediletti: basta richiamare Girolamo... Ma è affamata soprattutto del magistero di Gesù. Ne cita le parole, ne richiama squarci di vita raccontati dal vangelo. Più volte mostra se stessa intenta all'ascolto della sua parola¹⁰, che "non può mancare e deve realizzarsi" (Lc 24, 35: C 44, 2; E 9, 1) o richiama le figure evangeliche che più la rapiscono, come la Maddalena (Gv 19, 25: Cb 26, 8), la samaritana (Gv 4: P 7, 6), la cananea (A, 8), Marta (E 5,2), e Maria¹¹, il pubblicano (Lc 18, 13: Cb 31, 6; M VII, 3, 14)... L'attirano per le parole di Gesù che suscitano, qualche volta per le domande che gli pongono¹².

⁹ Notiamo che Teresa propone il suo metodo d'interpretazione proprio per difendere la libertà delle donne, allora combattuta "in nome di quello che dice s. Paolo circa il ritiro in cui devono vivere le donne" (1 Cor 14, 35; 1 Tm 2, 11-12: *ivi*). Gesù le dice, dopo averle suggerita l'attenzione alla Parola nella sua totalità: "O che forse mi potranno legare le mani?" (*ivi*). È evidente che Teresa percepisce la Parola in tutto il suo valore di parola di Dio, libera, non coartabile, identificabile in qualche misura con Dio stesso, che non si può imprigionare nei piccoli schemi umani. La parola corre (2 Ts 3, 1), non può essere legata, anche quando scomoda e/o contesta i gesti limitati dell'uomo.

¹⁰ "Meditavo sulle parole del vangelo dette da Cristo a S. Giovanni nel battesimo: *A noi conviene compiere ogni giustizia*" (Mt 3, 15: F, app., 7).

¹¹ Le 10, 39 ss.: V 17, 4; M VII, 1, 10; 4, 13. Maria per Teresa è naturalmente la Maddalena.

¹² "Rammentare come Cristo sia insorto in difesa della Maddalena quando S. Marta l'accusava" (Lc 10, 38: C 23, 2). "Quante volte mi sono ricordata dell'acqua viva di cui parlò il Signore alla samaritana! Sono molto devota di quel fatto evangelico, e lo ero fin da bambina, tanto che senza neppure comprendere quel che chiedevo, supplicavo spesso il Signore di darmi quell'acqua: in camera mia tenevo un quadro che rappresentava Gesù vicino al pozzo con sotto le parole: *Dammi dell'acqua* (Gv 4, 15)" (V 30, 19).

Un esame di tutte le parole di Gesù che Teresa richiama direttamente o indirettamente mostrerebbe quanto ella abbia visto in lui il maestro che solo ha parole di vita eterna (Gv 6, 67), e che è la stessa Parola-evento¹³. Teresa usa un'espressione fortissima per indicare la valenza evangelica delle parole di Gesù e la loro capacità operativa: "Le parole con cui il Signore mandò in pace la Maddalena dovevano operare più di quello che suonavano, perché in noi le parole del Signore sono parole e opere" (Lc 7, 50: M VII, 2, 7; V, 25, 18). "Le sue parole sono vere e non possono mancare, che anzi mancheranno piuttosto i cieli e la terra" (Lc 21, 33: C 2, 2). Espressione della volontà di Dio, la sua Parola è come la sua volontà: "nell'istante stesso in cui il Signore decretò o pensò di creare il mondo, il mondo fu fatto: la sua volontà è opera" (C 26, 3).

Nella consapevolezza della Parola-opera, Teresa privilegia alcune espressioni di Gesù, alcuni filoni del vangelo, come tenersi all'ultimo posto (Lc 14, 7-11: C 27, 1), chiedere per ottenere (Mt 11, 29; Lc 11, 9)¹⁴, rivolgersi a lui per essere consolati della consolazione che nel forte senso biblico, è salvezza e soluzione dell'enigma dell'esistenza¹⁵, rapire il regno con violenza (Mt 11, 12: Cb 21,5)...

Ma c'è una realtà che ha per la santa d'Avila un fascino unico: l'acqua. Ella si appropria di tutte le immagini che Giovanni usa a proposito dell'acqua viva (Gv 4, 15: V 30, 19): è veramente per lei l'unica bevanda dissetante, l'elemento al cui contatto tutto s'anima e cresce: lo Spirito di Cristo che zampilla dentro chi crede, il vangelo, che solo disseta: "Benedetto sia colui che invita ad andar a bere al Suo vangelo" (Gv 7, 37: C 31, 5), "la fonte verso la quale tutti siamo in viaggio" (C 36, 2) e alla quale, quando si giunge vicino, si è così felici che ci si sente sazi ancor prima di bere (C 53, 3).

La sua sete dell'acqua viva mostra quanto conosca la condizione di deserto, di desiderio, d'inquietudine che abita il cuore dell'uomo senza Dio.

Teresa è profondamente cosciente del dramma dell'uomo. Ne sa gli slanci e le passioni, le aridità e il vuoto. È solidale con tutta l'umanità. Mai il suo rapporto con Cristo, in tutte le sue fasi, dalla ricerca al possesso, è avulso dal suo rapporto con gli uomini. Ella porta in esso l'intera comunità umana, con la sua angoscia e la sua sete, spesso inconsapevole, d'una realtà che plachi

¹³ Cfr. Hoornaert, *S. Thérèse écrivain*, Paris 1922, 213-317; Pietro della Madre di Dio, *La Sacra Scrittura nelle opere di S. Teresa*, in RVS 18 (1964) 41-102.

¹⁴ È incantevole il modo in cui Teresa cita questo testo: "Se non credete a sua Maestà che l'assicura in vari passi del suo vangelo, serve a poco che mi rompa la testa io a ripetervelo. Dico tuttavia che, quand'anche abbiate qualche dubbio in merito, proviate lo stesso: cosa si perde a tentare? Quasi non bastasse, c'è anche questo di buono nel viaggio di cui stiamo parlando: che vi si ottengono moltissime elargizioni in più di quelle che si chiedono o si riescono a domandare" (C 39, 6).

¹⁵ "Tu dici: Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò (Mt 11, 28). Che altro vogliamo, Signore? Che domandiamo? Che cerchiamo?... Creatore, abbi pietà delle tue creature! Non vedi che non capiamo noi stessi, che non sappiamo ciò che desideriamo, e non riusciamo a trovare quello che domandiamo? Dacci luce, Signore! Essa è più necessaria a noi che al cieco nato, perché il cieco, Signore, desiderava vedere e non poteva, mentre noi rifiutiamo di vedere" (E 8, 2).

l'ardore d'una tensione senza sbocco. Il mistero dell'incarnazione di Cristo, momento-culmine della manifestazione di Dio nella storia, la costringe a una radicale fedeltà all'uomo.

“Parlando della fontana d'acqua viva, il Signore disse alla samaritana che *«chi ne beve non avrà più sete in eterno»* (Gv 4, 13). Com'è vera questa parola pronunciata dalla stessa Verità! L'anima che beve di quell'acqua non ha più sete di alcuna cosa terrena, ma va sempre più ardendo per le cose dell'altra vita, e le sospira con tale bramosia da non potersi paragonare ad alcuna sete naturale. Con quanta sete si desidera questa sete, di cui si comprende tutto il pregio! Benché sia penosissima ed estenuante, nondimeno porta con sé tanta dolcezza da temperarne gli ardori, perché, mentre distrugge l'effetto delle cose terrene, sazia l'anima con le celesti. La grazia più grande che Dio possa fare a un'anima quando si degna di dissetarla, è di lasciarla assetata: più beve, più desidera di bere” (Cb 19, 2).

Desiderio struggente, ma pieno di speranza, “quando si è provato, anche per esperienza, con quanta dolcezza e amicizia” il Signore si rivolge all'uomo (Cb 23, 5). Egli, che “non proibisce a nessuno (di bere), ma anzi ci chiama pubblicamente a gran voce” (Gv 7, 37: C 33, 2).

“Hai detto: *«Venite a me, voi che avete sete, e io vi darò da bere»* (Gv 7, 37)... Vita che vivifichi ogni essere, non negarmi quest'acqua dolcissima che prometti a chi la desidera... O sorgenti vive zampillanti dalle piaghe del mio Dio, con che abbondanza scaturite per essere nostro sollievo! E con che sicurezza camminerà fra i pericoli di questa vita chi saprà abbeverarsi di questo divino liquore!” (E 9, 1.2).

2. Gesù che chiama

“Molti sono i chiamati ma pochi gli eletti” (Mt 22, 14): sono parole del vangelo che Teresa predilige e che contribuirono a renderla consapevole del progetto di Dio su di lei¹⁶. La vita cristiana è servizio (V 16, 5; M III, 1, 2). Il servizio comporta una rottura, una lacerazione, anche se nella grande gioia di “poter seguire i consigli di nostro signore Gesù Cristo” (V 35, 2), nell'esperienza che “il suo giogo è soave” (Mt 11, 30: V 11, 16), nella coscienza che in lui si può tutto (Fil 4, 13: V 13, 3; L 35).

Il servizio-sequela è distacco, frantumazione di tutte le sicurezze, rischio:

“Chi comincia sul serio a servire Dio, dopo avergli donato la volontà, il meno che gli può offrire è la vita considerata a valore nullo” (C 17, 1). Perciò il servizio si configura come croce: “Bisogna risolversi fin da principio a seguire la via della croce e a non desiderare consolazioni, perché è questo il

¹⁶ “Quella religiosa mi raccontava che si era fatta monaca per aver letto nel vangelo che *molti sono i chiamati ma pochi gli eletti* (Mt 22, 14), e mi parlava del premio che il Signore tiene preparato a coloro che lasciano tutto per lui” (V 3, 1). Teresa stessa afferma: “Mi sembra che Dio si sia adoperato in tutti i modi per richiamarmi al suo servizio” (V 3, 1). “Mi fece comprendere quanto favorisca coloro che si fanno violenza per servirlo” (V 4, 2).

cammino di perfezione tracciato da nostro Signore con le parole: "Prendi la tua croce e seguimi" (Mt 16, 24; V 15, 13; M VI, 1, 7). Gesù è il primo servo il solo contento di servire (C 59, 1).

Sequela e servizio hanno un'unica meta: La condivisione della vita di Cristo. Animata "dall'unico desiderio di servire il suo Dio crocifisso" (M 4,2,9), Teresa comprende che condizione prioritaria d'un servizio convinto è lo slancio d'una sapienza-azione, fatto: "Per divenire vere anime di Dio non basta volerlo, come non è bastato al giovane che fu interrogato dal Signore se voleva essere perfetto" (Mt 19,21; M III, 1,6). "S. Pietro non ha perduto nulla a gettarsi in mare, neanche con la paura che poi gli è venuta" (Mt 14,3; V 13,3).

È una nuova creazione dell'esistenza, cammino con Gesù: "L'amore di Dio consiste nel servire Dio con giustizia, con fermezza d'animo e umiltà" (V 11, 13), con "semplicità di cuore" (M V, 1, 8). Esige coraggio (M VI, 5, 12; P 3, 4), dimenticanza di sé (P 4, 11), spirito di comunione (V 7, 22), distacco dalle cose (R 3, 7) e dalle persone (R 2, 6), sofferenza, garanzia d'un autentico servizio (L 41). Via ardua, ma amata, perché il servizio è sequela di Gesù (V 16, 5). Sequela non gravosa; non oscurità d'un dolore incomprensibile, ma condivisione della passione di Gesù: "Camminiamo insieme, Signore: verrò dovunque tu andrai, e per qualunque luogo passerai, passerò anch'io" (Cb 26, 6; 35, 2).

Ma Gesù è crocifisso per amore ai fratelli. Il servizio a lui diviene perciò, senza soluzione di continuità, servizio ai fratelli: "Com'è grande l'amore che porti ai figli degli uomini, se il servizio più accetto che ti si può rendere è abbandonare te per attendere a loro e al loro profitto! In questo modo ti si viene a possedere più totalmente... Le gioie terrene, non escluse quelle che sembrano venire da te, non sono sicure se non accompagnate dall'amore del prossimo. Chi non ama il prossimo non ama te, perché tu, Signore, hai dimostrato il tuo amore per i figli di Adamo con tutta l'effusione del tuo sangue" (E 2, 2; P 7, 3).

Il servizio dell'uomo è solo risposta, nell'umiltà, al servizio reso gli da Dio stesso, in Gesù¹⁷. Gesù ha servito soprattutto morendo. Perciò la consapevolezza di restituirgli, in minima parte, un servizio ricevuto anche se comporta una morte, anzi per questo, rende gioiosa la sequela¹⁸ la via regale della cro-

17 "La vera umiltà è esser disposti ad accettare con gioia quanto il Signore vuole da noi, considerandoci indegni di esser chiamati suoi servi" (Cb 17, 6). Per questo "bisogna ritenersi *servi inutili* (Lc 17, 10)... né mai credere che Dio sia obbligato a darci... Non bisogna inoltre scordarci che chi più riceve, più è obbligato a dare (Mt 25, 29). E allora, che cosa possiamo fare per un Dio così generoso che è morto per noi, che ci ha creati e ci conserva nell'essere, se non ritenerci felici di poter ripagare, almeno in parte, il molto che gli dobbiamo per i grandi servizi che ci ha resi?... In tutto il tempo della sua vita il Signore non ha fatto che servirci" (M III, 1, 8). È il motivo per cui "si sente di non poter fare a meno di servirlo" (C 53, 9).

18 "Tu mostri all'evidenza che tutto è possibile e che per trovar facile ogni cosa basta amarti sinceramente e abbandonare tutto per te. È proprio il caso di dire che fingi di renderti gravosa la legge (tr. errata del Sal 93, 20), perché tale io non la vedo, né so come sia stretto il sentiero che conduce a te (Mt 7, 14). Non è un sentiero, ma una strada reale, sulla quale chi si mette a camminare coraggiosamente va avanti con sicurezza, perché sgombra di passi pericolosi e di pietre d'incampo, cioè di occasioni di offenderti" (V 35, 13).

ce, che è il Crocifisso stesso. Alla sicurezza penultima del cammino con lui s'unisce la certezza che la sequela introduce a una comunione perenne, ultima, con il Signore¹⁹.

Il servizio ha anche un'altra qualificazione, la più alta: è gloria e concerne direttamente il bene della chiesa. Emerge qui tutta l'ecclesialità di Teresa, che anima il suo coraggio apostolico: "Non fate mai caso di pene che finiscono, quando interviene il servizio di Colui che tante ne ha sofferte per noi... Si tratta della sua gloria e del bene della sua chiesa ed è qui che convengono tutti i miei desideri" (Cb 3, 6; V 40, 15).

Alla luce di Gesù che chiama, si comprende la preghiera di Teresa, il suo desiderio del servizio/liberazione di Cristo: "Muoia ormai questo io, e viva in me colui che è più grande di me, migliore di me stessa, in modo ch'io possa servirlo. Viva e mi dia vita; regni e mi tenga come sua schiava: non voglio altra libertà" (E 17,3; V 21,5).

Sr. Emmanuela Ghini OCD

¹⁹ "Pensa... che dopo la morte non mi potrai più servire come ora. Mangia per me, dormi per me, quello che fai fallo per me, come se non vivessi più per te, ma solo per me. Così diceva S. Paolo" (1 Cor 10, 31: R 56; L. 104).

IL GRANDE RIMEDIO A UNA CRISI*

“Forse sono proprio io quella che ti ha incollerito con i suoi peccati, al punto da far piombare sulla terra tanti mali (...). O Signore, fa' che si calmi questo mare, fa' che questa nave della Chiesa non viaggi sempre in mezzo ai fortunali, e salvaci, mio Signore, poiché stiamo naufragando!” (CE 62, 5).

Teresa d'Avila scriveva queste parole verso il 1566, quasi al termine del suo *Cammino di Perfezione*.

La sofferenza per le “grandi necessità della Chiesa” era ormai in lei talmente forte che le “pareva una indegnità sentir afflizione per altre cose” (R 3, 7 e 1, 10). E inoltre la coscienza del proprio peccato si era in lei così misticamente dilatata, che ella si sentiva corresponsabile di tutti i mali che gravavano sul corpo storico, ecclesiale, di Cristo:

“Le pareva che le sue iniquità non potevano essere equiparate da alcun'altra creatura, non sapendo ella immaginare che qualche altra fosse stata da Dio così sopportata e favorita di tante grazie” (6 M 7, 3).

“Mi pareva - scrive nella Vita - di essere così perversa, da credere che tutti i mali e le eresie del mondo fossero effetto dei miei peccati” (V 30, 8).

Se queste ultime parole sono ancora ammalate di una certa falsa umiltà, esse si sono via via purificate attraverso una penetrazione sempre più profonda del mistero della comunione dei Santi e dei peccatori: “piacesse a Dio - scriverà nel 1579 - che mi infliggesse la pena di tutti i peccati del mondo” (L 264, 5).

Parlando dei suoi peccati, Teresa si riferisce ai lunghi anni della sua vita religiosa trascorsi nella indecisione “tra Dio e il mondo”. Ma ella ha anche, con realismo, esteso la propria confessione di colpevolezza all'intero stato di vita consacrata. Aveva infatti già scritto nella autobiografia:

* Cfr. SICARI A. M., *Contemplativi per la Chiesa*, Edizioni OCD, 1982, pp. 11-39.

Io non so perché tanto ci meravigliamo nel vedere i mali che angustiano la Chiesa, quando coloro che dovrebbero essere modello di virtù, abbandonano le vie tracciate dai Santi negli Ordini Religiosi" (V7, 5).

È indubbio perciò che Teresa ha intuito gli stretti legami esistenti - a livello sia storico che teologico - tra la crisi protestante e la crisi della vita religiosa, anche se probabilmente non ha conosciuto tutta la sconvolgente ampiezza del problema, se non forse in quelle particolari rivelazioni che - secondo il P. Ibañez - il Signore le faceva "circa le eresie di Francia e alcune cose che lei doveva fare"¹.

In tutti i casi, la Santa visse in un tempo e in un ambiente in cui strettamente avevan preso a confrontarsi la Riforma cattolica e la Riforma protestante sul tema della decadenza della Chiesa in generale, e della vita religiosa in particolare.

Quando però si parla di "rilassamento", e di conseguente necessaria "riforma", spesso si dimentica che i problemi pratici, disciplinari, ascetici, ecc., affondavano le loro radici in una teologia che già a monte si era rilassata e corrotta, e che questo appunto era il cuore sanguinante della situazione.

Il corpo era sì malato e si voleva guarirlo: ma non tutti comprendevano a fondo che il male che estenuava il corpo era radicato nel cuore.

Ci pare di poter dire, da subito, che Teresa ebbe il carisma di comprendere e di vivere - anche se non sempre in forma riflessa - questa sofferenza profonda, come pochi altri in tutto il suo tempo.

I. LE SOFFERENZE E I RIMEDI "ESTERIORI" DELLA VITA RELIGIOSA NEL SEC. XVI²

1. Le sofferenze "esteriori": La decadenza morale

Quando la ribellione luterana cominciò a lacerare profondamente la Chiesa, le accuse più gravi riguardavano, come si sa, il papato rinascimentale, il

¹ *Informe...*, BMC II, p. 134.

² La distinzione che poniamo tra sofferenze e rimedi "esteriori" e "interiori" della vita religiosa è puramente funzionale per indicare ciò che venne colto da tutti, quasi dalla superficie degli avvenimenti storici, e ciò che invece rimase nascosto ai più, perché giocato a maggiori profondità teologiche. Per chi vuole approfondire tutta la questione di questo tema, cfr.: J. GARCÍA ORO, *Reformas y observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento*, in *Rev. Esp.* 40 (1981), pp. 191-213; PABLO MAROTO, *Santa Teresa y el protestantesimo español*, *ivi*, pp. 277-305; ANDRES MARTÍN, *Reforma española y reforma Luteranaterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, Madrid 1975; AA.VV., *Corrientes espirituales en la España del sec. XVI*, Barcelona 1963; G. VILLOSLADA, *S. Teresa de Jesús y la controriforma catòlica*, in *Carmelus* 10 (1963), pp. 231-262; TOMAS DE LA CRUZ, *Santa Teresa y la Iglesia*, Burgos 1980; TEOFANES EGIDO, *Ambiente histórico*, in *Introducción a la lectura de S. Teresa*, Madrid 1978.

fiscalismo della Curia romana, la mondanizzazione dell'alto clero, la spaventosa ignoranza del basso clero, la corruzione degli Ordini religiosi, specialmente dei "mendicanti". Senza questo tessuto di storia vissuta, la ribellione "teologica" avrebbe avuto probabilmente un altro corso e altri esiti. Forse sarebbe stata anche più compresa.

Le accuse non nascevano solamente dal malanimo dei ribelli, ma affondavano le radici in una realtà che non si poteva più nascondere.

Quando Adriano VI, nel 1522, mandò il Nunzio Francesco Chieregati alla Dieta di Norimberga, gli consegnò una istruzione in cui si riconoscevano umilmente i peccati della Chiesa: "Dirai che noi apertamente confessiamo che Iddio permette questa persecuzione alla Chiesa a causa dei peccati degli uomini e in particolare dei preti e dei prelati (...). Tutti noi prelati ed ecclesiastici abbiamo deviato dalla strada del giusto, e da lunga pezza non vi era alcuno che facesse bene"³.

E nel suo primo discorso concistoriale, lo stesso pontefice aveva detto: "Il vizio è divenuto così ovvio che quanti ne sono affetti non avvertono più il fetore del peccato".

La decadenza degli Ordini religiosi - che più qui ci interessa - nonostante i tentativi di riforma fossero iniziati già dal sec. XV, era alla fine del secolo stesso ancora impressionante e diffusa in tutta la Chiesa⁴.

Nel 1516 (Teresa d'Avila ha un anno di vita) Leone X scriveva, senza peraltro molto interrogarsi sulle sue responsabilità: "L'assenza di qualsivoglia regola nella maggior parte dei monasteri, la vita indecente dei monaci sono giunte a tal punto che nessuno - re, principi o fedeli - porta ancor loro rispetto"⁵.

Perfino uno dei primi compagni di S. Ignazio di Loyola si opponeva alla fondazione di un nuovo Ordine religioso perché - diceva - "la parola stessa non faceva più buona impressione presso il popolo di Dio"⁶.

I cattolici italiani, se vogliono arrossire, hanno a disposizione un'ampia letteratura rinascimentale al riguardo (possono ad esempio rifarsi alle novelle di Masuccio Salernitano, alcune delle quali scritte più con intento di denunciare che di divertire).

Dei francescani, ad esempio, vi si dice: "Vanno scorrendo i regni e li paesi con nuove maniere di inganni, poltroneggiando, rubando, lussuriando, e, quando ogni arte loro vien meno, si fingono santi e mostrano far miracoli"⁷.

E l'augurio che riguarda i monaci è che "aprasì dunque la terra e insieme

³ L. PASTOR, *Storia dei Papi*, Roma 1929, V, 2, p. 87.

⁴ Come si sa la storia della Chiesa e della vita religiosa dei secoli XV e XVI ereditò gravi calamità che sono all'origine sia della decadenza ecclesiale, sia in particolare del grave rilassamento degli Ordini religiosi vanno ricordati soprattutto la peste nera (1348-50) che svuotò i conventi e spezzò la tradizione educativo spirituale degli Ordini; lo scisma d'Occidente (1378-1417) che spezzò i legami spirituali e pedagogici dell'obbedienza e la Guerra dei cent'anni (1337-1435) con le sue distruzioni e il clima di una impossibile tranquillità.

⁵ Citato da J. DAOUST, *Francia*, in *DIP IV*, 528.

⁶ J. LORTZ, *La Riforma in Germania*, vol. I, Milano 1971, p. 104.

⁷ Cfr. J. BURKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, 1980, p. 424.

con li lor fautori, con la moltitudine di tanti poltroni, vivi li trangiottisca”⁸.

Risparmiamo il peggio. L'autore che stiamo citando commenta: “Di invettive contro i frati mendicanti si incontrano in copia dovunque e ne è piena tutta la letteratura. Non è nemmeno permesso dubitare⁹ che il Rinascimento in breve si sarebbe sbarazzato definitivamente di questi Ordini, se la Riforma tedesca e la Controriforma non fossero sopravvenute. Lo spirito del tempo non li riguardava ormai più che o come ridicoli o come abominevoli. Anche per la Chiesa essi eran divenuti nient'altro che un imbarazzo”¹⁰.

Lo stesso Guicciardini scriveva che, se non fosse stato per un certo rispetto ai pontefici, per il suo lungo servizio ai papi medicei “avrei amato Martin Lutero quanto me medesimo, non per liberarmi dalle leggi indotte dalla religione cristiana nel modo che è interpretata e intesa comunemente, ma per veder ridurre questa caterva di scellerati a' termini debiti, cioè a restare o senza vizi o senza autorità”¹¹.

In Francia sono anche troppo note le diatribe antimonastiche di Rabelais.

Per la Germania, ecco parte della descrizione che il Lortz premette al divampare della ribellione luterana: “La cosa peggiore consisteva sempre nella disgregazione delle basi costituzionali: dissoluzione della comunità conventuale ed introduzione della proprietà individuale. I rapporti che generali e visitatori, favorevoli alla riforma, della fine del sec. XV e dell'inizio del XVI, hanno lasciato sullo stato degli Ordini mendicanti, concordano perfettamente a tale proposito. Un ingente numero di monache aveva ottenuto da Roma il permesso di risiedere fuori dal monastero. Anche i monaci, che in molti luoghi continuano ad abitare insieme, non vivono più una vita comunitaria. La clausura veniva trascurata fin dal noviziato, che del resto si era propensi a non fare più integralmente, nonostante le prescrizioni della Regola. Si mantenevano legami col mondo o addirittura se ne intrecciavano di nuovi... I laici erano così intimamente penetrati nella vita dei chiostri e si inserivano a tal punto nei loro affari economici che si potevano riconoscere in questi «civili» veri proprietari dei beni conventuali. Pretesto gradito o almeno allegra preparazione degli animi alla futura secolarizzazione”¹².

Lo stesso Lutero, allo svuotarsi dei conventi - cosa di cui era pur gravemente responsabile -, scriveva disgustato nel 1522: “Vedo che molti dei nostri frati se ne vanno per la stessa ragione per cui sono entrati, e precisamente per amore del ventre e la libertà della carne. Satana vuol sollevare per opera loro un gran fetore contro il buon profumo della nostra parola. Ma che dobbiamo farci? Sono ventri impoltroniti e cercano soltanto il loro piacere; eppure è meglio così, che pecchino cioè fuori della tonaca e vadano alla per-

⁸ *Ivi*, p. 425.

⁹ Noi ne dubitiamo, tuttavia.

¹⁰ *Ivi*, p. 426.

¹¹ *Ricordi*, XXVIII, citato a p. 428: per precisione, occorre dire che G. si riferisce al clero in genere. Ma la citazione rende bene un certo clima del tempo a riguardo di chi in qualche modo rappresentava la Chiesa.

¹² o. e., I, p. 103.

dizione, piuttosto che in essa, dal momento che vengono derubati anche di questa vita"¹³.

È noto con quanta ferocia il protestantesimo si sia scagliato contro i religiosi, accomunandoli, in un unico odio, col papato. Le testimonianze più cattive sono offerte in quel particolare genere letterario dei "volantini" e manifesti satirici, cui Lutero dette un impulso straordinario.

"L'immagine satirica venne usata per la prima volta intenzionalmente come strumento di propaganda nella polemica ecclesiastica religiosa e fu accolta con entusiasmo. Le caricature inflissero gravi danni alla vita religiosa. Dappertutto la gente si divertiva a ridere e a beffarsi dei frati e delle monache".

Particolarmente micidiale era la caricatura "*Das Mönchskalb*" (il Monaco vitello)¹⁴, commentata dallo stesso Lutero.

L'importanza di questo fenomeno - cui diedero la loro opera alcuni tra i più noti artisti del tempo - stava nel fatto che con esso si passava dalla pubblicità alla teologia perché si intese attaccare lo stato religioso in quanto tale.

Lussuria, avarizia, superbia, avidità e ipocrisia sono i vizi allegoricamente attribuiti ai monaci: ma essi non sono più descritti per chiedere un cambiamento, quanto per denunciare la menzogna dello stesso stato di vita.

Più elegante e raffinato era allora Erasmo da Rotterdam, che faceva testo in Europa. Al di là della posizione teologica (su cui ritorneremo) Erasmo abbonda in ironia stigmatizzatrice di tutto ciò che - a suo dire - alligna nei conventi: ignoranza, rozzezza, le disunioni e le liti tra i vari Ordini, le difese a oltranza di pratiche esteriori inutili o insignificanti, la povertà di stile e di contenuto nelle prediche, il disamore verso i fratelli, la pretesa di arrogarsi il privilegio esclusivo della santità, le inosservanze dei voti, la superstizione, l'orgoglio, l'ipocrisia, la calunnia. In una parola: "Imitar Gesù Cristo? Questo è l'ultimo dei loro pensieri"¹⁵.

Se comunque desideriamo testimonianze un po' meno sospette, basterà leggere il *Memoriale* che G. B. Carafa - allora Superiore del nuovo Ordine dei Teatini e futuro papa Paolo IV - inviava al pontefice nel 1532 parlandogli della "incredibile disorganizzazione degli Ordini, dalla condizione dei quali dipende la salute o la ruina del mondo... Negli Ordini guasti bisogna impedire che la ruina diventi maggiore e ai pochi buoni devesi lasciare libertà separandoli dai cattivi..."¹⁶.

La celebre *Commissione di Riforma*, creata da Paolo III - che di fatto preparò il Concilio di Trento - chiese che venissero presi provvedimenti radicali a riguardo degli Ordini religiosi: "si lascino morire tutti i conventi guasti, per poi occuparli con nuovi e zelanti monaci"¹⁷, e si sa bene quale estensione si intendesse dare al provvedimento!

¹³ WA Br 2, 488.

¹⁴ "Caricatura", in DIP II, 285-286.

¹⁵ *Elogio della pazzia*, Ediz. curata da B. Croce, Bari 1914, pp. 103-107.

¹⁶ PASTOR, o. c., IV, 2, pp. 569-70.

¹⁷ *Ivi*, V, p. 112.

Parlando dei monasteri femminili poi si chiedeva esplicitamente che “per l'avvenire vanno sottoposti ai vescovi tutti i conventi di suore avendo causato scandali e sacrilegi la sorveglianza fattane dai religiosi” (*ivi*).

Siamo qui a ben altro livello dalle novelle salaci allora in circolazione: ma il giudizio sotteso è lo stesso e si riferisce a comportamenti divenuti ormai generalizzati.

Con urgenza, se possibile ancora maggiore, il problema è sentito in Spagna: urgenza, non perché la situazione possa essere giudicata peggiore (anzi probabilmente è, tra tutte, la più sana), ma proprio per l'esistenza di un forte movimento riformista, deciso a denunciare e a colpire il rilassamento.

La nascita di Teresa d'Avila (1515) avviene durante gli ultimi anni di vita del Cardinale Jiménez de Cisneros (1435-1517) che ha intrapreso da tempo - per volontà di Ferdinando e Isabella - una decisa opera di Riforma che anticipa di più di mezzo secolo quella che sarà poi voluta dal Concilio di Trento. Sono pertanto già parzialmente fiorenti la riforma Francescana, quella Benedettina e quella Domenicana. Ma è proprio quest'opera di Riforma - che ha raggiunto perfino il popolo e ne ha risvegliato la forza spirituale (basta leggere i racconti di vocazione di cui Teresa ha disseminato le sue *Fondazioni*) - a far emergere, forse con troppa durezza, il perdurare di una situazione non allettante.

Ci limitiamo volutamente alla *situazione carmelitana* spagnola (che è quella di cui Teresa ebbe più direttamente notizia), che si mantenne ai margini, nel bene e nel male, da ogni movimento riformista: la riforma di Cisneros non vi lasciò tracce significative, come non lasceranno impronte durevoli i tentativi di riforma del movimento di “osservanza” che cerca di farsi strada faticosamente, all'interno dell'Ordine.

Il 17 aprile 1490 Ferdinando d'Aragona, con lettera ai suoi procuratori presso la curia romana, chiede che la S. Sede venga informata della “grande dissoluzione e disordine” dei Carmelitani di Barcellona che si sono “totalmente allontanati dalla osservanza della propria regola”¹⁸.

Al principio del sec. XVI in una informazione sui Carmelitani di Toledo, Avila e S. Pablo di Moreleja si dice che “in ognuno di questi conventi un buon numero di frati viveva in pubblica disonestà; i figli sacrileghi si ammettevano senza scrupolo all'abito e ai sacri ordini, mentre altri macchiavano il loro abito con il «peccato abominevole»¹⁹; e i casi descritti sono considerati sintomatici di una situazione generale.

Secondo Diego de Coria Maldonado, l'imperatore Carlo V chiese espressamente al generale dell'Ordine Carmelitano “che si riformassero queste province (spagnole), sotto pena che se non lo avesse fatto, egli le avrebbe distrutte”²⁰.

Si giunse così alla Riforma promossa dal Generale Audet (verso il 1530),

¹⁸ O. STEGGINK, *La Reforma del Carmelo Español*, Roma 1965, p. 24.

¹⁹ *Ivi*, p. 25.

²⁰ *Ivi*, p. 34.

che aveva deciso di ridurre tutti i conventi all'osservanza. Nelle diverse province, il risultato fu "un esodo di frati, in massa": il ritornello dello *Status Ordinis* del 1531, per le province spagnole è: "Discesserunt fratres multi propter reformationem".

I Documenti più celebri del tempo, che riguardano anche i Carmelitani, sono i due famosi *Brevi* di Pio V.

Nel Breve *Maxime Cuperemus* del 1566 si dice: "poiché molti, già da tempo, troppo si sono allontanati («aberrant») dalle istituzioni dei fondatori del loro Ordine, e fanno non poca vergogna, sia all'Ordine che ai Fondatori stessi, con i loro costumi, lo zelo per le cose di Dio ci impone di mettere fine alla loro vita irreligiosa e licenziosa".

Il Breve, che in gran parte è contro i francescani Conventuali, parla di cattivi costumi, di scandalo "grave e inveterato" per i fedeli, di provocazione dell'ira di Dio: lo si estende però anche agli altri Ordini "propter easdem causas et ad eadem tollenda scandala": tra quelli espressamente nominati sono i Carmelitani.

Nel Breve *Dudum per nostras* si parla invece dei monasteri femminili dell'Ordine dei Carmelitani, Trinitari e Mercedari, dicendo lapidariamente che "reformatione maxime indigere noscebantur".

È del tempo il tentativo del Generale G. B. Rossi, arrivato nelle province spagnole per introdurre la riforma tridentina.

Basterebbe leggere, anche in questo caso, le informazioni prese durante la visita alle varie province, dallo stesso Generale dell'Ordine, o stilate dal suo segretario p. Nicolas Rouhier, per rendersi conto di una situazione veramente grave, anche se non mancavano desideri sinceri di cambiamento.

Tutto ciò può essere utilmente riletto nel libro di O. Steggink che abbiamo più volte citato: "*La reforma del Carmelo Español. La visita canónica del general Rubeo encuentro con Santa Teresa*" (1566-67)²¹.

Avviciniamoci all'esperienza di Teresa. Al tempo delle lotte tra Carmelitani Scalzi e Calzati - tempo vissuto intensamente da Teresa - il Nunzio Ormaneto, riferendo spesso a Roma, al Cardinal Segretario di Stato, della situazione, chiama i Carmelitani da riformare "cavalli sfrenati" (*MHCT*, I, d. 60) e racconta, in proposito, una serie di episodi scandalosi.

Parlando in genere dei regolari, nei loro rapporti con i monasteri femminili, scrive ancora: "Questa pratica di frati con le suore è tanto frequente che è una vergogna, et pare che sia irrimediabile, perché li capi che dovrebbero castigare li sudditi fanno peggio degli altri; et con l'esempio dei frati, li secolari frequentano anch'essi per la parte sua: onde nascono di gran peccati et scandali, ai quali è necessario dar opportuno rimedio. Il levar il governo di monasteri di donne a tutte le Religioni et darlo agli Ordinari farebbe gran motto et darebbe gran scandalo... Onde son venuto in considerazione che si

²¹ Utile in particolare per conoscere più da vicino l'ambiente monastico in cui Teresa passò gran parte della sua vita.

potrebbe abbracciare una via media che sarebbe di levare il governo a certa parte di religiosi che non son di tanto credito appresso le genti et che han pochi monasteri, come questi Minimi, Trinitari, Mercennarii et Carmeliti, lasciando in questa Religione il governo delle monache Discalze della Primitiva Regola alli suoi Discalzi, passando molto santamente il governo loro..." (Lettera del 31 gennaio 1576: *MHCT*, I, d. 99).

Abbiamo sempre più ristretto il cerchio attorno a Teresa, per dimostrare che la Santa sapeva bene di cosa parlava, quando si riferiva alle grandi necessità della Chiesa.

Nei suoi scritti troviamo d'altronde delle tracce esplicite.

"Non parliamo - scrive il 31 dicembre 1576 - del rilassamento in cui sono i monasteri soggetti agli Ordinari: è un orrore. Non nego che ve ne sono di rilassati anche tra i soggetti ai religiosi, ma non mai come quelli" (*L* 156, 12).

"È una cosa che strazia l'anima - scrive da Siviglia nel 1575 - assistere alle grandi offese che si fanno a Dio, dai frati e dalle monache" (*L* 94, 18).

Al P. Paolo Hernández, gesuita, scrive il 4 ottobre 1578 che occorre far comprendere al Nunzio "quanto importi sostenere la riforma di quest'Ordine che, come sa anche lei, era tanto scaduto" (*L* 248, 8).

In una lettera del 12 dicembre 1576 scrive chiaramente:

"Padre mio, che gioia per me vedere un religioso del *nostro Ordine in cui Dio è stato tanto* offeso, lavorare con frutto per il bene e la gloria sua a impedire il peccato" (*L* 154, 2).

Al Generale Rossi, nel 1575, scrive da Siviglia:

"L'Ordine va così male da queste parti, a causa dei nostri peccati, che in paragone di quanto avviene qui mi sembra che i nostri frati di Castiglia siano ancora assai buoni. Un fatto assai increscioso è successo anche dopo il mio arrivo. Sull'ora del mezzogiorno, la giustizia sorprese due religiosi in una casa infame e li trasse pubblicamente in prigione. Ciò è stato un gran male. *Io non mi meraviglio della debolezza umana*, ma vorrei che si badasse almeno all'onore. Tuttavia si dice che han fatto assai bene ad arrestarli" (*L* 80, 9).

In forma più generica, la Santa racconta che quando Teresa di Layz cercava come fondare un monastero (che sarà poi quello di Alba de Tormes, in cui morì la Santa) costei "interrogò due religiosi di due Ordini diversi, uomi-

ni molto dotti e pii; ed entrambi le risposero che sarebbe stato meglio pensare ad altre opere, perché, dicevano, *la maggior parte delle monache sono scontente del loro stato*" (F 20, 11).

Di sé Teresa dice d'aver provato la "lancinante pietà" di vedere monasteri in cui i confessori, invece di "tranquillizzare e proteggere le suore", le "danneggiavano" facendo piovere addosso alle loro case "gravi tribolazioni" (CE 7, 4); o altri monasteri in cui certi sbagliati legami finivano per diventare "un'epidemia pestilenziale" (CE 5, 5; cfr. 8, 1).

In tutti i casi per quanto riguarda la condizione delle monache del suo tempo, una delle analisi più misurate, ma anche più severe, è stata lasciata proprio da Teresa d'Avila. Vale la pena citarla integralmente:

"Un monastero di donne a regime libero (*«mujeres con libertad»*) costituisce un gravissimo pericolo, giacché per quante vogliono vivere da rilassate *finge più da strada diretta all'inferno*, che da correttivo per la loro debolezza... Tutto ciò mi affligge profondamente. Mi fa pena vedere come il Signore debba ricorrere ad appelli particolari - e non una sola volta, ma molte - perché quelle monache si salvino, vista la misura in cui nell'ambito di tali monasteri sono autorizzati i complimenti (*las honras*) e le ricreazioni del mondo, e quanto male vi siano intesi gli obblighi cui sono tenute. Voglià il cielo che non considerino virtù ciò che invece è peccato, come spesso facevo io. Ed è così difficile farglielo capire, da rendere necessario proprio che il Signore vi intervenga con la sua mano.

"Se i genitori accettassero il mio consiglio, proporrei loro, visto che non vogliono saperne di collocare le loro figlie là dove possono trovare aperta la via della salvezza, bensì la *dove corrono rischi maggiori di quelli esistenti nel mondo*, di badare almeno al loro onore: vedano di farle maritare sia pure in condizioni assai umili o se le tengano in casa, piuttosto che metterle in monasteri del genere se non vi sono spiccatamente inclini. E piaccia a Dio che tale propensione sia sufficiente.

"In effetti, se una tende a comportarsi male, a casa la stortura non resterà nascosta che per breve tempo, mentre lì si andrà avanti molto di più, fino al momento in cui a scoprirla ci penserà il Signore, e allora il detrimento non lo soffre soltanto lei stessa, ma lo soffrono tutte.

"Eppure spesso le poverette non ne hanno alcuna colpa, giacché si limitano unicamente a seguire la rotta già aperta. Stringe davvero il cuore osservare come molte, intenzionate ad appartarsi dal mondo e convinte di andare a servire il Signore sfuggendo i pericoli del mondo, *finiscono poi per trovarsi scaraventate in dieci mondi coalizzati assieme, senza sapere come salvarsi* o premunirsi.

“La giovane età, la sensualità e il demonio, infatti, si alleano fra loro per alletterla e spingerla ad adottare almeno in parte l'andazzo tipico del mondo, facendo loro balenare l'idea che anche lì dentro lo si ritenga buono.

“A mio parere assomigliano, sotto un certo aspetto, agli sventurati eretici i quali, accecandosi volontariamente, pretendono di spacciare per buona la dottrina che seguono e di aderirvi con tutta convinzione; mentre poi in realtà vi credono senza crederlo, perché nel loro intimo la voce di qualcuno dice loro che è tutto sbagliato.

“Che terribile disgrazia, che terribile disgrazia è quella degli Ordini religiosi - ora non faccio più distinzione fra uomini e donne - in cui non si osservi la legislazione regolare, dove in uno stesso monastero vi sono due correnti, una tendente alle virtù religiose, l'altra al rilassamento; e si tratta di due vie egualmente battute; anzi, mi correggo, non egualmente, giacché per i nostri peccati è più battuta quella imperfetta, in quanto essendo la più larga è anche la preferita. La via dell'autentica vita religiosa è frequentata così poco, che il frate e la monaca veramente decisi a seguire fino in fondo la loro vocazione debbono temere i confratelli della loro stessa casa più di tutti i demoni e sono costretti ad usare maggior cautela e dissimulazione nel parlare dell'amicizia con cui anelano legarsi a Dio, che non delle altre amicizie e delle altre aspirazioni disseminate dal diavolo nei conventi. Non so proprio per qual motivo restiamo sorpresi nel riscontrare tanti mali nella Chiesa, quando coloro che dovrebbero fungere da modelli di virtù per tutti gli altri hanno quasi completamente cancellato l'impronta lasciata dallo spirito dei Santi del passato negli Ordini religiosi.

“La Divina Maestà si degni di rimediare come si deve a tale disgrazia. Amen”(V 7, 3-5).

Vorremmo consigliare di rileggere un'altra volta questo testo, con la stessa misura e sofferenza con cui è stato scritto.

Siamo in un periodo storico che ha ereditato tutto un frasario basso-medievale sul miserevole stato della Chiesa e degli Ordini religiosi: “corruttela”, “pianto”, “immondezze”, “corruzione”, “scandalo”, “depravazione”, “stato brutale e mostruoso”, ecc.

Ma, a quanto sappiamo, è difficile trovare - nel panorama della letteratura del tempo - un testo in cui l'analisi sia più misurata e assieme più radicale di questa, che Teresa ha tratto anche dalla sua personale esperienza (esperienza non tanto di peccato, quanto di santità umiliata e rifiutata).

Ciò le ha permesso, in tanto equilibrio, una durezza ancora maggiore.

- È il dolore per una vita religiosa in cui, spesso:
- “i pericoli sono maggiori che nel mondo”,
 - “si crede di sfuggire al mondo e ci si trova tra dieci mondi coalizzati assieme”,
 - “si alleano l’età, i sensi e il demonio”,
 - “vivono nell’ipocrisia”, anime che “si possono paragonare ai miserabili eretici “,
 - “ci si vergogna a parlare dell’amore di Dio”,
 - mentre “quei di casa” sono di ostacolo, al seguire la propria vocazione, “più che tutti i demoni”,
 - e lo stile di vita è talmente lontano dalla santità che ne ha come “cancellato le tracce”, tanto che non ci si deve meravigliare “dei grandi mali che affliggono la Chiesa”.

Anche ammettendo che questi giudizi siano stati formulati dopo la definitiva conversione di Teresa, ed emergano perciò alla luce cruda e misericordiosa della santità, è chiaro però che essi si sono formati, accompagnandosi man mano alle tappe e ai vacillamenti della storia di Teresa, durante tutti i primi venticinque anni della sua esperienza religiosa.

L’eco di questi giudizi²² resterà anche quando Teresa - divenuta ormai riformatrice - temerà per la sua stessa opera e per le sue stesse discepole²³:

“Se il monastero dovesse continuare come ora, con il pericolo d’introdurre nell’Ordine principi di così scarsa obbedienza, *sarebbe meglio che neppure esistesse*, perché il nostro vantaggio non è nell’avere molti conventi, ma nel vivervi da sante” (L 419, 6).

“Se le monache dovessero essere infedeli, *meglio e/le la loro casa sia distrutta*: di monasteri rilassati ce ne sono abbastanza” (L 440).

“Una monaca scontenta mi fa più paura di una infinità di demoni” (L 372, 12).

Ma su tutta l’analisi e la conoscenza della corruzione della vita religiosa (quella reale e quella possibile) domina su Teresa - temperante e pacificatore - il giudizio stesso di Cristo che, in una rivelazione, le dice:

²² Un testo caratteristico sulla mondanizzazione tipica dei religiosi (uomini) si può trovare anche in CE 64, 1-2.

²³ Cfr. anche CE 19,4; 20, 1; L 195,1; 305, 11; 293,5; 294,2; 296, 13.

“Sebbene gli Ordini religiosi fossero rilassati, non dovevo però credere che Egli vi fosse poco servito, ma cercare di immaginare invece che cosa ne sarebbe del mondo senza i religiosi” (V32, 11).

2. I rimedi esteriori: le “osservanze”

Contro la decadenza della vita religiosa stanno le aspirazioni più sincere e i richiami più pressanti e i tentativi continui di una “riforma”.

Durante tutto il basso-Medioevo questa parola domina la scena, anche se si assiste a un suo progressivo slittamento: dal significato di rigenerazione e ritorno alla primitiva forma evangelica si va sempre più verso un significato giuridico e disciplinare.

I nomi della “riforma” sono: “disciplina”, “osservanza”, “eremitismo”, “*descalcez*”: tutti espressivi.

In genere possiamo dire che si oppongono e si combattono due forme di vita religiosa: la “*conventualità*” (o “claustralità”) - progressivamente e duramente colpita - e la “*osservanza*”: la prima indica la situazione di rilassamento, la seconda indica il ritorno al rigore e alla purezza originari.

Si passa poi a una “osservanza più stretta” (*strictior*) e “strettissima”: con una tendenza a ripetere il meccanismo di base del conflitto, anche all’interno delle varie “osservanze”.

Il problema che man mano si impone è quello di “osservare” la regola dell’Ordine “nel modo più esatto e rigido possibile”, e “specialmente di dedicarsi ad aspre penitenze e continue meditazioni”.

Sono queste appena citate, ad esempio, le parole con cui il Generale francescano, Lichetto, nel 1517 (restiamo volutamente ancorati agli anni teresiani) permette nell’Ordine, su esempio spagnolo, che gli osservanti si scelgano “case di raccoglimento”²⁴.

“Questi riformati conducevano una vita straordinariamente dura: soltanto due giorni la settimana mangiavano cose cotte, contentandosi nel resto di pane, frutta ed erbe. Serviva loro di letto il nudo terreno e una tavola. Il giorno cominciava con una lunga meditazione e anche di notte si pregava in comune”²⁵.

E si noti che non siamo ancora alla “strettissima osservanza” degli Alcantarini, di cui troviamo echi nei racconti di S. Teresa.

Dagli “osservanti” francescani, nascono i cappuccini, fondati da Matteo da Bascio verso il 1525 perché “la vita dei confratelli parevagli meno rispondente al rigore originario dell’Ordine. Egli credette di sentire minacciosa la voce del Patriarca Serafico gridargli: voglio che la mia regola sia osservata fino alla lettera, fino alla lettera, fino alla lettera!”²⁶.

Nella provincia spagnola dei Domenicani, che viene riunita agli osservan-

²⁴ PASTOR, o.c., IV, 2, pp. 581-89.

²⁵ *Ivi*, p. 590.

ti nel capitolo generale del 1506, penetrano profondamente le idee ascetiche riformatrici del Savonarola.

Anche la nascita dei nuovi Ordini religiosi è segnata da tale concezione penitenziale della riforma.

Nel 1515 (anno di nascita di Teresa), G. P. Carafa - il futuro Paolo IV - è Nunzio in Spagna dove stringe amicizia col riformatore domenicano Juan Alvarez de Toledo e col celebre Cardinale Cisneros. Dal 1520, nel periodo della condanna di Lutero, egli è a Roma. Nel 1524 fonda assieme a S. Gaetano da Thiene un nuovo Ordine per riformare i preti secolari, immaginando intelligentemente una forma nuova di vita religiosa: preti che vivano in comune, con i tre voti.

Ma per quanto riguarda l'austerità, la povertà in particolare, si volle andare più avanti del poverello d'Assisi. I membri del nuovo stato dovevano praticare la povertà apostolica nella sua forma più primitiva, tanto che "chi viveva più ritirato, più pio e più rigidamente degli altri riceveva il nome di teatino"²⁷.

Di quest'uso terminologico si trova eco anche negli scritti teresiani.

"I Teatini suscitavano ammirazione soprattutto per la loro povertà senza riguardo... La rigida vita dei Teatini divenne molto presto addirittura proverbiale"²⁸.

Lo stesso si può quasi dire dei Somaschi (d'altronde molto legati al Carafa) e dei Barnabiti, definiti: "Huommini veramente terribili in mortificare le persone che gli andavano alle mani".

Uno degli episodi più significativi, che fa comprendere fino a che punto il nome "osservanza" - nel suo stretto e rigido senso etimologico si identificasse col nome "riforma", accadde al nuovo Ordine dei Gesuiti.

Quando nel 1548 la Compagnia di Gesù - ormai approvata dalla Chiesa e in forte espansione - volle fondare un collegio a Salamanca, si trovò contro l'uomo più celebre di allora, il teologo domenicano Melchior Cano il quale trattò i Gesuiti come "precursori dell'anticristo" scagliandosi pubblicamente contro di essi nelle prediche quaresimali.

Eccone il motivo, come il gesuita Alvarez lo riferisce in una relazione a S. Ignazio: "Oggi il Dottor Cano ha predicato dinanzi a tutta l'Università, che uno dei mali della cristianità sta nella poca circospezione dei prelati i quali, per piacere a pie persone, approvano *Ordini nuovi e rilassati*: si tratta di religiosi che qui girano per le strade, come tutti gli altri uomini, sono *Ordini fannulloni*: in essi ci si abbandona all'ozio, non si dà opera a castigare il corpo, si procura la facoltà di recitare il breviario romano corto...".

Quindici giorni dopo insisteva: "All'ultimo giudizio, prederanno segni, tra essi compariranno ipocriti, verranno rivelazioni di «alumbrados» ed eserci-

²⁶ *Ivi*, p. 592.

²⁷ *Ivi*, p. 564.

²⁸ L. PASTOR, o. c., vol. V, p. 340. Cfr. anche B. MAS, *La spiritualità teatina*, Roma 1951; e O. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma 1913.

zi, e coloro che al presente sono reputati santi, saranno maledetti e andranno All'inferno"²⁹.

Tutti sapevano che stava parlando dei Gesuiti. Ci volle un intervento dello stesso Generale dei Domenicani - sollecitato personalmente da S. Ignazio - perché l'illustre teologo la smettesse "in virtù di santa obbedienza".

Per lo stesso motivo il Pontefice Paolo III dovette intervenire presso il Vescovo di Salamanca.

Il motivo della acre reazione è evidente: non si riusciva ad ammettere che Ignazio avesse immaginato una forma di vita religiosa "nuova" in cui non fossero presenti i caratteri della austerità rigorosa: l'abito monastico, speciali digiuni e penitenze, solenne orazione corale, ecc.

Ciò che aveva insegnato S. Tommaso d'Aquino ("non sta più in alto l'Ordine che ha più austerità esteriori, ma quello in cui il tenore di vita esteriore è ordinato con maggior discernimento al suo speciale scopo religioso" - S. Th. II-II, q. 188, a. 6 ad 3) non era facile ricordarlo in un'epoca di accuse roventi e di riforme spasmodiche.

Più difficile ancora era ricordarlo nella Spagna di S. Teresa: la nazione in cui i programmi riformatori datavano già dal tempo del Re Juan I di Castiglia (1379); in cui i Re Cattolici si erano impegnati con estrema cura, ottenendo delle Bolle di riforma perfino da Alessandro VI ("*Quanta in Dei Ecclesia*", del 1493) e incaricando Cisneros, Deza e Desprats per la riforma anche forzata di tutti i mendicanti, a partire dai monasteri femminili; in cui l'imperatore Carlo V aveva avuto il suo bravo progetto, ottenendo dal Pontefice la Bolla del 1531 ("*Meditatio cordis nostri*") che gli permetteva di nominare un "Riformatore generale, in Spagna"; in cui - soprattutto - Filippo II pretenderà riformare la vita religiosa superando e osteggiando perfino le indicazioni del Concilio, facendo dire a Roma che "quanto era stato stabilito nel Concilio di Trento, secondo lui, non è rimedio sufficiente", e dando al suo ambasciatore a Roma queste indicazioni: "bisognerà minacciare, dicendo che se non si provvede, il re di Spagna non temerà di cacciare e distruggere dai suoi regni quei religiosi che vivessero indegnamente".

La cosa si spinse fino alla nota "Riforma di Filippo II" che fu condotta addirittura in conflitto con quella tentata dagli stessi superiori generali degli Ordini, previa la persuasione che "los canones (del Concilio) eran muy debiles y que por la priessa que los prelados tuvieron de acabar el Concilio no havian estatuido en esto lo que convenia", e pertanto "que mirajen muy bien lo que hizian en este punto porque el rey de España quiza se resolveria a limpiar sus reynos desta pestilencia".

Il risultato fu che Filippo II fece trattare come "conventualesimo" (o "claustra") perfino le "osservanze" che, secondo lui, non erano abbastanza serie: opponendo quelle più rigorose a quelle meno decise.

Diciamo, anticipando, che l'opera di Teresa - nel ramo maschile - si tro-

²⁹ *Ivi*, pp. 412-13.

verà attratta proprio in questo vortice e dovrà patire le pene dell'inferno per districarsene, senza per altro riuscirvi del tutto. Ed è difficile dire quanto caro sia il prezzo - fino ai nostri giorni - che ciò è costato al Carmelo maschile.

Anche nella Riforma tentata dai generali dell'Ordine Carmelitano non è difficile percepire il grande credito concesso a una "osservanza" la cui pietra di paragone doveva essere la povertà e l'austerità. Anche se è vero che l'autentica tradizione dell'Ordine favorì sempre un discorso più profondo a riguardo degli obiettivi interiori, contemplativi, della riforma stessa.

Comunque la distanza tra gli alti ideali propri dell'Ordine e il rilassamento comune a tutta la vita religiosa, ancor più difficilmente che altrove poteva essere colmata da un invito alla "Osservanza".

Tanto è vero - come abbiám già detto - che le "osservanze" carmelitane in genere non si distinsero mai eccessivamente dal tronco originario - sia nel bene che nel male - come avvenne invece per altri ordini religiosi.

E ciò è vero nonostante alcune dichiarazioni di principio - un po' patetiche in verità -, come il decreto contro la "conventualità" emanato dal capitolo generale del 1564, "nel quale si dichiara assumendo una posizione troppo netta che l'Ordine non è stato mai formato da conventuali da opporsi ai riformati, ma che ha vissuto sempre «in viridi observantia», anche se alle volte per i tempi avversi e la noncuranza di alcuni superiori il modo di vivere di alcuni religiosi si fosse rilassato"³⁰.

Queste dichiarazioni fatte negli anni in cui il primo nuovo Carmelo di Teresa di Gesù cominciava a vivere, senza che l'Ordine ancora lo sapesse, erano solo un pio desiderio e un piccolo comprensibile sussulto di orgoglio.

II. LE SOFFERENZE E I RIMEDI "INTERIORI" DELLA VITA RELIGIOSA NEL SEC. XVI³¹

1. La sofferenza più profonda: una lacerazione "teologica"

A uno sguardo che scorreva superficialmente la storia, il problema della vita religiosa sembrava perciò consistere in un rapporto di confronto e di forza tra "conventualità" (col suo marcato individualismo e rilassamento) e "osservanze" (col loro marcato ascetismo e auto-superamento).

Ma ci sono due segni che possono fare intuire, da subito, l'esistenza di un altro più grave problema: più nascosto ma più profondo e lacerante.

Il primo segno sta nel fatto - solo apparentemente strano - che l'attacco più grave alla vita religiosa venne proprio da un sincero "osservante".

Lutero infatti apparteneva alla provincia di Sassonia degli Agostiniani osservanti. Eppure furono proprio le province osservanti (quella agostiniana e quella francescana di Sassonia) ad essere *integralmente* distrutte. Lutero

³⁰ Citato da E. BOAGA, *Giovanni Battista Rossi*, Ravenna 1980, p. 43.

³¹ Vedi nota 2.

stesso conosceva fermenti notevoli, già esistenti, di una riforma disciplinare e morale: tuttavia nell'opera di distruzione egli non fece alcuna distinzione, né alcuna valorizzazione. Anzi.

Il secondo segno, ancora più chiaro e solo apparentemente contraddittorio, è dato dalle reazioni esasperate, di Lutero e dei suoi, ad ogni notizia di riforma cattolica.

Quanto più il lavoro di riforma da parte della curia romana si faceva serio e credeva perciò di trovare consensi nel mondo protestante, tanto più si accendevano le ire dei luterani e le critiche si facevano amare e violente.

Quando il celebre "parere della Commissione di Riforma" del 1537, consegnato segretamente ai Cardinali, venne imprudentemente o maliziosamente diffuso, i luterani ne approfittarono: Lutero stesso lo pubblicò in tedesco, schernendolo e gridando che quella era "la riforma di nessuno". La stessa cosa era avvenuta al tempo della "confessione di colpevolezza" di Adriano VI.

Ciò che bisogna comprendere è che - al di là della rabbiosa voglia di non capire - ci stava questa realtà: che *una Chiesa che tentava di purificare e moralizzare le sue istituzioni diventava ancor più drammaticamente inaccettabile per chi aveva già qualificato teologicamente di ipocrisia la istituzione stessa in quanto tale.*

Ciò può essere dimostrato per tutti i diversi aspetti della vita ecclesiale, nonché probabilmente per la stessa "concezione di Chiesa".

Ci limitiamo alla problematica riguardante la vita religiosa.

Esisteva infatti nel sec. XVI una problematica sulla vita religiosa, ben più grave di quella fondata sulla sua decadenza morale.

La polemica luterana in fondo utilizzava solo strumentalmente le accuse di corruzione. (Come abbiamo già detto, Lutero ben conosceva e aveva vissuto la possibilità già in atto di una seria vita di consacrazione).

Ma Lutero - preceduto in ciò da Erasmo - non si era fermato tanto a denunciare la decadenza degli Ordini religiosi: era andato ben oltre. La sua teologia gli imponeva ormai di *negare la possibilità stessa* di uno stato di vita religiosa nella Chiesa, cioè il suo diritto all'esistenza, il suo fondamento evangelico.

Immorale non era per lui *il tipo di vita religiosa* che si conduceva, ma tale stato di vita in se stesso.

La vita religiosa era divenuta per lui nient'altro che una esaltazione di quelle *opere* contro cui combatteva in nome della sola fede e del puro vangelo.

Ciò aveva due conseguenze paradossali:

- *che la decadenza della vita religiosa diventava un fatto positivo* in quanto permetteva di smascherare la sua fondamentale ipocrisia;
- *che ogni tentativo di riforma della vita religiosa diventava un fatto negativo* (e quindi esacerbava ancora di più) perché concepito come tentativo (tutto "romano") di rimettersi la maschera del perbenismo morale e della pretesa autogiustificazione.

Nulla di strano se pochi capirono allora la coerenza del ragionamento di Lutero, e che il suo denigrare tutti i tentativi cattolici di riforma non era solo frutto di malafede.

Il suo problema infatti si collocava altrove.

Diciamo anche, subito, che, non comprendendo il problema posto dalla teologia luterana, pochi compresero che non bastava contrapporre ai conventi svuotati e alle vocazioni rinnegate (come avveniva nelle terre dell'eresia) conventi osservanti e vocazioni fedeli (come si voleva far avvenire nelle terre cattoliche).

Ciò era senz'altro necessario, perché la disonestà morale non ha mai giovato a nessuna forma di chiarezza: ma impegnò quasi tutte le energie della Chiesa pre- e post-Tridentina.

Ma chi avrebbe risposto al vero e radicale problema, le cui propaggini si estendono fino ai nostri giorni?

Tralasciamo perciò, per intanto, il problema della decadenza-riforma della vita religiosa e cerchiamo di comprendere il cuore teologico del problema.

Già Erasmo da Rotterdam - come accennavamo - non si era limitato solo a scagliarsi contro la "barbarie" dei monaci o a satireggiare sui loro vizi, ma aveva offerto un impianto teologico della vita cristiana in cui, in fondo, non sapeva trovar posto per la vita religiosa.

Per Erasmo, "monaco è chiunque viva il cristianesimo, in consonanza con le istanze evangeliche"³². Il battesimo infatti dà la vocazione alla santità e la possibilità di raggiungerla: esso è l'unico voto e i voti non vi aggiungono nulla. La vocazione alla perfezione è perciò comune ad ogni cristiano ed ognuno ha il dovere di tendere alla perfezione della carità.

Non c'è nel Vangelo distinzione tra precetti e consigli: per tutti c'è il "puro Vangelo". Quando si vive "nel mondo" senza essere "del mondo", si è monaci, anzi l'intero orbe cristiano può esser considerato come un monastero e tutti i fedeli possono "*reputarsi canonici e confratelli*".

Poveri, casti e obbedienti non lo sono solo i monaci ma tutti i cristiani, se obbediscono alla loro vocazione alla santità³³: "*abunde monachus est quisquis pure christianus est*".

Cos'è allora il monachesimo? Null'altro che un "genus vitae", come un altro, cui ci si sente inclinati per predisposizioni fisiche o mentali. Anzi un "genus vitae" che - per le costrizioni che impone - può diventare peggiore e più pericoloso degli altri: "*Monachatus non est pietas, sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingeniique habitu, vel utile vel inutile*" (*Enchiridion militis christiani, Opera omnia, V, 65 c*).

Erasmo, insomma, da un lato non riusciva a trovare per la vita religiosa una qualche specificità, e dall'altro tendeva a considerarla "una specie di eresia" per il suo tentativo di monopolizzare il Cristo, come se Egli non fosse il

³² Cfr. *Opera*, V, 1261 E, 1262 C.

³³ Cfr. *Opera*, III.

Cristo di tutti, e di sostituire con regole umane la Sua regola, data e accettata con la professione di fede battesimale³⁴.

A suo modo di vedere, quindi, la vita monastica può esistere, ma solo se la si concepisce come un modo di vivere il battesimo, o al massimo come serio richiamo escatologico (a patto che ci sia una netta separazione dai compromessi mondani) a tutti i cristiani, nella sequela di Cristo.

Al di là dell'astio dimostrato da Erasmo e della sua teologia imperfetta e unilaterale, bisogna comunque confessare che egli trattava la problematica sui "consigli evangelici" e sulla vita religiosa, anticipando notevolmente alcuni sviluppi teologici che sarebbero stati approfonditi solo ai nostri giorni.

E bisogna confessare che molti cristiani, nonché forse molti religiosi, sarebbero ancor oggi molto imbarazzati a rispondere alle argomentazioni del nostro umanista.

In ogni caso egli dimostrava, senza ombra di dubbio, che non bastava più affrontare il problema della vita religiosa soltanto chiedendo ai vari Ordini maggior rigore e coerenza di vita. Una volta ottenuto questo, restavano ancora molti e più radicali nodi irrisolti.

Eppure, quasi tutti sembravano comprendere solo i problemi della "osservanza" e solo ad essi tentavano di rispondere.

La polemica di Erasmo venne portata alle estreme conseguenze disgregatrici da Lutero e da Calvino. Lutero scrisse il suo *De votis monasticis iudicium* (WA VIII, pp. 364-669) nel 1521 (Teresa d'Avila aveva sei anni e fuggiva di casa per farsi martirizzare dai mori).

Il taglio è un po' diverso da quello di Erasmo.

Per Lutero, Francesco d'Assisi - benché santo - si è lasciato ingannare: "Del Vangelo che costituisce il bene comune di tutti i fedeli egli fece la regola particolare di un ristretto numero di monaci e ciò che il Cristo volle universale, lo rese scismatico".

La vita religiosa cioè è un non-senso innanzitutto perché quel che in essa si vive (o si dovrebbe vivere) è nient'altro che il Vangelo; in quanto però essa è uno stato di vita "particolare" si hanno due gravi conseguenze:

1) ci si appropria del Vangelo e dei suoi "consigli" che appartengono a tutti, e per di più limitandoli indebitamente ad alcuni (i tre classici), e quindi favorendo colpevolmente la irresponsabilità dell'intera Chiesa;

2) si fa diventare "consigli non obbliganti" ciò che nel Vangelo è obbligo per tutti (l'intero discorso della montagna), e si fa diventare obbligo strutturato per alcuni, in forza del voto (quindi: "legge", "maledizione"), ciò che nel Vangelo è frutto della libertà dello spirito (ad esempio: la verginità).

I "consigli evangelici" perciò sembrano un "di-più", ma in realtà sono una limitazione del "tutto" che il Signore Gesù ha chiesto, e - in peggio - sono una limitazione orgogliosa, pretestuosamente aristocratica e falsamente devota: vero fariseismo. Valga un esempio tipico di Lutero:

³⁴ Cfr. *Opera*, VI, 91 F.

“Con il voto che lo sottopone alla regola, il frate minore non consacra nient'altro, se non ciò di cui ha già fatto voto sin dall'inizio con il Battesimo...” (579-80).

“Il Vangelo ordina di cedere, di sottomettersi e di ubbidire a tutti sempre e in ogni cosa... Invece questa gente, che professa i consigli, non si sottomette né ai propri eguali né a coloro che le sono inferiori, bensì al proprio unico superiore, e neppure in tutto ma solo in alcune cose. Di che cosa dunque fa voto un monaco? Se ne volessi cogliere il significato, questo suonerebbe così: Mio Dio, io mi impegno con te, mediante tale voto, a non volere essere sottomesso a tutti, come vuole il tuo Vangelo, ma solo al mio unico superiore e soltanto secondo la regola prescritta... Così essi professano la obbedienza, e così la rinnegano” (586-7).

Tale polemica venne poi puntualmente codificata nell'articolo XXVII della *Confessio Augustana*.

Calvino nella sua celebre *Institution de la Religion chrétienne*, commenterà sinteticamente: “La frateria attuale si fonda su una opinione che deve essere grandemente esecrata da tutti i fedeli: quella cioè di credere che si possa vivere rettamente con una regola più perfetta di quella che Gesù Cristo ha dato indistintamente a tutta la Chiesa” (lib. IV, c. XIII, 11-12).

Come si vede, allora la polemica protestante si esprimeva soprattutto a profondi livelli teologici, ben più gravi di quelli concernenti la moralità della vita. Anche ai nostri giorni D. Bonhoeffer - della cui serietà e dedizione a Cristo non è lecito dubitare - ha scritto del monachesimo, aggiornandolo, ciò che già diceva Lutero, e vorremmo consigliare la lettura almeno di quelle poche pagine dedicate a questo tema³⁵. Si potrebbe obiettare ad esse, per quanto riguarda la descrizione dell'avventura di Lutero, che la patina del tempo e la venerazione del discepolo rendono il “racconto” eccessivamente agiografico.

Ma non c'è dubbio che sotto il torrente tumultuoso della passionalità del “riformatore” ex-agostiniano e oltre le formule di una teologia ancora incompiuta, quella esposta dal Bonhoeffer sia l'autentico impulso teologico che portò Lutero a distruggere la vita religiosa, convinto di “dar gloria a Dio”.

Nel testo a cui ci riferiamo, non c'è più traccia della polemica fondata sulla corruzione morale dei conventi e dei monasteri, e questa purificazione giova a far meglio comprendere quanto abbiamo tentato di dire.

Il punto centrale, ripreso da Bonhoeffer, è perciò appunto questo: “L'umile atto di seguire Cristo era divenuto nel monachesimo opera meritoria di santi. La rinuncia al proprio io di chi seguiva Cristo *si svelò qui come l'estrema affermazione spirituale di se stessi*, da parte di uomini pii... Lutero dovette abbandonare il convento e tornare nel mondo... perché *anche il convento non era altro che mondo*”³⁶.

³⁵ *Sequela*, Brescia 1975, pp. 26-27.

³⁶ *O. c.*, p. 27. Il corsivo è nostro.

Non si ripeterà mai abbastanza che la corruzione morale contro cui Lutero puntava il dito, altro non era per lui che il risultato di una corruzione più "originale": quella di una forma di vita che pretendeva impadronirsi di Cristo e del suo Vangelo, e che permetteva di coltivare "l'estrema affermazione spirituale di se stessi".

La corruzione altro non era che il tonfo, conseguente a un tentativo aberrante di innalzarsi. Ma l'innalzarsi non era per ciò stesso cosa migliore. Anzi.

Si comprende perciò come una risposta dei monaci (e dei loro riformatori) basata su una ascesi più pura e una "forma" di vita più austera, di fatto, anziché rispondere al mondo luterano, lo confermava ancor più nelle sue posizioni. Non che la Chiesa cattolica fosse tenuta a rispondere ad ogni costo a tutte le critiche che le venivano rivolte. Ma il fatto è che le critiche sui fondamenti teologici della vita religiosa - e sulla conseguente auto-coscienza dei consacrati - per alcuni versi colpiva profondamente nel segno.

A distanza di secoli noi abbiamo visto quasi completamente scomparire negli Ordini religiosi la tensione alle osservanze strette, più strette, strettissime. Quasi tutte sono rientrate nell'unico tronco originale, e - tra ciò che ancora resta - i dislivelli ascetici sono parecchio diminuiti e, comunque, nessuno li considera più come elemento distintivo qualificante.

Ma quella critica - allora così poco compresa - che chiedeva di ripensare al fondamento evangelico della vita religiosa e ai suoi rapporti con l'intera vita ecclesiale, è oggi alla base di tutte le ricerche, di tutte le riflessioni, e perfino di nuovi approfondimenti sia della teologia che della prassi della vita religiosa. Senza queste riflessioni, allora innescate, forse la originalità della vita consacrata "secolare" non si sarebbe evoluta.

E d'altra parte, perfino nel mondo protestante, forme di vita religiosa rinascono oggi come normale sviluppo nel desiderio di seguire Cristo. Allora ciò non venne compreso.

La teologia e l'esperienza della vita religiosa, soprattutto nei vecchi Ordini, restarono parzialmente bloccate in schemi a volte discutibili, a volte solo limitati, fin quasi ai nostri giorni.

Forse non era possibile fare altro, e forse è errato giudicare il passato, anche se non per questo tutto deve essere ugualmente e comunque giustificato.

Ciò non toglie che ancor oggi uno dei più gravi problemi della Chiesa stia nel comprendere la distinzione e nell'operare un confronto e una interazione tra i diversi stati di vita ecclesiale.

2. Un rimedio più profondo

Al termine di questo primo capitolo, una cosa ci sembra di dover dire subito: ed essa costituisce l'introduzione e lo scopo di questo nostro volume.

In tutto il panorama delle riforme pre-tridentine e post-tridentine, ci sembra che solo due fatti ecclesiali di notevole risonanza nacquero oggettiva-

mente liberi da preoccupazioni riformiste e (anche se non ne ebbero forse piena e riflessa coscienza) risposero di fatto alla vera problematica sulla vita religiosa: l'esperienza di Ignazio e della sua Compagnia e quella di Teresa e delle sue Carmelitane.

Ciò non vuoi dire che Ignazio e Teresa fossero così sciocchi da non apprezzare nel giusto modo la necessità di una ascesi e di una purificazione che reagisse al generale clima di decadimento.

Vuoi dire però che non fu questo il loro apporto qualificante, e nemmeno l'origine del loro movimento.

Essi invece si avvicinarono molto a una risposta piena, originale, libera, al problema serio posto dalla riforma luterana sulla identità della vita religiosa.

Quale sia stato lo sviluppo storico di queste esperienze e le inversioni di tendenza registrate storicamente dai loro seguaci, non ha poi eccessiva importanza. Soprattutto perché le due esperienze sono state comunque fissate nelle loro forme originarie, e in quanto tali, sono un carisma, un dono oggettivamente fatto alla Chiesa e depositato nelle sue mani.

Né noi possiamo determinare i tempi opportuni, in cui Dio voglia decidere la piena efficacia di un carisma concesso una volta per tutte.

Si può certo deprecare, nei limiti del ragionevole, che questi doni siano rimasti in parte inutilizzati perché incompresi nella loro profondità e larghezza ai contemporanei e alle prime generazioni di eredi, o forse anche (in parte) agli stessi depositari.

Anche in questo caso vale l'espressione biblica che "i doni di Dio sono irrevocabili" e non è senza significato che Teresa sia stata proclamata Dottore della Chiesa ai nostri giorni, e che, ai nostri giorni, l'Ordine di Ignazio viva un momento cruciale nel bisogno di riappropriarsi della sua piena identità.

Della eredità di Ignazio, non tocca a noi parlare. Possiamo dire, per simpatia, che ci sembra evidente che il suo carisma sia consistito *nel concepire l'azione a servizio della Chiesa con tale obbedienza e assoluta novità da farla divenire contemplazione*: appartenenza alla Chiesa esattamente nel punto nodale in cui il ramo fruttuoso si innesta al tronco, risposta a Cristo che coincide totalmente e indivisibilmente con l'atto dell'ascoltare (*obaudire*).

Basterebbe ricordare - per sottolineare quella novità cui abbiamo già accennato nel corso di questo capitolo - il deciso rifiuto di Ignazio di legarsi sia ai Teatini (ai quali sembrava peraltro d'essere così simili ai Gesuiti!) che ai Somaschi che ai Barnabiti (le richieste gli vennero presentate da tutti e tre gli Ordini); mentre invece egli accettò riconoscendo "una più stretta relazione e speciale comunione" con l'Ordine Certosino³⁷.

Basti ricordare, con un episodio, la concezione di ascesi che il Santo innestò nel cuore e nella mente dei suoi: "Al principio del 1548 quando doveva erigersi il collegio di Messina, tutti nella casa dovettero dichiarare per iscritto se fossero disposti a recarsi colà e intendessero assumere là qualsiasi ufficio

³⁷ *Cartas de S. Ignacio*, I, 403, pp. 447-448.

a seconda del beneplacito del Superiore. Canisio protestò... qualora dovesse andare in Sicilia, esser pronto a diventare là cuoco, giardiniere, portinaio, scolaro o maestro, in qualunque si fosse materia... E in modo perfettamente simili risposero tutti i trentacinque che erano con lui”³⁸.

E Canisio era tra i più illustri teologi e predicatori del suo tempo.

D'altra parte si sa bene come Teresa abbia sentito una particolare sintonia con la Compagnia di Gesù; e non solo a livello personale.

“Siamo tutti - scriveva - vassalli del medesimo Re. E piaccia a Dio che tanto quelli del Figlio, quanto quelli della Madre gareggino insieme nel diportarsi da soldati valorosi, con gli occhi fissi alla bandiera del nostro Re, per seguire in tutto la sua volontà. Se i figli del Carmelo cammineranno sinceramente per questa via, è chiaro che quelli del Nome di Gesù *non si potranno mai separare da essi*” (L 212, 9).

“Non tutte le persone spirituali mi contentano per questi nostri monasteri, bensì *quelle che sono dirette da loro* (cioè dai gesuiti), *e tali sono quasi tutte le monache che oggi abbiamo*. Non mi ricordo di averne presa una che non sia stata loro figlia spirituale. Siccome quei Padri hanno formato la mia anima, *il Signore mi ha fatto la grazia che in questi monasteri si impiantasse il loro spirito*. Se V. Grazia conosce le loro regole, può sapere che in molte cose si assomigliano alle nostre” (L 1, 3).

Così scriveva Teresa nel 1568, quando stava per dare inizio alla fondazione dei Carmelitani e quando si era già formata la prima generazione delle sue monache.

Teresa volle invece (solo in apparente contrasto) *una vita contemplativa che fosse in se stessa azione ecclesiale*: una vita che esprimesse, nel suo farsi, pienamente, il mistero della Chiesa sposa di Cristo, e non avesse neppure l'apparenza di quel culto ascetico-spirituale del proprio “io”, rinfacciato da Lutero.

Anche ella ebbe una comprensione, ugualmente nuova per il suo tempo, della teologia della vita religiosa e della sua prassi.

Nuova, perché - come vedremo - non fu per nulla determinata da una reattività moraleggiante.

Non sarebbe saggio da parte delle sue figlie e dei suoi figli continuare a richiamarsi al carisma teresiano per scoprire - anche oggi riformisticamente - come poter “diventare migliori”, “più impegnati”, “più santi”, ecc.

³⁸ Citato da L. PASTOR, o. c., V, p. 389.

Tutto questo sarà evidentemente un frutto da non disprezzare.

Il problema è però quello di conoscere e di amare l'albero che lo può generare.

Se no, anche i frutti rischiano di vivere soltanto in un fantastico giardino, di cui si continua a parlare con un desiderio malato ormai di segreto e "adulato" scetticismo.

Ma il carisma di Teresa - l'albero su cui possono nascere quei frutti di cui la Chiesa ha oggi bisogno - consiste, secondo noi, nel modo nuovo che ella ebbe di considerare e attuare la vita consacrata secondo i consigli evangelici, nella Chiesa.

Per tutti quindi. Per i Carmelitani in particolare.

Pensiamo che ciò possa emergere dalla paziente ricostruzione della sua esperienza "religiosa".

P. Antonio M. Sicari OCD

CONCETTO TERESIANO DI ORAZIONE*

Il concetto teresiano di orazione risulta dall'esperienza personale della Santa. Poco nozionale e per nulla teorico, come ogni germoglio diretto dell'esperienza, è difficile da ridurre a una linea ideologica originaria. È utile tuttavia ricercarla: da essa acquisteranno senso e valore i copiosissimi dati complementari del suo pensiero, immenso arsenale di proposte, osservazioni e consigli che costellano l'orizzonte teresiano dell'orazione.

I. L'IDEA CHIAVE

Prendiamo come punto di partenza il testo classico di *Vita* 8, 5, che costituisce la cosiddetta definizione teresiana dell'orazione. Nonostante le sue scarse pretese di definire (poiché è una descrizione concreta, senz'alcun indizio di astrazione nozionale), essa riflette il nocciolo del pensiero della Santa, con una fedeltà garantita dalla forma stessa con cui è introdotta nel contesto. Con una spontaneità mal controllata grammaticalmente, interpolata come una parentesi in piena relazione autobiografica e troncando il ragionamento precedente, passa dall'esposizione generica o impersonale al dialogo con il lettore, e sfocia in un atto concreto di orazione-monologo con Dio, che serve da autenticazione pratica della definizione stessa.

Ecco il brano, inquadrato nel doppio contesto, antecedente e susseguente: "... chi l'ha incominciata [l'orazione], non la tralasci, poiché è il mezzo col quale può ritornare ad emendarsi e senza di essa sarà molto laborioso... E chi non l'ha incominciata, la prego per l'amore del Signore che non resti priva di tanto bene. Qui non c'è da temere, ma da desiderare, perché anche se non progredisse e si sforzasse di essere tanto perfetta da meritare i gusti e le delizie che Dio dà a costoro, per poco che guadagni andrà comprendendo il cammino del cielo. E se persevera, io spero nella misericordia di Dio, che nessuno lo prese invano come amico¹ che *l'orazione mentale non è altro, a*

* Cfr. ALVAREZ T. - CASTELLANO J., *Nel segreto del castello*, Edizioni ODC, Firenze. 1982, pp. 35-55.

¹ L'ellissi grammaticale fu avvertita già da Fra Luis de León, che nell'edizione principe completò la frase: nessuno lo prese per amico "che non lo ricompensasse" (p. 98). La correzione è stata rispettata generalmente dagli editori (LA FUENTE, ed BAE t. 53, 1908, p. 39, e precedentemente nell'ed. fotolitografica, Madrid 1881, p. 72 nota 3; ugualmente P. SILVERIO, BMC, t. 1, Burgos 1915, p. 57, e parimenti, benché con riserve, le recenti edizioni della BAC, 1951 p. 638 nota e 1962, p. 38 nota). L'idea di retribuzione ("meritare e pagare") è presente nelle righe che

quanto mi sembra, che un trattare con amicizia, stando molto a trattare da soli con chi sappiamo che ci ama.

E se voi non lo amate ancora, perché, l'amore sia vero e duri l'amicizia, devono concordare le condizioni... vedendo quanto vi conviene nell'averne la sua amicizia e quanto vi ama, superate questa pena di stare molto con chi è tanto differente da voi.

Oh bontà infinita del mio Dio, che mi sembra di vedervi e mi vedo di tal fatta... oh che buon amico vi dimostrate!"

E prosegue il monologo, nel quale ripete a Dio i concetti detti or ora al lettore: l'amicizia, la diversa condizione degli amici, il bene che Dio fa da parte sua, e soprattutto il fatto evidente che l'orazione, che essa sta facendo, è una stupenda dimostrazione di amicizia con Lui. Ma per il momento c'interessa il tasto centrale (in corsivo): in termini categorici (l'orazione "non è altro... ", sfumato leggermente con l'attenuante soggettivo "per me"), ci dice ciò che l'Autrice intende per "orazione personale", o più precisamente per "orazione mentale"².

Il tratto più saliente della definizione è indubbiamente il suo accento personalistico: l'orazione è un atto nel quale l'uomo "tratta con" Dio, relegando in penombra il contenuto oggettivo dell'atto: "di che cosa trattare?"³, e prescindendo anche dalla sua funzionalità ulteriore: "perché trattare da amico con Lui" (per vivere la vita? per acquistare le virtù? per conseguire la perfezione?...). L'orazione è vista come un valore che si giustifica da sé: "il bene dell'orazione", dirà insistentemente la Santa. "A che serve", è già secondario, nonostante la sua notevole importanza. La quintessenza dell'orazione consiste nell'attuazione stessa della relazione di amicizia fra due persone: è perciò "far amicizia", "trattarsi" nell'ambito dell'amicizia.

Si ha qui il predominio dell'elemento affettivo. Amicizia, amore sostengono il peso delle relazioni fra le due persone interessate nel fatto dell'orazione. Entrambi i sentimenti sono finemente graduati: "trattare con amicizia", "sapere l'amore dell'altro", l'unico che non tradisce. La chiave di volta è la carità, che dà il primato all'amore, mentre psicologicamente, come attitudine personale, dovrà coltivarsi il fattore volitivo, la "determinazione", che vedremo comparire subito. Non c'è alcun dubbio sul senso dell'affermazione chiave: "trattare con amicizia" non indica il contenuto oggettivo dell'orazione, non invita a concentrare l'attenzione sul fatto dell'amicizia, a parlare o a parlarsi di essa, bensì l'attuazione dell'amicizia stessa: far amicizia, attuarla, nel

precedono con tutto ciò non sembra che sia l'idea di *paga*, bensì quella di *corrispondenza*, quella che è annunciata nel primo inciso. Si veda il gioco di pensiero in testi paralleli: "Assai gran misericordia fa a chi dà grazia e animo per determinarsi..., perché se persevera, *Dio non si nega a nessuno*" (11, 4). "Posto già in così alto grado com'è quello di trattare da solo con Dio..., fidatevi *della sua bontà, che non venne mai meno ai suoi amici* (11,12).

² Con il termine "mentale" la Santa non limitò mai l'orazione alla meditazione soltanto, né escluse la vocale.

³ Si noti che è così, nonostante l'apparenza grammaticale contraria: "trattare d'amicizia", lo preciseremo subito.

senso precisato subito dalla tautologia "stando a trattare molte volte e da solo con l'amico"⁴.

Sarà questo l'aspetto che l'Autrice inculcherà ogni volta che intende indicare il nocciolo dell'orazione, la quale "non consiste nel pensar molto, bensì nell'amar molto, e così ciò che vi stimolerà ad amare, quello fate"⁵; "non occorrono forze corporali per essa, ma solo amore e abitudine"⁶; più concretamente, "trattare con Lui come un padre e un fratello, e come con un Signore e come con uno sposo; una volta in un modo e una volta in un altro..."⁷. O ancora, in modo più realistico ed efficace: "sopportare" l'amicizia; sopportare se stesso, sopportare di non poter portare all'amicizia nient'altro che ciò che si è, e perciò sopportare di presentarsi così davanti all'Amico, così come Egli sopporta in amicizia "una come me". "Quanto è certo che Voi sopportate chi sopporta che voi stiate con lui"⁸. È evidente che questa visione dottrinale riassume l'esperienza e il dramma spirituale della Santa: l'amicizia impone la presenza totale di se stesso, la totale apertura della persona, con tutto quello che si porta appresso, all'altra persona. Così in lei scaturisce il senso della "vergogna" davanti a Dio; una tara colossale grava sopra ogni parola di affetto pronunciata in tali condizioni, e che tuttavia dev'essere detta, se si vuole realizzare l'amicizia.

Ciò nonostante, questo predominio dell'elemento affettivo non svuota l'orazione del suo contenuto intellettuale. Forse la "definizione" teresiana sopra riferita non rispecchia sufficientemente la posizione della Santa, per la quale non c'è orazione senza verità. In un doppio significato: la verità è un presupposto indispensabile per colui che comincia o fa orazione; giungere alla verità forma parte del contenuto, insostituibile, dell'orazione. Appena inizia nella *Vita* il tema dell'orazione dei principianti, dirà loro categoricamente: "uno spirito che non sia basato sulla verità, lo preferirei senza orazione...; appoggiati alla verità della Sacra Scrittura, facciamo ciò che dobbiamo. Dio ci

⁴ Per l'importanza dell'inciso, non sarà fuori luogo una breve osservazione filologica. S. Teresa dice "tratar de amistad", che comunemente s'intenderebbe dell'oggetto di cui si tratta, cioè di cose amichevoli o anche amorose. Invece la Santa qui e altrove usa il "de" con significato modale, corrispondente all'italiano "con" e sostantivo astratto, o "da" con sostantivo concreto, o l'avverbio derivato dal sostantivo, o anche semplice aggettivo qualificativo, quindi: "con amicizia, da amico, amichevolmente, amichevole". La conferma più chiara sembra che sia il testo di *Cammino* 32,12: "[Dio] comincia a trattare con ["de"] tanta amicizia, che non solo torna a lasciarle la sua volontà, ma con essa le dà la sua; perché gode il Signore, giacché tratta con ["de"] tanta amicizia, che comandi talvolta...".

⁵ *Castello* IV, 1, 7. Ripetuto quasi letteralmente in *Fondazioni* 5, 2: "il profitto dell'anima non consiste nel pensar molto, ma nell'amar molto..." (cfr. *Castello* V, 3,11, *Vita* 11,13).

⁶ *Vita* 7, 12. Che con "manchi l'occupazione della volontà e che vi sia presente cosa di cui si occupi l'amore" (4, 7); l'orazione "mi faceva capire che cosa era amarlo" (6, 3 e cfr. 5, 2); "amare... è tutto il bene dell'orazione" (10, 5); "ogni qualvolta si pensa a Cristo, ricordiamoci dell'amore... [suo], che amore ricava amore"(22, 14); "abituarsi a innamorarsi della sua sacra Umanità" (12, 2).

⁷ *Cammino* 28, 3.

⁸ *Vita* 8,6.

liberi da devozioni da sciocche⁹. La raccomandazione riassume le esperienze e le convinzioni della Santa. Questa "verità" è innanzi tutto la verità della propria vita: "andare con verità dinanzi alla stessa Verità"¹⁰, non falsare la propria posizione davanti a Dio. E, poi, la verità di Dio: la fede e la Scrittura, come bagaglio indispensabile per potersi avvicinare a Dio e parlargli. Quando ammonisce le sue monache di San Giuseppe circa i requisiti fondamentali per la vita di orazione, tanto personale che comunitaria, ribadirà insistentemente la necessità di essere spalleggiate da persone dotte: qualcuno che si renda garante delle verità della Scrittura e della Chiesa¹¹.

Nel suo contenuto, l'orazione, secondo la Santa, si apre a due verità fondamentali che sono la verità di ognuna delle persone che fanno amicizia. Da un lato il proprio conoscimento. Dall'altro la conoscenza di Dio e di ciò che è di Dio: non tanto Dio nel suo mistero divino, quanto in Cristo, nella Chiesa, nella sua parola, nella sua presenza. La Santa non cita mai il testo agostiniano: "*noverim te, noverim me*"; però esso corrisponde esattamente al suo pensiero¹².

L'analisi delle numerose "elevazioni a Dio", che ella liberamente inserisce nelle sue narrazioni, dà questo bilancio globale: tutto è materia di orazione¹³; il divino e l'umano, il tremendo e il futile, la miseria e la gloria, le persone e le cose...; tuttavia è materia prima che acquista forma e significato solo quando giunge a essere qualche cosa di uno dei due: passione di Cristo o peccati di Teresa; eternità di Lui o desideri di lei, Chiesa nella quale convergono gli interessi d'entrambi, con trionfi e sconfitte. A misura che l'orazione si sviluppa, avverrà come nell'amicizia: la motivazione materiale si trasformerà e si identificherà sempre più intensamente con il polo personale. La *meditazione*, come forma rudimentale di orazione, potrà ramificarsi nell'intreccio di una tematica minuziosa, che però aggira ognuna delle due persone quasi senza penetrarle: "penso al molto che ho offeso Dio e al molto che gli devo e che c'è l'inferno e c'è la gloria, e ai grandi travagli e dolori che ha sofferto per me..."¹⁴. Però qualunque forma di orazione matura si svolgerà in altro

⁹ *Vita* 13, 16.

¹⁰ *Vita* 40, 3.

¹¹ *Cammino* 5 (cfr. il titolo e n. 2).

¹² Cfr. *Castello*, I, 2, 9.

¹³ Già in *Vita* scrisse: "Tutto mi era mezzo per conoscere maggiormente Dio e amarlo e vedere ciò che gli dovevo e affliggermi per quello che ero stata" (21,10).

¹⁴ *Vita* 8, 7. - Però anche a questa tematica l'orazione meditativa della Santa darà un orientamento personalistico: "È cosa chiarissima che amiamo di più una persona quando ci ricordiamo molto delle opere buone che ci fa" (*Vita* 10, 5). "Considerando la nostra bassezza e l'ingratitude che abbiamo verso Dio, il molto che fece per noi, la sua Passione con dolori così gravi, la sua vita così afflitta; deliziandoci di ammirare le sue opere, la sua grandezza, quanto ci ama, altre cose assai... Se con questo vi è un po' d'amore, si allietta l'anima, s'intenerisce il cuore, vengono le lagrime..." (10, 2). Si vedano altre enumerazioni simili in *Vita* 13, 22; *Cammino* 19, 1. Uno dei passi in cui più finemente contrappone le due *forme*: orazione meditativa con oggetti molteplici e orazione contemplativa incentrata sulla Persona, si può vedere in *Castello* VI, 7, 10-11 "Io chiamo meditazione il discorrere molto con la mente in questo modo:

modo: si concentrerà sull'altra Persona. La Santa a chi comincia darà un consiglio affascinante: "se ne stia là con Lui, tacendo con la mente; se può, si occupi nel guardare ch'Egli la sta guardando"¹⁵; oppure "... considerate chi è Colui con cui parlate e chi siete voi"¹⁶.

II. I DUE AMICI

Questo c'introduce nel punto più delicato del pensiero teresiano.

È tale l'implicazione delle due persone in questo concetto dell'orazione, che non potremmo intenderla senza chiedere all'Autrice che idea ella ha di Dio, e come vede se stessa nell'incontro faccia a faccia con Lui. Tema troppo vasto in se stesso; poderoso poi nella produzione teresiana. La spigolatura che segue è limitatissima, inquadrata nel tema dell'orazione di cui ci occupiamo.

Cominciamo dal punto più facile: l'immagine di se stessa, la Santa l'acquista proprio nell'orazione. Ella non è quella che è dinanzi a sé o dinanzi agli altri: è quella che è davanti a Dio.

Questa è la sua verità. E dinanzi a Dio si presenta, per così dire, con un doppio fardello: quello della sua persona e quello della sua vita. La sua persona è, innanzi tutto, la sua anima: la nobiltà della sua anima, la capacità dello spirito, lo spazio della sua interiorità. È questa la piattaforma dalla quale dirà a Dio le sue parole. Naturalmente, gli può parlare prendendo lo spunto dalle cose, dai sensi, dagli altri... Tuttavia la sua dimensione è interiore e questa interiorità potenzierà gradualmente le sue parole e la sua possibilità di riferirsi a Lui.

Non è comprensibile la graduazione dell'orazione teresiana senza rifarsi a questo dato di base. L'orazione si spiritualizza in ogni persona in proporzione alla zona di spiritualità della stessa.

Certamente la Santa non è "spiritualista" nel senso di un disprezzo del corpo. La sua posizione dinanzi all'Umanità di Cristo lo dimostrerà abbondantemente: "Non siamo angeli"¹⁷. E tuttavia ella pensa che è impossibile la vita umana e cristiana, senza la presa di coscienza della propria interiorità e spiritualità. Sarebbe una bestialità", dirà per due volte la Santa, scandalizzando

cominciamo a pensare alla grazia che ci fece Dio dandoci il suo Unico Figlio e non ci fermiamo là, ma andiamo avanti nei misteri di tutta la sua vita gloriosa... ed è una orazione ammirevole e molto meritoria". Nell'altra forma d'orazione l'anima intende questi misteri in una maniera più perfetta. Ed è che la mente glieli rappresenta, e s'imprimono nella memoria, cosicché il solo vedere il Signore caduto in quello spaventoso sudore nell'Orto, le basta non solo per un'ora ma per molti giorni, osservando con *un semplice sguardo chi è* e come siamo stati ingrati verso una pena così grande..".

¹⁵ *Vita* 13, 22.

¹⁶ *Cammino* 22, 1.

¹⁷ "Non siamo angeli, bensì abbiamo un corpo. Volerci fare angeli stando sulla terra... è uno sproposito" (*Vita* 22,10); cfr. *Pensieri* 2, 3; *Castello* VI, 8; VI, 7, 6. Sul modo con cui la Santa sente il proprio corpo cfr. *Relazione* 1, 4; *Vita* 11,15; 20, 7; 21, 6.

il censore del *Castello*¹⁸. Tuttavia questa espressione nel suo lessico indica quella forma di atrofia spirituale o degradazione sensuale che rende incapaci di mettersi in relazione diretta con un'altra persona, e più ancora con la Persona divina. Tuttavia non è questo il fattore determinante nell'orazione; più decisivo è il fardello della propria vita. È questo un aspetto evidente nel contesto della "definizione" teresiana, che ha polarizzato la nostra attenzione. Ricordiamo che la Santa l'ha collocata nel vivo della narrazione autobiografica, nel punto culminante del dramma riferito nei primi dieci capitoli della *Vita*: il capitolo 8 è preceduto dalla storia delle proprie miserie e debolezze, che culminano nel capitolo 7; segue lo scioglimento nel capitolo 9, che riferisce gli episodi della conversione definitiva: incontro con l'immagine del Signore e lettura della conversione di S. Agostino. Fra i due, il capitolo 8 è consacrato a ciò che ha costituito la chiave di soluzione: l'orazione. Infatti, l'intero capitolo sarà dedicato all'"elogio dell'orazione".

Però l'"elogio" non è fatto in astratto, ma è intimamente connesso con il dramma che precede e che costituisce la trama stessa della vita di lei, affascinata alternativamente dall'attrazione di due poli: Dio e mondo. Teresa ha ceduto al secondo. Incantevole d'aspetto e di parola, non ha resistito all'amicizia umana. Vere amicizie, e perciò assorbenti, incompatibili con le esigenze totalitarie dell'altra amicizia, postulata interiormente nella sua anima da Dio. Al di là del colorito della narrazione, tutto il dramma si riassume in una parola: "quei tratti", "simili tratti", "tali tratti"¹⁹. Essi infatti compendiarono tutte le manifestazioni dell'amicizia umana: conversazioni, attaccamenti, regali, appuntamenti, tempo... presenza. La conversione non sarà solo il superamento di questa situazione dispersiva, ma anche la trasposizione di tutto ciò verso il nuovo Amico: una specie di virata verso il divino di quella situazione umana. Per questo, passando dalla narrazione autobiografica all'affermazione dottrinale, non le occorreranno termini astratti: il "trattare con amicizia" compendierà tutta la somma di vita e d'esperienze che precedono nel contesto immediato. L'orazione equivarrà all'incanalamento della vita, mediante l'alveo dell'amicizia, verso la persona di Dio, con la totalità di un innamoramento e la lealtà di un'amicizia vera e inconfondibile. Così la parola detta a Dio sarà o non sarà orazione, lo sarà in grado maggiore o minore, secondo che provenga o no dalla vita concretamente vissuta da chi inizia questa forma di dialogo con Lui.

La stessa definizione dell'orazione assume allora un significato realistico, psicologico, personalistico, se letta nel contesto dell'esperienza umanissima dell'amicizia teresiana: come sublimazione e trasfigurazione del tratto interpersonale, trasferito dalle relazioni umane alla relazione con Dio²⁰.

¹⁸ *Castello* I, 1, 2 e 5; la seconda volta Graziano, rivedendo l'autografo, cancellò "bestialità" e scrisse "abominazione".

¹⁹ *Vita* 7,6...

²⁰ Con una pennellata essa traccia il diagramma: "cominciai a *darmi di più* all'orazione e a *trattare meno* di cose che mi danneggiassero" (*Vita* 9, 9). Giunge a indicare espressamente la validità delle "leggi" dell'amicizia nel nuovo piano: "amici forti di Dio... se sanno corrispondere con le leggi che anche la buona amicizia del mondo richiede" (*Vita* 15, 5).

Più importante e delicato è l'altro aspetto: l'inclusione di Dio nel tratto d'amicizia per dar corso all'orazione. Non interessa, per ora, definire l'intervento di Lui nel dialogo secondo le forme che questo può rivestire²¹. Interessa soltanto l'"immagine di Dio" utilizzata dalla Santa. Com'è stata possibile, sotto la penna di una mistica come lei, questa sorta di riduzione della trascendenza di Dio al piano comodo e facile dell'amicizia? Un'orazione condizionata dal viso di un Dio amico come quello che si lascia intravedere dietro la trama dell'affettività e intimità teresiana, non relega forse nella penombra elementi religiosi fondamentali (il timore, il senso di trascendenza, l'ineffabilità...) e aspetti essenziali dell'orazione cristiana, come la riparazione, l'adorazione, il silenzio, la fede?

In realtà, il problema è doppio: *quale è il Dio della Santa*, cioè quale idea ella ne ha; e *come Teresa tratta con Lui*.

Non è esatto dire che nello schema teologico di Teresa o nella sua prospettiva religiosa, l'amicizia agisca da soluzione chimica della trascendenza; che il livellamento affettivo dissimuli un Dio fatto su misura personale, quasi confinante con la sfera del sentimento.

Ritorniamo ancora una volta al testo che ci è servito da punto di partenza: *Vita* 8,5. Appena formulata l'equazione "orazione tratto d'amicizia", sopraggiunge una specie di esitazione: "e se voi non lo amate ancora...? l'amore per esser vero..., richiede parità di condizioni; quello del Signore sapete pure che non può mancare; il nostro è ingrato, vizioso...; quanto a voi non potete giungere ad amarlo tanto, perché non è della vostra condizione". Però, alla fine, "superate questa pena di stare molto con chi è tanto diverso da voi". Perciò, dislivello delle persone, delle condizioni, degli affetti; dislivello nell'amore, nell'amicizia e nell'orazione. Tuttavia sia anche ben chiaro: un Dio così, tanto diverso, non si oppone alla nostra amicizia.

Sarà un compito difficile ridurre a una semplice linea teologica le fattezze di questo Dio che domina il pensiero e l'esperienza della Santa. In ogni caso la percezione della sua trascendenza è in lei fortissima.

Forse la categoria teologica più frequente nel suo lessico è quella della Maestà, riservata a Dio²². Dio è "Sua Maestà", concretato bene dalle designazioni equivalenti: Re, Signore, Imperatore; graduate, all'interno dell'amicizia, dal possessivo: "Signore mio, Imperator mio. Siete Re, Dio mio"²³, con riferimento diretto alla Persona: Maestà non è l'attributo, bensì la persona stessa di Dio²⁴. Questa sì, densa di attributi, proclamati generalmente con saporosa

²¹ Specialmente nell'orazione mistica è evidente la preminenza dell'intervento di Lui.

²² Eccezion fatta dell'*Epistolario*, nel quale mantiene il valore comune del titolo regio (con la gradazione di trattamento): *v. m.* (vostra mercede [grazia]), *v. s.* (vostra signoria), *v. r.* (vostra reverenza), *v. m.* (vostra maestà). Il trasferimento lessicale sul piano teologico non riceve una spiegazione soddisfacente con il semplice riferimento al linguaggio cortigiano.

²³ *Cammino* 22, 1.

²⁴ Compare pure sporadicamente come attributo (si veda il passo citato di seguito). Non evita nemmeno l'evocazione dell'analogia con la "maestà" umana, "i re di questo mondo", per riaffermare però immediatamente la trascendenza.

attenzione al loro contenuto, e con chiara preferenza per quelli di ascendenza biblica, benché derivati evidentemente non dalla lettura ma dall'esperienza, e verificati nella vita: potere, verità, luce, giusto, fedele, eterno.

È un Dio potente: "essendo onnipotente restavano comprese per me tutte le grandezze che potevate Voi fare"²⁵. Quando stava per comunicarsi e si ricordava "di quella grandissima Maestà..., mi si rizzavano i capelli e mi pareva di annichilire tutta"²⁶. "*Il Re m'introdusse.* Come appaga questo nome: Re potente, non soggetto ad alcuno, e con un regno senza fine!"²⁷.

Egli è la verità: la somma verità, la fonte di ogni verità: "questa Verità è la stessa verità ed è senza principio e fine, e tutte le altre verità dipendono da questa verità, come tutti gli altri amori da questo amore, e tutte le altre grandezze da questa grandezza... o grandezza e maestà mia..."²⁸.

È il Dio dell'eternità, però di un'eternità sentita e gustata come la forma concreta dell'esistenza di Lui e del suo regno: "Siete, Re, Dio mio, senza fine, che il regno che avete non è prestatato. Quando nel Credo si dice "il vostro regno non ha fine", quasi sempre mi è di un diletto particolare. Vi lodo, o Signore, e vi benedico per sempre: insomma, il vostro regno durerà sempre"²⁹. Tema già svolto, con molta maggiore densità nell'Autobiografia, sempre strettamente connesso con la propria esperienza vitale: "Oh Re della gloria e signore di tutti i re! Come il vostro regno non è fondato su paletti, poiché non ha fine! Come non sono necessari intermediari per voi! Guardando la vostra persona, si vede subito che è solo quel che meritate che vi chiamino Signore, per la maestà che mostrate... qui un re da solo non sarà agevolmente riconosciuto da Sé; per quanto egli voglia essere riconosciuto come re, non gli crederanno, perché non ha nulla più degli altri; bisogna che si veda per crederlo, e così è ragionevole che abbia codesteteriorità posticce... non proviene da lui l'apparire potente: da altri ha da venire l'autorità. O Signor mio! O mio Re! Sapessi qualcuno raffigurare la maestà che avete! È impossibile che non si veda che siete un grande imperatore in Voi stesso, che stupisce guardare questa maestà, ma ancor più stupisce, Signor mio, guardare la vostra umiltà e l'amore che mostrate a una come me. In tutto si può trattare e parlare con Voi come vogliamo, superato il primo stupore e timore nel vedere la vostra Maestà"³⁰.

Il ricorso alle immagini non dissolve il mistero e non allenta il bavaglio dell'ineffabilità.

Dio è "molto, molto di più"³¹; il suo mistero opprime il pensiero, ("sba-

25 *Vita* 19,9; cfr. 26,1.

26 *Vita* 38, 19; cfr. 38, 21.

27 *Pensieri* 6, 2.

28 *Vita* 40, 4. Tutto questo passo (40,1-5) è importante per calibrare la penetrazione teologica della Santa, che riappariti sulla soglia del *Castello* (I, 2,1-2; cfr. *Castello* VI, 3, 9).

29 *Cammino* 22,1; cfr. *Cammino* 29, 6 e il testo già citato di *Pensieri* 6, 2.

30 *Vita* 37,6.

31 *Castello* V, 1, 8.

lordisce" guardare la sua maestà³², "sbalordisce... certamente, mi spegne il pensiero"³³; rende gioioso l'incontro con la sua incomprendibilità: "quanto meno lo intendo, maggiormente lo credo e mi fa divozione"³⁴. Dinanzi a Lui, tutto il nostro sapere è un puro balbettio: "Signore mio e Dio mio, quanto sono grandi le vostre grandezze!, e qui ci diportiamo come sciocchi pastorelli, ché ci pare di afferrare qualche cosa di Voi, e non dev'essere che un nulla"³⁵.

Forse la cosa più interessante di questo balbettio teresiano consiste nel fatto che ogni affermazione rivela un aspetto dell'attitudine personale della Santa. Davanti a Dio essa "trema"³⁶, si sente colta da "spavento"³⁷, a "grandissimo spavento"³⁸, sente come la paura di S. Pietro e gli dice che si discosti³⁹; dinanzi alla sua maestà le si "rizzano i capelli"⁴⁰, si sente accecata dal suo splendore⁴¹, "totalmente cieca, attonita, sbalordita, svanita da tante grandezze"⁴², si sente annullare⁴³, invasa da "rispetto per Lui"⁴⁴, piena di peccato, "si ricorda del versetto che dice: «chi sarà giusto dinanzi a Te?»"⁴⁵. Soprattutto, dinanzi a Lui ella sente se stessa, "una come me"⁴⁶, "tanto femminile e bassa"⁴⁷, "tanto abietta, tanto bassa, tanto fiacca e miserabile e di tanto poco conto"⁴⁸; si sente vicina al nulla; niente e nulla⁴⁹; accetterebbe di restare per sempre annichilita; per la maggior gloria di Dio "lo farebbe di assai buona voglia"⁵⁰; dinanzi alla santità di Lui, si sente toccata dal peccato, "carica di abominazioni"⁵¹, "una peccatrice", un verme, di cattivo odore⁵²; non può far a meno di rivolgersi a Dio e di ricordargli che badi a quel che ha quando si comunica a lei

32 *Vita* 37,6.

33 *Vita* 18, 3. Cfr. Esclamazioni 1, 2: "non può la mente in così grandi grandezze raggiungere chi è il suo Dio".

34 *Relazione* 33. È la chiusa di un breve commento al mistero della Trinità: "quindi si conclude il mio pensiero vedendo che è onnipotente, e poté come volle, e così potrà tutto ciò che vorrà". Cfr. un'attitudine simile in *Vita* 19, 9.

35 *Castello* IV, 2, 5. Sulla penetrazione del mistero cfr. *Vita* 32,13; *Castello* VI, 4,6,VI,8, 6, VI, 1, 1 e *Vita* 4, 9.

36 "Trema una creatura così miserabile come me..." (*Castello* VII, 1, 2) Cfr. *Vita* 20 7.

37 *Relazione* 5, 9; *Relazione* 54; *Castello* VI, 5, 4; 9, 5; *Vita* 38,19.

38 *Vita* 38,17.

39 *Vita* 22,11.

40 *Vita* 38, 19; cfr. 20, 7 e 39, 3.

41 *Vita* 20, 29.

42 *Ib.*

43 *Castello* VI, 9,18 e *Vita* 38,19 ("Sembrava che tutta mi annichilissi").

44 *Vita* 40,3.

45 *Vita* 20, 28.

46 *Vita* 37,6; cfr. 36, 2 ("essere io così"), 38, 21; 15, 18, *Cammino* 35, 3.

47 *Castello* VI, 6, 4.

48 *Vita* 18, 4.

49 *Castello* VI, 4, 10; *Cammino* 33,13 ("il gran nulla che siamo e il gran molto che è Dio").

50 *Castello* VI, 9, 18.

51 *Vita* 38, 21.

52 *Cammino* 34, 9; *Vita* 20,7. Cfr. *Cammino* 22,4 ("almeno per essergli riconoscente del cattivo odore che sopporta nell'ammettere accanto a sé una come me") e *Castello* I, 1, 3; 2, 2.

e le elargisce i suoi doni: “mi avviene molte [volte]... di dire: Signore, badate a quel che fate; non dimenticate così presto i miei grandi mali... Non mettete, Creatore mio, un liquore tanto prezioso in un vaso così spezzato... Non sia tanto l'amore, eterno Re...”⁵³. Però in mezzo a questa esplosione di sentimenti riverenziali davanti alla trascendenza (il “tremendum”) della divinità, sgorga il getto dell'amicizia, fatta di intimità, confidenza, tenerezza, serenità, fede e speranza... Un brano qualsiasi della *Vita* basta a rivelare le dimensioni di questo sottofondo della sua attitudine di fronte a Dio: “È certo che oggi mi sono divertita e ho osato lagnarmi di Sua Maestà e gli ho detto: «Come, Dio mio, non basta che mi manteniate in questa vita miserabile e che per amor vostro io la trascorra, e voglia vivere dove tutto è impedimento per non godervi, bensì che abbia a mangiare e dormire e trafficare e trattare con tutti... e che in quei così pochi momenti che mi restano per godervi mi vi nascondiate? Come si accorda questo con la vostra misericordia? Come lo può permettere l'amore che avete per me? - Io credo, Signore, che se fosse possibile che io mi celassi a Voi, come Voi a me, penso e credo dall'amore che mi portate che non lo permettereste; ma Voi state sempre con me e mi vedete. Questo non va, Dio mio; vi supplico di badare che si fa un affronto a chi vi ama tanto... Talvolta l'amore sproposita tanto, che non mi sento più padrona di me...” (37, 8-9).

Tutto questo insieme di sentimenti davanti alla grandezza di Dio serve solo da controluce. Il vero volto di Dio la Santa lo scopre nel mistero della sua condiscendenza: *Dio in Cristo*. Essa percepisce realisticamente l'evento dell'“abbassamento” di Dio ed è sorprendente la costanza del suo stupore, ammirazione, amore... Per due volte i teologi censori dei suoi autografi s'infastidiscono dinanzi ai termini coi quali descrive questo aspetto del mistero o per la plasticità della sua raffigurazione.

“Qui non c'è da discutere, ma da conoscere francamente ciò che siamo, e presentarci con semplicità davanti a Dio, il quale desidera che l'anima si renda stolta, com'è in realtà dinanzi alla sua presenza, poiché Sua Maestà *si umilia tanto* da sopportarla presso di sé, pur essendo noi quel che siamo”⁵⁴.

Báñez, rivedendo l'autografo, si limitò a cancellare *umilia* e a sostituirlo con *si fece uomo*⁵⁵. Il censore del *Cammino* cancellò invece, tutto il brano: “ma, che ammirabile cosa, che chi riempirebbe mille mondi e molti più ancora con la sua grandezza, si rinchioda in una cosa così piccola! [Nella prima redazione proseguiva: “così volle essere contenuto nel seno della sua Madre sacratissima”]. In verità, siccome è Signore, reca con sé la libertà, e siccome ci ama, si commisura con noi. Quando un'anima incomincia, per non scon-

⁵³ *Vita* 18, 4.

⁵⁴ *Vita* 15, 8. Precede un contesto che allude alla scienza dei teologi: “Dinanzi alla Sapienza infinita, mi credano che vale più un po' di studio d'umiltà e un atto di essa che tutta la scienza del mondo”.

⁵⁵ Scrupolo sottile. Cfr. *Fil.* 2, 8 (“*humiliavit semetipsum*”). La Santa sarà costante nell'applicare il termine alla divinità.

volgerla col vedersi così piccola per contenere in sé una cosa tanto grande, non si fa riconoscere fino a che va ampliandola a poco a poco, secondo che occorre per ciò che deve mettere in lei. Perciò dico che reca con sé la libertà, poiché ha il potere di far grande questo palazzo⁵⁶.

I due passi riflettono i due aspetti del mistero di Dio che la Santa mette in risalto: l'abbassarsi e l'occultarsi in Cristo, e il comunicare da persona a persona con noi. Tutte e due le constatazioni sono fatte senza il sostegno della metafora, con il realismo di chi non si preoccupa di far teologia, ma di attenersi al certo. Nella *kenosis* di Cristo, più che il fatto ontologico, vede l'abbassamento personale: venne a servire, si fece schiavo. "Venne dal seno del Padre a farsi nostro schiavo"⁵⁷; "... i grandi servizi che ci ha resi! - malvolentieri uso questa parola, ma è così: in tutto il tempo della sua vita il Signore non ha fatto altro"⁵⁸; "non esiste schiavo che volentieri dica di esserlo, mentre il buon Gesù sembra onorarsene"⁵⁹. In Lui, Dio si abbassa all'amicizia: "... è un ottimo amico Cristo, perché - vedendolo uomo, soggetto a debolezze e fatiche - ci tiene compagnia; fattane l'abitudine, è facilissimo trovarcelo accanto..."⁶⁰. E ancor più verso la fine del libro: "La vista del Signore incrementò di molto la mia fiducia e il mio amore... Sebbene fosse Dio, vedevo che era pure uomo e come tale non si meraviglia delle debolezze dell'uomo, capisce il nostro miserabile impasto, soggetto a molte cadute... Lo posso trattare come un amico, benché sia il Signore; comprendo che non è come coloro, da noi quaggiù ritenuti signori, i quali ripongono tutto il loro dominio in autorità posticce. Per parlare con loro lo si deve fare in ore determinate e da persone prescelte... O Re della gloria e Signore di tutti i re, è proprio vero che il vostro regno non è circondato e difeso da staccionate, poiché non ha fine"⁶¹.

Ma oltre alla *kenosis* dell'Incarnazione, l'esperienza interiore l'ha obbligata a considerare l'altro fatto straordinario: la comunicazione personale di Dio con l'uomo. Per lei questo è precisamente la vita cristiana: non tanto la dotazione di grazie quanto la comunicazione delle persone. E questo è lo spettacolo dinanzi al quale Dio acquista per lei la sua vera fisionomia. Nel suo ultimo libro, il *Castello Interiore*, è tipico il ritornello: non stupirsi che Dio giunga a comunicarsi così meravigliosamente a noi⁶². E quando, finalmente sulla soglia delle VII Mansioni introduce il simbolo nuziale, il più espressivo della comunione personale di Dio con l'uomo, torna ad ammonire il lettore "non vi stupite di ciò che è stato detto e si dirà...", che anzi "quanto più sapremo che si comunica alle creature, più loderemo la sua grandezza"⁶³.

56 *Cammino* 28, 11-12.

57 *Fondazioni* 5, 17.

58 *Castello* III, 1, 8.

59 *Cammino* 33, 4.

60 *Vita* 22, 10.

61 *Vita* 37, 5.

62 *Castello* I, 1,4 ("si potrà dire che sembrano cose impossibili"); III, 2, 11; VI, 8, 1.

63 *Castello* VII, 1, 1; VI, 9, 18.

L'unione è l'apice di questa situazione, ed ella commenta: "O Signor mio, quanto siete buono! Siate benedetto per sempre; vi lodino, mio Dio, tutte le cose. Ci amaste tanto da permetterci di parlare in tutta verità della comunicazione che intrattenete con le anime sin da questo esilio. Anche con quelle che sono buone è pur sempre una grande larghezza e magnanimità: la vostra, Dio mio, che date come siete. Oh, liberalità infinita, quanto sono mirabili le vostre opere! Chi non ha l'intelletto occupato nelle cose della terra, allibisce che esso non riesca ad afferrare certe verità. Infatti che voi concediate grazie così eccelse ad anime che tanto vi hanno offeso, a me certo paralizza la mente e quando arrivo a pensare a ciò non posso più andare avanti. Dove ho da andare che non sia tornare indietro? Non so come ringraziarvi per così grandi favori. Talvolta me la cavo dicendo spropositi"⁶⁴.

III. COME TRATTARE CON DIO

Un Dio così "è trattabile"⁶⁵, sarà il detto della Santa. "Non è per nulla delicato il mio Dio. Non bada alle inezie"⁶⁶.

Sembra superfluo chiederle ulteriori precisazioni. Tanto più che non le è possibile esprimere la sua idea di Dio, senza adottare la sua tipica posizione del tratto con Lui, come risulta evidente dai testi or ora citati.

Tuttavia è frequente la visione unilaterale di questo aspetto della sua persona e del suo magistero. Da una parte lo stile del suo dialogo con Dio (stile di pensare e di parlare) è stato paragonato sfavorevolmente con quello di san Giovanni della Croce. In questi è spontaneo l'uso del tu: "Dove ti nascondesti...".

"Signore Iddio, amato mio, se ancora ti ricordi dei miei peccati..."; la Santa invece, sembra che neppure una volta sia stata sorpresa a dare del tu a Dio; anche nei momenti di maggiore intimità o in quelli in cui gli dice i suoi "spropositi"⁶⁷, evita il tu, e conserva il "Vostra Maestà" o il "Voi"⁶⁸.

Dall'altra parte si è insistito, talvolta grottescamente, sulla maniera familiare, venata d'umorismo, con la quale ella s'indirizza a Dio in un qualsiasi frammento della vita⁶⁹, sfoggiando una finissima capacità di ironizzare giocosa-

⁶⁴ Vita 18, 3.

⁶⁵ Cammino 34, 9.

⁶⁶ Cammino 23, 3.

⁶⁷ Vita 18, 3.

⁶⁸ In un passo familiarmente ironico della prima redazione del *Cammino*, precisamente nel prospettarsi il problema del "tratto" da usare con Dio, avverte umoristicamente le lettrici: "Sì, che non dobbiamo giungere a parlare con un principe come con un contadino, o con una poveretta come noi, che poco importa ci chiamino col *tu* o col *voi*" (22, 3: testo soppresso nella seconda redazione).

⁶⁹ Il più tipico e divulgato cade precisamente sul trattamento che Dio riserva ai suoi amici. Lo raccoglie il P. Otilio Rodriguez nella sua *Leyenda aurea teresiana* (Madrid 1970): "Si raccolse che la Santa cadde da un carro... e cadendo, oltre a bagnarsi - perché c'era acqua dappertutto - si fece male a una gamba e allora, rivolgendosi al Signore con la più dolce familiarità, gli disse: "Signore, dopo tante fatiche, ora viene anche questa?". E il Signore le rispose: "Teresa,

mente intorno a quel che Dio fa o permette.

Grande rispetto e fine senso dell'umorismo: cose prettamente teresiane; nessuna di esse è lesinata nel tratto col grande Amico, ma nessuna di esse è determinante.

È certo che santa Teresa non incontra le difficoltà in cui inciampa il teologo di professione. Essa non si prospetta il problema della trascendenza divina sul piano teorico: "Siccome parlate con le altre persone, perché vi devono mancare parole per parlare con Dio? Non crediatelo; almeno io non lo crederò, se vi allenate a farlo. Altrimenti sì, perché il non avere rapporti con una persona causa una certa estraneità e una incapacità a parlare con lei come se non la conoscessimo, quand'anche si tratti di un parente; parentela e amicizia infatti si perdono con la mancanza di comunicazione"⁷⁰. Questo però non esclude l'esercizio e lo sforzo del tirocinio ed è su questo piano pedagogico che ella affronta il problema. "In mille delle nostre vite non arriveremo a capire come merita di essere trattato questo Signore, dinanzi al quale tremano gli angeli"⁷¹. Non sarà certamente la teologia a risolverlo: "trattare con Lui" non è "argomentare", né "applicare Scritture"⁷². Val più la "rozzezza di un umile pastorello il quale vede che se sapesse di più direbbe di più, che non i dotti e letterati, per quanto eleganti ragionamenti essi facciano"⁷³.

In definitiva, saranno la stessa vita e relazione che determineranno il "tratto", lo moduleranno e lo renderanno flessibile, attuando le sue infinite possibilità. Libereranno la lingua dall'ostacolo della pusillanimità. "Curiosa umiltà, che io abbia l'Imperatore del cielo e della terra in casa mia, che vi viene per elargirmi favori e per allietarsi con me, e che per umiltà io non voglia rispondere né starmene con Lui né prendere quello che mi dà, ma lasciarlo solo"⁷⁴.

Vita e relazione esimeranno dallo sforzo: "Non gli occorre per parlare con il Padre eterno andare in cielo... né gli occorre parlare con parole... né gli occorrono ali per andarne in cerca...; guardarlo dentro di sé e non allontanarsi da un così buon ospite"⁷⁵. Il tratto stesso moltiplicherà le possibilità. "trattare con Lui come con un padre e come con un fratello e come con un signore e come con uno sposo; una volta in un modo, e un'altra nell'altro, che Egli vi insegnerà ciò che dovete fare per accontentarlo. Cessate di essere sciocche; chiedetegli la parola"⁷⁶.

Questa apertura del "tratto" a tutte le evenienze della sua vita e a tutte le

così io tratto i miei amici". Al che ella argutamente rispose: "Ah, mio Dio, per questo ne avete così pochi!" (p. 40). Tuttavia la narrazione è completamente leggendaria (cfr. la documentazione citata dallo stesso P. Otilio, pp. 39-46). Si veda il mutamento radicale di tono e sfumatura quando questo stesso pensiero ricorre sotto la sua penna; e a proposito delle sofferenze di Fra Giovanni della Croce in carcere, commenta: "Dio tratta terribilmente i suoi amici" (*Lettera* 219, 3)

⁷⁰ *Cammino* 26, 9.

⁷¹ *Cammino* 22, 7.

⁷² *Vita* 15,7-8.

⁷³ *Cammino* 22, 4. Più "delle teologie molto ordinate", aveva scritto nella prima redazione.

⁷⁴ *Cammino* 28, 3.

⁷⁵ *Cammino* 28, 2.

⁷⁶ *Ib.* 3.

sfumature della sua psicologia, è ciò che permette alla Santa di giungere con uguale spontaneità e genuinità ai due estremi: quello della giovialità e del raffinato umorismo e quello dell'audacia. "Cominciai a discorrere col Signore in maniera sconnessa, come faccio spesso, senza sapere quello che dico. Perché è l'amore che parla, e l'anima è così rapita da non farmi badare alla differenza che c'è tra lei e Dio. Infatti l'amore, di cui si sente circondata da Sua Maestà, la porta a dimenticare se stessa, le fa sembrare di essere in Lui come un solo tutto, indiviso, sicché straparla. Mi ricordo di avergli detto: ...«Signore non dovete negarmi questa grazia: badate che è un buon soggetto per essere nostro amico»⁷⁷.

Ma più efficace della giovialità è *l'ardire*. Essa introduce il suo "tratto" nel cuore stesso del mistero di Dio, di questa condiscendenza divina nell'attuazione della storia della salvezza, così che talvolta Egli sembra peccare per eccesso, con lei e con gli altri. E frequentemente la sua orazione si fissa in espressioni che sembrano confinare con l'estremo limite del consentibile.

Campioni di audacia teresiana sono le preghiere "per" Cristo e "per" il Padre: ardore fino ad avvicinarsi a ciò che ella stessa definì "pazzia" e "sproporzionato", però intense e rivelatrici della potenza dell'orazione cristiana. Una di esse supplica l'eterno Padre per Cristo; l'altra supplica Cristo per l'onore del suo eterno Padre. Eccole.

Preghiera al Padre per Cristo, profanato nell'Eucaristia: "Insomma, Padre santo, che sei nei cieli... vi dev'essere qualcuno che parli per il Figlio vostro, perché Egli non si è mai difeso. Siamo noi, figlie, benché sia temerario, essendo quel che siamo... Insomma, che è questo, Signor mio e Dio mio! O date fine al mondo o rimediate a mali tanto gravi, che non vi è cuore che lo sopporti, neppure di noi che siamo miserabili. Vi supplico, Eterno Padre, che non lo sopportiate più Voi! Estinguete questo fuoco, Signore, che, se volete, potete. Badate che nel mondo c'è ancora vostro Figlio; per rispetto a lui cessino cose così brutte, abominevoli e sozze; per la sua bellezza e purezza non merita di stare in una casa dove ci sono cose simili. Non fatelo per noi, Signore poiché non lo meritiamo; fatelo per vostro Figlio. Poiché supplicarvi che non stia con noi, non ve l'osiamo chiedere: che ne sarebbe di noi? Ché se qualche cosa vi placa è aver qui un tal pegno. Poiché vi dev'essere qualche mezzo, ve lo applichi Vostra Maestà"⁷⁸.

Preghiera a Cristo a favore del Padre: "Oh Figlio di Dio e Signor mio! Come mai date tanto insieme alla prima parola?... Obbligate [vostro Padre] a compierla, che non è un piccolo peso, poiché essendo Padre, ci deve sopportare per quanto gravi siano le offese. Se noi torniamo a Lui, ci deve perdonare come al figlio prodigo... Badate, Signor mio, che giacché Voi, con l'amore che ci portate e con la vostra umiltà non trovate alcun inconveniente

⁷⁷ *Vita* 34, 8. Il contesto inquadra deliziosamente questo episodio d'intimità, con una tinta di sano umorismo, rivolto a uno dei lettori destinatari del libro. Si veda un altro passo simile in *Fondazioni* 19, 9; una delle confidenze più acute, in questo senso, può vedersi in *Vita* 37, 8.

⁷⁸ *Cammino* 35, 4.

(infine, Signore, siete sulla terra e rivestito di essa, poiché avete la nostra natura, sembra che abbiate qualche ragione per curare il nostro profitto); però badate che vostro Padre è nel cielo: lo dite Voi; è ragionevole che curiate il suo onore. Siccome vi siete offerto Voi a essere disonorato per noi, lasciate libero vostro Padre; non costringetelo a tanto per gente così miserabile come me, gli sarà tanto poco riconoscente⁷⁹.

Un'analisi delle numerose preghiere inserite in qualsiasi scritto teresiano, specialmente nel libro della *Vita*, permetterebbe di dimostrare come il "tratto d'amicizia" si dispiega spontaneamente, quasi inevitabilmente, nelle forme comuni della preghiera cristiana: lode, adorazione, ringraziamento, glorificazione..., sviluppata nelle forme dossologiche più splendide; in preghiere di fede, di amore, di speranza e di desiderio; senza dimenticare le più umili di pentimento, di domanda, soprattutto per la Chiesa, di offerta⁸⁰. Sempre in una cornice di rispetto profondamente sentito: perché Egli, Dio, "è tanto amico dei suoi amici e tanto signore dei suoi servi"⁸¹.

P. Tommaso Alvarez OCD

⁷⁹ *Cammino* 27, 2-3.

⁸⁰ *Cammino* 35, 3-5.

⁸¹ *Cammino* 35, 2. Cfr. *Vita* 37, 5.

INTRODUZIONE

L'orazione è il tema centrale nel messaggio di S. Teresa, l'oggetto primo del suo insegnamento. È il perno attorno al quale gira la sua esperienza, il suo dramma personale; è il fondamento della sua spiritualità. L'orazione le servì per comprendere il mistero della vita cristiana, e come catalizzatore dottrinale per esporlo ai suoi lettori. Questo solo basterebbe a giustificare l'attualità dell'insegnamento teresiano.

Oggi il problema dell'orazione è tra i più dibattuti. Il teologo è sollecitato a dare una risposta chiara e decisiva a certi interrogativi: In che consiste l'orazione cristiana? Come realizzarla? Come viverla?

Tale attualità non è dovuta solo al fatto che la dottrina di S. Teresa è giunta fino a noi ricca di vitalità e quindi capace di prenderci e di impegnarci, ma anche e specialmente perché presenta una grande affinità con la tematica e la crisi dell'orazione esistente ai nostri giorni¹. Possiamo riproporre alla Santa quasi tutti i nostri problemi: il perché dell'orazione personale oltre a quella liturgica; come uscire dai limiti angusti del nostro io e del mondo, nei quali ci siamo rinchiusi, per dire parole che arrivino a Dio; come conciliare azione e contemplazione; come far entrare Cristo nella nostra orazione; come salvare l'orazione nella nostra preghiera vocale; come vivere l'orazione comunitaria; questione, quest'ultima, intimamente unita all'altra, cioè come sia possibile inserire nella preghiera liturgica l'orazione personale nelle sue forme più intense; e infine, il problema da lei più sentito: esiste nella Chiesa e quale significato ha l'orazione infusa potenziata dal carisma della vita mistica, così come è stata descritta dai classici della spiritualità cristiana?

Nella nostra indagine sul pensiero della Santa, tralascieremo il confronto immediato tra questi problemi e le risposte che essa ne dà e cercheremo direttamente il suo insegnamento: che cos'è l'orazione e come deve essere fatta. Ma il tema negli scritti teresiani è così ricco e complesso, che necessariamente dobbiamo imporci altri limiti.

Lasciamo da parte la cornice storica che così strettamente inquadra e

* Cfr. ALVAREZ T. - CASTELLANO J., *Nel segreto del castello, Teresa d'Avila*, Ediz. OCD, Firenze 1982, pp.11-34.

¹ Cfr. AUGUSTO GUERRA, *Crisis de la oración personal en un mundo secularizado* in "Revista de Espiritualidad", 29 (1970) p. 747.

compenetra ogni aspetto del pensiero teresiano, specialmente se lo consideriamo nella sua genesi. La Santa è figlia di una Chiesa in crisi. Certi valori dimenticati o poco apprezzati - come accade in tutti i periodi critici - furono da lei riscoperti e rivissuti con intensità. La questione dell'orazione, come espressione e mezzo di vita cristiana, era sentita allora non meno acutamente che nella Chiesa di oggi; tuttavia in termini e con orientamento diversi dai nostri, sia da parte della Chiesa, sia da parte degli autori spirituali e dei teologi: è il momento della polemica riguardante l'orazione vocale e i contemplativi. Sempre in tale contesto di vita e di pensiero si inserisce l'esperienza e la riflessione teresiana. Ciò spiega il tono ardente, e talvolta polemico, di alcune pagine del *Cammino di perfezione* e, soprattutto, la sicurezza e l'originalità della testimonianza della Santa. Terremo presente tutto ciò, senza tuttavia soffermarci su tale aspetto².

Lasciemo da parte anche un altro punto importante del pensiero teresiano: i *gradi di orazione*. Una delle idee fondamentali della Santa è che l'orazione non è un fenomeno occasionale a margine della vita, ma qualche cosa di intimamente legato alla stessa e che si realizza secondo un procedimento graduale; ciò non solo perché è soggetto alla legge dello sviluppo progressivo della vita cristiana, ma anche e soprattutto perché è, in se stesso, un processo in evoluzione. Di qui la necessità di avere sempre presenti le tappe del cammino verso Dio, per farci una idea esatta dell'essenza dell'orazione. Terremo conto anche di questo aspetto, senza però farne oggetto di uno studio particolare.

Infine un'altra importante limitazione: è evidente che per la Santa la realizzazione perfetta dell'orazione, nell'ambito personale, si ha nell'orazione mistica. In questa direzione si dovrebbe ricercare quale sia l'essenza dell'orazione cristiana, realizzazione, senza frustrazioni deformanti, del dialogo fra Dio e l'uomo. Ma pur riconoscendo la validità di tale ricerca, noi, per ragioni pratiche, seguiremo un'altra via: studieremo il pensiero teresiano nella sua espressione più elementare e quindi più universalmente valida.

Poste tali condizioni, è facile ora seguire il pensiero della Santa. Come ogni altro settore del suo magistero, il tema dell'orazione si compone di tre strati sovrapposti: quello dell'*esperienza*, quello della *riflessione*, quello dell'*insegnamento*. Alla base troviamo la testimonianza minuziosa e quasi prolissa del suo caso personale, la storia della sua orazione: inizio, dramma e crisi, pienezza. Ben poco separa l'esperienza dalla elaborazione teologica: essa intende l'orazione così come l'ha vissuta. Di qui nasce il suo caratteristico concetto dell'orazione e costituisce il punto di partenza del suo magistero: la sua elaborazione dottrinale non porta a formulare teorie astratte, ma a comunicare la sua esperienza, oppure a suscitarsela e a indirizzarvi il lettore.

Qui a noi di questa esperienza teresiana interessano soltanto i dati da cui

² Cfr. TOMMASO DELLA CROCE, *Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo*, in *Santa Teresa Maestra di orazione*, Roma 1962, pp. 7.54.

si ricava la dottrina e fra questi - considerata l'ampiezza dell'esposizione che la Santa ne fa - quelli che sono di importanza determinante. Per raggrupparli ci atterremo strettamente alla testimonianza autobiografica³ la quale, a questo riguardo, abbraccia tutto l'arco di tempo in cui sono distribuiti i suoi scritti. Tale testimonianza inizia con la *Relazione* 1 (1560) e termina con la *Relazione* 4 (1581); ma elementi importanti si trovano in tutte le opere maggiori, compreso l'epistolario. Tuttavia la fonte più abbondante per la nostra analisi è il libro della *Vita* (1565).

In linea generale, si può dire che la Santa è passata attraverso i tre soliti stadi dell'orazione cristiana: *orazione spontanea*, senza problemi; momento critico *dell'orazione difficile*; fluire dell'orazione *infusa*, ricevuta e quasi imposta dall'alto. Delle tre esperienze, la seconda è la più interessante per il nostro studio, perché attraverso di essa va formandosi a poco a poco la dottrina teresiana sull'orazione. Essendo inserita nel racconto della *Vita* fra le altre due esperienze, ci permetterà di trattare anche di queste, ma solo di passaggio.

I. PRIMO PERIODO: L'ORAZIONE SPONTANEA

Ce la racconta il primo capitolo dell'Autobiografia: "Ben grande è il mio dolore quando ricordo le buone inclinazioni che Dio mi aveva dato...⁴ ve ne era uno (un fratello) quasi della mia età e ci portavamo spesso a leggere le vite dei santi. Pensando agli strazi che le martiri avevano sofferto per Iddio, mi sembrava che noi comprassimo troppo a buon prezzo la sorte di andarlo un giorno a godere, e desideravo molto di morire anch'io come loro, benché non tanto per amore di Dio, quanto per aver presto quei grandi beni che leggero essere in cielo. E cercavamo insieme il mezzo per realizzare i nostri desideri.

Decidemmo di recarci nella terra dei mori, elemosinando per amore di Dio, nella speranza che là ci decapitassero, tanto era il coraggio che il Signore infondeva nelle nostre tenere anime, se ne avessimo trovato il mezzo. Ma la difficoltà più grave ci sembrava quella di avere i genitori.

Grande la nostra impressione quando ci capitava di leggere che le ricompense e le pene dell'altra vita sarebbero state senza fine. Ci fermavamo spes-

³ Altre fonti non autobiografiche, di grande importanza, sono: la biografia della Santa scritta da Francesco Ribera (Salamanca, 1591), due studi sullo spirito della Santa, fatti quando questa viveva ancora, da alcuni teologi suoi amici, e pubblicati dal P. SILVERIO DI S. TERESA (BMC, t. 2) coi titoli "Dictamen" (pp. 130-132) e "Informe" (pp. 133-152); gli scritti di GIROLAMO GRACIAN e di MARIA DI S. GIUSEPPE su temi teresiani; e le dichiarazioni fatte nei Processi di beatificazione della Santa (BMC, tomi 18, 19, 20). Tuttavia, nessuno di questi può paragonarsi, neppure lontanamente, agli scritti della Santa stessa.

⁴ I punti di sospensione, nei testi teresiani, sono sempre nostri, e stanno ad indicare che un inciso o una intera parte sono stati soppressi. Citiamo i testi della Santa nella versione italiana: *Opere*, Roma, 1969, con qualche lieve modifica nei punti in cui lo abbiamo ritenuto opportuno.

so in questo pensiero, e godevamo di ripetere frequentemente: Sempre! Sempre! Sempre! E così piacque al Signore che ne rimanessi tanto impressionata, da concepire fin d'allora il più fermo proposito di non abbandonare mai il sentiero della verità"⁵.

Nonostante i quarant'anni trascorsi da tali episodi la relazione che ne fa è precisa e circostanziata. In essi il dato messo maggiormente in rilievo è lo sfondo e la struttura contemplativa: "ci fermavamo spesso in questi pensieri"; "godevamo ripetere frequentemente: sempre! sempre! sempre!"; "nel pronunciare questo molte volte", con stupore ("grande la nostra impressione"), in modo che restasse impressa "la verità" del "per sempre!". Altri aspetti degni di nota sono l'apertura comunicativa - ad eccezione dell'ultima osservazione, tutta l'esperienza è simultanea e condivisa da ambedue i fratelli -, la forza attrattiva dell'esempio dei "santi" e delle "martiri", il duplice orientamento di quelle meditazioni infantili: dinamico - mettersi in cammino verso la "terra dei mori" - ed escatologico - desiderio "dei grandi beni del cielo" - quest'ultimo determinato più dalla durata - "per sempre" che dal contenuto - "andare a godere Dio". Nel racconto non manca nemmeno la nota autocritica, che verrà ripetuta di continuo e senza attenuanti nei capitoli seguenti: "non per amore", "ma per godere presto", oppure per comprare "a poco prezzo" il cielo.

Ben poco resterà di queste prime esperienze. La Santa vi ritornerà sopra solo occasionalmente, quando scoprirà di nuovo le verità di quando era bambina⁶, insistendo tuttavia sull'aspetto negativo di tali verità: "il nulla delle cose e la vanità del mondo, la rapidità con cui tutto finisce e il timore di morire in quello stato...". Di queste prime impressioni Teresa conserverà tuttavia un dolce ricordo che l'accompagnerà per tutta la vita⁸. Il tema dei valori antitetici - vanità di ciò che è caduco e verità di ciò che è eterno - persisterà e si arricchirà con le future esperienze - "tutto passa, Dio solo basta..."⁹, ma non costituirà né l'alveo, né l'oggetto principale dell'orazione teresiana.

Tutto questo - sentimento religioso, spontaneità, fascino dei tipi ideali, Dio ed eternità, orazione infantile - passò rapidamente e definitivamente: da quello che ci racconta la Santa nella *Vita*, sappiamo con quanta facilità tutto si dissolse al primo insorgere dell'adolescenza.

II. SECONDO PERIODO: L'ORAZIONE DIFFICILE

Sopraggiunge così la *seconda esperienza*. Teresa lotta per riacquistare il gusto dell'orazione e la possibilità di farla, ma in una nuova direzione: non più una semplice elevazione a Dio basata su motivi temporali ed eterni, bensì una capacità di parlare a Lui, di discorrere con Lui.

⁵ *Vita* 1, 3-4.

⁶ *Vita* 3, 5.

⁷ *Ib.*

⁸ Cfr. la deposizione della nipote Teresita: BMC, t. 2, p. 340.

⁹ BMC, t. 6, p. 90; ctr. *Vita* 5, 2.

Sarà un lungo periodo di fatiche: diciotto o venti anni di grandi aridità” e di lotta incessante¹⁰. Nella relazione che ne fa la Santa, essi si presentano come un blocco continuo, uniti fra loro in un ricordo doloroso; nella realtà si tratta di un’esperienza nella quale si intrecciano situazioni di estrema impotenza con periodi di chiarezza e perfino di intensa orazione mistica. Per il momento prescindiamo da queste alternative e dallo sviluppo cronologico per fissare l’attenzione su un solo aspetto: la lotta per l’orazione¹¹.

Superato il periodo di rilassatezza della prima adolescenza, il ritorno all’orazione coincide, negli scritti teresiani, con i primi indizi della vocazione religiosa¹². Non risulta chiaramente se il germe della vocazione è spontaneo o se invece sia provocato dal di fuori attraverso persone e lettere. Certamente influiscono su di lei “i buoni libri in lingua volgare”¹³, che la orientano verso Cristo e la sua Passione, a quanto sembra per la prima volta¹⁴, e che finalmente la spingono a darsi decisamente, in modo sistematico, all’orazione, secondo il metodo di raccoglimento insegnato dal maestro francescano Francesco de Osuna e descritto in un libro intitolato “*Terzo Abecedario*”. La Santa conobbe tale libro per mezzo di uno zio, Don Pedro Sanchez, il quale già ne aveva ricavato grande vantaggio spirituale. È nella casa di questo zio paterno, in Hortigosa, che Teresa, inferma e già religiosa, ne inizia la lettura e si impegna a metterne in pratica gli insegnamenti¹⁵.

Ma a dire il vero ella non aveva dovuto attendere tale impulso esterno per mettersi in cammino. Lo sappiamo da altre confidenze della stessa Santa. Il suo rivolgersi all’Umanità di Cristo, in atteggiamento orante e quasi contemplativo, risale agli anni della sua fanciullezza. Si mantiene sempre fedele ad una specie di appuntamento che ogni notte le permette di incontrare Cristo nell’orto degli Ulivi. Si tratta di brevi momenti, che però nascono senza l’aiuto di libri e di metodi: “Sono convinta che con questo esercizio la mia anima si sia molto avvantaggiata, perché cominciavo a fare orazione senza neppure sapere cosa fosse”¹⁶. A tale notizia va unito il primo ricordo della sua ora-

¹⁰ “Fu tratto della divina provvidenza non aver io trovato chi mi dirigesse, perché mi sarebbe stato impossibile... perseverare nei diciotto anni che trascorsi fra tanti travagli e aridità, incapace, come sono, di meditare” (*Vita* 4, 9); “circa venti anni” (8, 2); “Si tratta di travagli gravissimi ma che non sono senza premio. Io li ho sopportati *per molti anni*, tanto che quando mi riusciva di cavare qualche goccia da questo pozzo benedetto, mi pareva di ricevere una grande grazia” (*ib.*, 11, 11; cfr. 7, 17) “trascorsi più di diciotto [anni] in questo combattimento” aveva detto poco prima (c. 8, 3; cfr. 17, 2); e nel *Cammino* tornerà diverse volte a ricordarlo in blocco (17, 3; 26, 2).

¹¹ “Fra questi anni passai vari mesi, e credo anche qualche anno... in cui mi applicavo molto all’orazione”. “Erano pochi i giorni che passavo senza consacrare all’orazione lunghi tratti di tempo, eccetto quando stavo male o avevo molto da fare” (*Vita* 8, 3).

¹² *Vita* 3, 5; 3, 6.

¹³ “Ciò che mi dava conforto era la lettura dei buoni libri. Lessi le lettere di S. Girolamo...” (*Vita* 3, 7). Poco prima aveva scritto: lo zio di Hortigosa “desiderava che io gli leggessi [dei buoni libri in volgare], e benché non mi garbassero tanto, tuttavia simulavo di averne piacere” (3, 4).

¹⁴ *Vita* 3, 6.

¹⁵ *Vita* 4, 7.

¹⁶ *Vita* 9, 4; cfr. la stessa allusione in occasione della sua vocazione 3, 6.

zione personale¹⁷, che influirà sul suo futuro sviluppo non meno degli insegnamenti di Francesco de Osuna. L'importanza del metodo proposto da questo autore spirituale consiste soprattutto nell'aver fissato in modo chiaro la pratica dell'orazione come mezzo per promuovere la vita interiore.

1. Crisi e difficoltà

Partendo da questo metodo, la giovane religiosa non solo rimane fedele a brevi momenti occasionali di preghiera - come quello già citato -, ma vi si impegna, con una di quelle sue scelte caratteristiche, piene di volontà e di decisione: "Risolvetti di fare il possibile per seguire [quel] metodo"¹⁸. E i primi risultati furono straordinari¹⁹. In seguito la crisi si presentò in termini normali, ma persistenti, tali da dare una fisionomia particolare ai diciotto o venti anni che seguirono. Ecco una relazione sommaria delle minuziose analisi teresiane: nella comunità religiosa in cui si trova non esiste la norma dell'orazione personale non liturgica; ma la ferma "risoluzione" ("*determinada determinación*") presa da Teresa, crea qualche cosa di equivalente: il nuovo "metodo di vita" consiste innanzitutto nel riservare ogni giorno un certo spazio di tempo all'orazione. Non sarà questo un gesto freddo e convenzionale, ma profondamente sentito e vissuto: raggiunge con facilità il contatto con Cristo e, per mezzo di lui, il rapporto con Dio.

Tuttavia urta presto contro una doppia difficoltà. In primo luogo la sua incapacità discorsiva: non sa rappresentarsi le cose, non sa lavorare con l'immaginazione, è impotente a meditare. In secondo luogo l'assoluta insubordinazione del proprio pensiero, che non le obbedisce, che rende vana la sua "risoluzione", che va e viene come la pala di un mulino a vento, come un seccatore, come un pazzo rinchiuso nella casa²⁰.

Queste due difficoltà soffocano il suo sforzo iniziale, lo riducono a qualche cosa di momentaneo, senza possibilità di poterlo prolungare. Mettono in luce lo scarso valore e la poca consistenza della sua orazione, la quale si dissolve senza mutarsi in vita: "Ora mi pare che abbia provveduto il Signore... perché, incapace come sono di meditare, se mi avessero privata del libro, credo che fra tanti travagli e aridità non avrei potuto perseverare. Invece vi durai

¹⁷ Cfr. *Relazione* 4, 1: "Questa monaca vestì l'abito religioso quarant'anni fa, e fin dal primo giorno prese a soggetto di meditazione i misteri della passione di nostro Signore e i propri peccati".

¹⁸ *Vita* 4, 7.

¹⁹ "Cominciò il Signore a favorirmi *su questa strada* di molte grazie sino ad elevarmi all'orazione di quiete e qualche volta a quella di unione" (*Vita* 4, 7).

²⁰ *Vita* 9, 4-5: "erano molti i [pensieri] che mi tormentavano"; cfr. 15, 6: "è un mulino a vento... che dissipa fortemente"; 17, 6: la fantasia e la memoria "non si fermano in nulla... a guisa di farfallette notturne importune e irrequiete"; "mi tormenta molte volte", è "un pazzo, solo Dio lo può togliere"; 30, 16: "sembra un pazzo furioso, che nessuno può legare"; *Cammino* 26, 2: "per più anni ho sofferto il tormento di non potermi fermare sopra alcun soggetto", e 19, 2; *Castello* IV, 1, 6 e 13. È noto che la terminologia della Santa non è sempre uguale nell'uso dei vocaboli "intelletto", "pensiero", "immaginazione".

per diciotto anni, nei quali, a meno che non fosse dopo la comunione, non osavo cominciare la meditazione senza libro. Entrare nell'orazione senza libro era per me come entrare in guerra contro un esercito formidabile mentre il libro mi consolava: mi serviva di compagnia e di scudo per ribattere gli assalti dei molti pensieri, tanto che quando mi mancava, mi assaliva l'aridità, della quale ordinariamente andavo priva, e l'anima si turbava, mentre con il libro raccoglievo i pensieri dispersi e m'immergevo lievemente nell'orazione"²¹.

"Per molti anni, mettevo più impegno a desiderare che l'ora dell'orazione finisse e ad attendere il segno dell'orologio, che non a suscitare in me utili pensieri; molte volte poi, non so quale grave penitenza avrei volentieri subita, piuttosto che raccogliermi per fare orazione... Era così violenta la forza che il demonio e le mie perverse abitudini mi facevano per allontanarmi dall'orazione, ed era tanta la tristezza di cui mi sentivo inondare appena entravo in oratorio, che per vincermi avevo bisogno di fare appello a tutto il mio coraggio (che dicono non sia poco)"²².

In seguito sopraggiunge una seconda crisi. La Santa prende coscienza di qualche cosa di più grave: una incoerenza fra la sua vita e questi momenti di orazione, nei quali le esigenze di Dio e della coscienza sono perentorie ed escludono ogni forma di compromesso. Vi sono certi settori che Teresa sente chiaramente come causa di dissipazione: perde tempo, si indebolisce interiormente con affetti ed amicizie che l'afferrano e non la lasciano più. Questa incoerenza fra i "momenti" di orazione e la vita vissuta è percepita dalla coscienza della Santa in termini di assoluta incompatibilità: una vita simile è "un'ombra di morte"²³ nella quale, l'orazione, incontro con Dio, diventa un'agonia, una lotta continua. Per venti anni essa passò in mezzo alle traversie "di questo mare procelloso. Cadevo e mi rialzavo, ma mi rialzavo così male che ritornavo a cadere. Ero così in basso in fatto di perfezione... Posso dire che la mia vita era delle più penose che si possano immaginare perché non godevo di Dio, né mi sentivo contenta del mondo. Quando ero in mezzo ai passatempi mondani, il pensiero di quello che dovevo a Dio, me li faceva trascorrere con pena; e quando ero con Dio, mi venivano a disturbare le affezioni del mondo. Era una lotta così penosa che non so come sia riuscita a sopportarla per un mese, nonché per anni"²⁴.

Tutto ciò non le impedisce completamente l'incontro con Dio; tuttavia esso riveste un carattere contraddittorio: "Presi a vergognarmi di continuare con Dio quella particolare amicizia che deriva dall'orazione"²⁵. E Teresa ha la debolez-

²¹ Vita 4, 9.

²² Vita 8, 7; cfr. 8, 8; 9, 45.

²³ Vita 8, 12; cfr. 8, 2 ("la mia vita era delle più penose che si possono immaginare"); 7, 17; 9, 8.

²⁴ Vita 8, 2.

²⁵ Vita 7, 1. Cfr. un'analisi più minuziosa al c. 19, 4-11 ("che poca venerazione", "che umiltà piena di orgoglio!", "mi faccio ancora il segno della croce, perché non mi sembra di aver mai corso pericolo più grande di questa insidia" n. 10; "principio della tentazione di Giuda..." n. 11); cfr. *Cammino* 39, 1-2.

za di arrendersi. Si sente impotente a conformare la sua vita alle esigenze senza compromessi dell'orazione e sinceramente si crede indegna di continuare il dialogo con Dio. Perciò abbandona il campo per un anno e mezzo, forse solo per un anno, "perché del mezzo non mi ricordo bene", scriverà²⁶.

E interessante mettere in rilievo che mai la crisi è causata dalla barriera della trascendenza, cioè dall'impossibilità di raggiungere Dio. Al contrario, Dio non costituisce un problema; Cristo soprattutto, per Teresa è, si può dire, a portata di mano: giunge a Lui in mille modi, come vedremo subito. La difficoltà proviene interamente dal lato umano, strettamente personale. Nel primo caso è di ordine psicologico: il meccanismo interiore del pensiero, del raziocinio, della immaginazione, non s'intona con la volontà, e rende impossibile il normale flusso del rapporto con Dio. E la preghiera viene frustrata: non basta volere, per potere o per perseverare. La constatazione di questa impotenza è così viva che la Santa arriva al punto di desiderare la morte per liberarsene²⁷. Nel secondo caso, si tratta di qualche cosa di più grave: è la vita stessa che non si accorda con il momento riservato a Dio. Teresa ha potuto "scegliere" il momento dell'incontro, ma non le è concesso di determinare il contenuto e il senso della propria vita; e senza questa possibilità non crede nella verità e nell'autenticità dell'atto che la eleva a Dio. Proprio qui si produce la vera rottura che la Santa chiamerà, con espressione felice, "falsa umiltà"²⁸. Nel suo vocabolario - nel quale umiltà significa camminare nella verità - tale espressione sintetizza la parte più intima del suo dramma: forte timore di Dio, del Dio della sua orazione, e vergogna di se stessa. Col passare del tempo le causerà grande timore la gravità di tale situazione e soprattutto il suo rifiuto di mettersi in contatto con Dio: "principio della tentazione di Giuda".

2. *Esperimenti e tentativi*

L'abbandono dell'orazione da parte di Teresa avviene verso il 1543-1544, a metà dei venti anni di lotta²⁹. Nei dieci che precedono tale avvenimento e nei nove o dieci che lo seguono, essa lavora a modo suo nel campo difficile dell'orazione. Vogliamo ora raccogliere i dati fondamentali di questo lungo sforzo.

Il suo modo di fare orazione, ci dice la Santa, è molto semplice: in sostanza essa cerca di rappresentarsi Cristo vicino o dentro di sé e gli parla. Vedremo in seguito quale sia il significato preciso di tale "rappresentazione"³⁰. Ecco

²⁶ *Vita* 19, 4. "Un anno e più, senza fare orazione", aveva detto prima: 7, 11; cfr. 8, 3.

²⁷ "Parlando di me, so che alcune volte, vedendomi incapace di frenare la mobilità dell'intelletto, giungo perfino a desiderare la morte" (*Cammino* 31, 8).

²⁸ *Vita* 30, 9.

²⁹ "Mi stupisce ancora che abbia potuto durarla così a lungo, se non per la speranza, sempre avuta, di tornare un giorno all'orazione. Questo mi avvenne più di vent'anni fa, se la memoria non mi inganna. Aspettavo che la mia anima si liberasse dal peccato" (*Vita* 19, 11). Così scriveva nel 1565. La morte del padre, che segna il suo ritorno all'orazione, avvenne agli inizi del 1543 (cfr. 19, 12 e 8, 3).

la prima descrizione del suo modo di procedere: "Cercavo di mettere ogni impegno per tenere presente dentro di me Gesù Cristo nostro Bene e Signore, e questo era il mio modo di pregare. Se meditavo una scena della sua vita, cercavo di rappresentarmela nell'anima. Però mi piaceva di più leggere buoni libri, nei quali era tutto il mio sollievo. Il Signore non mi ha dato di poter discorrere con l'intelletto e neppure di valermi dell'immaginazione, la quale è in me così debole, che per quanto facessi per rappresentarmi l'Umanità di nostro Signore, non vi riuscivo"³¹.

L'aver presente dentro di sé Gesù Cristo era il suo modo, semplice ed efficace, per entrare in orazione; ma questa era così fragile ed esposta al turbinio dei pensieri e al capriccio dell'immaginazione, che la Santa aveva bisogno di proteggerla con ogni sorta di sostegni, primo fra tutti quello della lettura. Talvolta le era sufficiente tenere il libro vicino a sé, come un'arma: "spesso mi bastava solo aprire il libro, alle volte leggevo un poco e altre volte molto, a seconda della grazia che il Signore mi faceva"³².

Tuttavia il libro è solo un appoggio esterno. Teresa dispone anche di altre risorse più personali, che convergono invariabilmente verso lo stesso obiettivo dello sforzo iniziale: rendere Cristo presente in sé e intrattenersi con Lui. Insiste di preferenza su persone e motivi evangelici che l'avvicinano al Cristo storico, l'aiutano a distaccano dallo scenario biblico, per inserirlo nelle circostanze concrete della sua vita, o almeno "accanto a lei", il più vicino possibile. È facile fare un elenco dei suoi stratagemmi preferiti a questo riguardo; essi ci fanno conoscere quali siano i fili con cui la Santa va intessendo la divina avventura della sua orazione

3. Ricorso a episodi e personaggi biblici

Teresa riproduce in sé e rivive con impegno particolare le scene della *Maddalena* e della *Samaritana*: "Quante volte mi sono ricordata dell'acqua viva di cui parlò il Signore alla Samaritana! Sono molto devota di quell'episodio evangelico e lo ero fin da bambina, tanto che senza neppure comprendere quello che chiedevo, supplicavo spesso il Signore a darmi di quell'acqua: in camera mia tenevo un quadro che rappresentava Gesù vicino al pozzo con sotto le parole: *Domine, da mihi aquam*"³³. E nel suo commento al *Cantico dei Cantici*: "Mi ricordo di quella santa Samaritana a cui ho pensato varie volte. Ella doveva essere ferita dal dardo che si tempera al succo di quest'erba. Oh, come aveva ben compreso le parole del Signore..."³⁴.

³⁰ Ugualmente resterà chiaro da quanto segue il significato del "parlare a Cristo".

³¹ *Vita* 4, 7.

³² *Vita* 4, 9; cfr. 9,5.

³³ *Vita* 30, 19.

³⁴ *Pensieri sull'amore di Dio*, 7, 6. L'esempio-tipo della Samaritana riappare con significato dottrinale nel *Castello* VI, 11, 5; *Cammino* 19, 2; *Fondazioni* 31, 46 e la critica a una sua risposta.

Con uguale efficacia essa rivive gli episodi e l'atteggiamento caratteristico della Maddalena: "Ero molto devota di S. Maria Maddalena e pensavo spesso alla sua conversione, specie quando mi comunicavo. Sapendo che il Signore stava allora con me, mi gettavo ai suoi piedi immaginandomi che le mie lacrime non meritassero di essere del tutto disprezzate. Non sapevo quello che dicevo, facendo egli già molto con l'acconsentire che io le spargessi per Lui, giacché i miei sentimenti si dileguavano quasi subito. Intanto mi raccomandavo a questa santa gloriosa, affinché mi ottenesse il perdono"³⁵.

I momenti che seguono la *santa comunione* offrono a Teresa una occasione particolarmente propizia, non solo per il "suo modo di orazione", ma anche per mettere in pratica i suoi espedienti così ingegnosi. In un delizioso testo del *Cammino*, in cui apre con semplicità il suo animo, riferisce: "Perciò non parlerò delle molte altre cose che potrei raccontare come avvenute a detta persona... Il Signore le aveva dato una fede così viva, che quando sentiva dagli altri che avrebbero desiderato vivere al tempo in cui nostro Signore era sulla terra, rideva tra se stessa, sembrandole che, possedendo nel SS. Sacramento lo stesso Cristo che allora si vedeva, non vi fosse altro da bramare. So inoltre di questa persona che per parecchi anni, benché non ancora molto perfetta, le sembrava vedere con gli stessi occhi del corpo, al momento della comunione, nostro Signore che scendeva nella sua povera anima. Allora essa procurava di ravvivare la fede, faceva il possibile per distaccarsi dalle cose esteriori e si ritirava col Signore nella sua anima, dove sapeva di averlo visto discendere. Cercava di raccogliere i suoi sensi per far loro comprendere il gran bene che avevano: dico che cercava di raccogliermi, per evitare che impedissero all'anima di comprenderlo. Si considerava ai piedi del Signore e, quasi lo vedesse con gli occhi del corpo, piangeva come la Maddalena in casa del fariseo. Anche quando non aveva devozione sensibile, la fede non mancava di assicurarla che il Signore era veramente nella sua anima"³⁶.

Testimonianza quanto mai ricca di dettagli che mostra chiaramente la sincerità e la profondità delle sue convinzioni, come pure la fede viva con cui animava le "pratiche" di orazione. Però fra tutti questi esercizi, quello che maggiormente praticò si riallaccia alle pie abitudini della sua infanzia e ha come oggetto l'orazione nell'Orto: "*Questo era il suo modo di orazione...*: Non

³⁵ *Vita* 9, 2. Questa confidenza è del 1565. Ma sappiamo dalle *Relazioni* che l'esperienza mistica posteriore non interruppe né attenuò tale ingenua pratica. "Il giorno della Maddalena pensavo alla intimità che dovevo avere con nostro Signore per quello che mi aveva detto di questa sua santa che io desideravo molto di imitare. Allora Sua Maestà mi fece una grande grazia e mi disse di farmi animo, perché avrei dovuto servirlo più di prima" (*Rel.* 42). Il racconto porta la data del 1575, e l'allusione alle parole che il Signore le ha detto prima, ci rimanda ad un'altra *Relazione* precedente, la quale porta ugualmente la data della festa della Maddalena (1572?), che a sua volta coincide con un altro episodio intimo antecedente e appena accennato. Può vedersi la spiegazione che di questo dà D. Yepes nella biografia della Santa, 1. I, e. 19. Gli anelli di questa catena di episodi rivelano bene il persistere della Santa nel coltivare i suoi tipici mezzi di allenamento.

³⁶ *Cammino* 34, 6-7.

potendo discorrere con l'intelletto, procuravo di rappresentarmi Gesù Cristo nel mio interno, specialmente in quei tratti della sua vita in cui lo vedevo più solo e mi pareva di trovarmi meglio. Mi sembrava che, essendo solo ed afflittito, mi avrebbe accolta più facilmente, come persona bisognosa di aiuto. Di simili ingenuità ne avevo parecchie. Mi trovavo molto bene con «l'orazione dell'orto» dove gli tenevo compagnia. Pensavo al sudore e all'afflizione che vi aveva sofferto, e desideravo asciugargli quel sudore così penoso. Ma ripensando ai miei gravi peccati, ricordo che non ne avevo il coraggio. Me ne stavo con Lui fino a quando i miei pensieri lo permettevano, perché mi disturbavano assai³⁷.

Anche questo episodio, da lei conservato con fedeltà di innamorata, si inserisce profondamente nella vita della Santa: essa pratica tale esercizio con fatica e quasi artificiosamente durante gli anni di orazione difficile; lo trasfigura poi quando giunge alle altezze dell'orazione mistica. Quanto abbiamo affermato circa l'episodio dell'"orazione nell'Orto", si verifica anche riguardo alla scena evangelica con la quale si apre la liturgia della Settimana santa: l'ingresso solenne di Gesù in Gerusalemme. Teresa ne parla nella *Relazione 26*: "La domenica delle Palme (probabilmente del 1572) appena fatta la comunione, mi trovai in così grande sospensione, da non poter neppure ingoiare la sacra Ostia.

Tornata alquanto in me stessa e avendola ancora in bocca, mi parve che la bocca mi si riempisse di sangue e che di sangue mi sentissi bagnato il volto e tutta la persona: un sangue caldo come se nostro Signore l'avesse versato allora allora. Mentre ne assaporavo la straordinaria dolcezza, il Signore mi disse: «Figliola, voglio che il mio sangue ti giovi. Non temere che la mia misericordia ti manchi. Io l'ho versato fra acerbissimi dolori e tu lo godi fra inenarrabili delizie. Vedi dunque che ti pago bene il banchetto che oggi mi prepari». Disse così perché da più di trent'anni, il giorno delle Palme, quando potevo, mi accostavo alla comunione cercando di prepararmi l'anima in modo da offrire ospitalità al Signore, parendomi che gli ebrei fossero stati ben cattivi, quando, dopo averlo accolto con tanto trionfo, lasciarono che andasse a mangiare lontano. Facevo conto di trattenerlo con me, benché non gli apprestassi che un alloggio assai misero, come ora mi accorgo, e mi abbandonavo ad alcune considerazioni che il Signore doveva gradire".

Queste "ingenuità" e "sciocche considerazioni" ("*consideraciones bobas*"), a suo dire erano i mezzi ordinari usati da Teresa nel suo impegno di fare orazione. Probabilmente gli esempi che abbiamo riportato riflettono i temi da lei maggiormente sfruttati, la semplicità del suo modo di procedere per realizzare ed arricchire il fatto centrale, punto di appoggio di tutta la sua orazione.

Ma è fuori di dubbio che gli espedienti a cui ricorreva erano molto più numerosi. I personaggi biblici presi in considerazione sono assai più vari, sebbene la loro scelta sia sempre funzionale. Così, per dare qualche esem-

³⁷ *Vita* 9, 3.

pio, la Madonna ai piedi della Croce³⁸; S. Paolo al momento della sua conversione; S. Pietro in lacrime³⁹, o anche l'episodio leggendario nel quale Gesù si fa incontro al suo apostolo per sentirsi rivolgere la domanda: «*quo vadis, Domine?*»: mi piace molto ricordarmi di S. Pietro a cui, mentre fuggiva dal carcere, apparve nostro Signore per dirgli che andava a Roma per esservi nuovamente crocifisso. Non recitiamo mai l'ufficio (allude all'ufficio liturgico) che ricorda questo fatto, senza che io ne provi una particolare consolazione... [S. Pietro, dopo questa grazia] si offrì subito alla morte. E non fu una grazia da poco se trovò chi gliela dette⁴⁰.

E ancora, certamente la figura di S. Giuseppe a Nazareth, nell'atto di contemplare e servire in silenzio Gesù e la Madonna⁴¹; probabilmente Giobbe, modello di pazienza, e il suo dialogo con Jahvè⁴², e infine l'uso di immagini stampate o dipinte riproducenti il Signore, specialmente il Cristo in croce, o l'"Ecce Homo"⁴³.

4. Gesù Cristo: ricerca e necessità

Sorprende questo continuo ricorso a soggetti biblici, al centro dei quali, come tema dominante e punto focale, c'è l'Umanità di Cristo. «Sono sempre stata molto devota di Cristo... e così tornavo sempre al mio costume di ricrearmi con questo dolce Signore, specialmente dopo la comunione. Non potendo averlo così scolpito nell'anima come desideravo, volevo aver sempre innanzi il suo ritratto e la sua immagine... Non è forse da voi [Signore] che mi sono venuti tutti i beni?»⁴⁴.

Il ricordo dei suoi peccati e, in genere, la riflessione sulla propria vita, sorge in lei spontaneo quando si mette alla presenza di Cristo sofferente, o sem-

³⁸ *Cammino* 26, 8. Anche nel mistero dell'Incarnazione: cfr. *Cammino* 16, 2. È molto interessante la serie degli atti concreti che appaiono al vivo nella *Sfida*, frutto evidente del lavoro della Santa mentre era Priora dell'Incarnazione.

³⁹ Cfr. *Vita* 19, 10 e *Castello* VI, 7, 4.

⁴⁰ *Castello* VII, 4, 5. Si sa che la Santa volle per uno dei romitori di S. Giuseppe il quadro raffigurante S. Pietro in lacrime, come pure fece collocare in un altro romitorio quello della Samaritana. Altri gesti di San Pietro da lei utilizzati per raffigurarselo al vivo sono: la sua reazione sul Tabor (*Vita* 15, 1; *Cammino* 31, 3); la sua decisione di camminare sulle acque del lago (*Vita* 13, 3; *Pensieri sull'amare di Dio* 2, 29); le sue parole a Cristo (*Vita* 22, 11; *Relazione* 54...).

⁴¹ *Vita* 6, 6-8 («non so come si possa pensare alla Regina degli angeli e al molto da lei sofferto col Bambino Gesù, senza ringraziare S. Giuseppe» n. 8).

⁴² *Vita* 5, 8.

⁴³ «Non potendo averlo così scolpito nell'anima come desideravo (*Vita* 22, 4) e ancora con maggior espressione nel *Cammino* 34, 11: «Sapete invece quando è utile ricorrere alle immagini [di Cristo], e io in esse trovo grandi soddisfazioni? Quando il Signore è assente e ce lo dà a conoscere con le aridità. Allora sì ci è utile contemplare le immagini di Colui che amiamo. Per conto mio, vorrei incontrarmi con il suo semblante in qualunque parte mi volgessi, non essendovi nulla di più bello e di più giocondo che impiegare i nostri sguardi nell'affissarsi in Colui che tanto ci ama e che in sé racchiude ogni bene» (cfr. *Vita* 9, 6 e *Castello* VI 9, 13).

⁴⁴ *Vita* 22, 4.

plicemente quando si vede obbligata ad iniziare seriamente un dialogo con Lui: si tratta di superare l'ostacolo della propria miseria, per innalzarsi al livello della sua misericordia o della sua persona.

Le fu di molta utilità una pratica che risaliva al tempo della sua infanzia o della sua adolescenza, e che va associata forse alla sua abitudine di trasportarsi quotidianamente con la mente nell'orto degli Olivi: "Questo paragone [della «nostra aiuola o giardino... alberi con frutta e fiori e garofani con il loro profumo»] mi piace assai, tanto che sul principio della mia vita di orazione... godevo spesso di considerare la mia anima sotto la figura di un giardino, e di immaginarmi il Signore che vi passeggiava. Allora lo pregavo di aumentare il profumo dei piccoli fiori di virtù che sembravano sul punto di sbocciare e di rinforzarli per amore della sua gloria, giacché io nulla volevo per me. Lo pregavo insieme di tagliare pure quelli che voleva, sicura che sarebbero ricresciuti più belli..."⁴⁵.

Ma l'impiego di questi mezzi non distrae la Santa dal fissare la sua attenzione sul motivo centrale: Cristo. Per Teresa fare orazione si riduce, un po' alla volta, in definitiva, allo sforzo di arrivare fino a Lui. Le scene e i personaggi evangelici diventano le vie di accesso; il giardino interiore è un pretesto o un motivo per rappresentarvelo dentro. Gli sforzi per riprodurre dentro di sé - nella sua orazione - le scene evangeliche, tendono a trasferire nella propria vita il personaggio centrale: Cristo, per stabilire concrete relazioni con Lui. Da qui l'impegno tenace nel "rappresentare Cristo", rappresentarlo vicino a sé o nel suo intimo. Tale è il perno su cui ruota l'orazione della Santa.

Non è facile capire esattamente il senso di queste espressioni. Ad una prima lettura sorprende la disinvoltura con cui essa scrive, quasi di seguito, apparentemente contraddicendosi: "il mio metodo di orazione era far di tutto per tener presente dentro di me Gesù Cristo"⁴⁶. E poi, poco dopo: "Ero così poco abile a raffigurarmi gli oggetti con l'intelletto che, se non li avevo visti prima con i miei occhi, ne ero affatto incapace, mentre altre persone, potendosi aiutare con l'immaginazione, si formano immagini su cui raccogliersi. Io non potevo pensare che a Gesù Cristo, ma, anche qui, per quanto leggessi della sua bellezza e contemplassi le sue immagini, non mi riusciva di rappresentarmelo se non come un cieco o come uno che stia al buio, il quale, parlando con una persona, sente di essere alla sua presenza in quanto sa, capisce ed è sicuro che gli sta dinanzi, ma non lo vede. Così appunto mi avveniva quando pensavo a nostro Signore"⁴⁷.

Da questa seconda descrizione, così particolareggiata e chiara, possiamo dedurre con esattezza la duplice accezione o uso del verbo "rappresentare": Teresa né riesce a "immaginarsi" Cristo, né i suoi sforzi, quando prega, mirano a questo scopo. Ogni suo impegno tende a "farlo presente", cioè a rivi-

⁴⁵ *Vita* 14, 9.

⁴⁶ *Vita* 4, 7 ("se meditavo una scena [della sua passione], cercavo di rappresentarmela nell'anima...").

⁴⁷ *Vita* 9, 6.

vere in sé il fatto della Sua presenza, a renderla di nuovo attuale nel suo intimo, a oggettivare il contenuto della sua fede: "procuravo di rappresentarmi Gesù Cristo nel mio interno"; senza preoccuparsi di composizione di luogo, né indulgendo a rappresentazioni scenografiche e neppure fissando l'attenzione su dettagli secondari riguardo alla sua Persona, quali la fisionomia o l'espressione del volto. Essa va direttamente a Lui, per introdurlo nell'intimo del proprio spirito o nell'ambito della sua persona: "dentro" di sé o "accanto" a sé, in modo che non resti altro che parlargli. Questo è tutto.

In uno di tali momenti, vissuto con particolare intensità e preparato da simili esperienze, avverrà la conversione definitiva della Santa. E lei stessa che lo riferisce: "Entrando un giorno in oratorio, i miei occhi caddero su una statua che vi era stata messa, in attesa di una solennità che si doveva celebrare in monastero, e per la quale era stata procurata. Raffigurava nostro Signore coperto di piaghe, tanto devota che nel vederla mi sentii tutta commuovere, perché rappresentava al vivo quanto Egli aveva sofferto per noi: ebbi tal dolore al pensiero dell'ingratitude con cui rispondevo a quelle piaghe, che parve mi si spezzasse il cuore. Mi gettai ai suoi piedi in un profluvio di lacrime, supplicandolo a darmi forza per non offenderlo più"⁴⁸.

Aveva fatto tante volte un gesto simile, specialmente quando cercava di imitare l'atteggiamento della Maddalena: "Ma nulla mi fu più utile che prostrarmi innanzi alla statua che ho detto... E mi pare che gli dicessi che non mi sarei alzata dai suoi piedi, se non mi avesse concesso quello di cui lo pregavo"⁴⁹. E poco dopo riferisce un altro episodio, in cui essa cerca ancora di fare suo l'atteggiamento e il momento decisivo della vita di un altro convertito. Abituata a riprodurre al vivo in sé le figure evangeliche, si imbatte all'improvviso in quella di Agostino il quale, nelle *Confessioni*, racconta la sua conversione: "... mi parve di vedere in esse la mia vita... Quando giunsi alla sua conversione e lessi della voce che udì in giardino, ne ebbi una così viva impressione, come se l'udissi pure io"⁵⁰. Ma questi erano già gli ultimi episodi del "modo" suo proprio di impegnarsi nel fare orazione che le sarebbero stati un comodo ponte per raggiungere la riva *dell'orazione mistica*⁵¹.

III. TERZO PERIODO: L'ORAZIONE INFUSA

Sulla base di questi umili ed ingegnosi espedienti germoglierà e si dilaterà l'orazione mistica di Teresa. Le sarà sufficiente solo un altro breve passo per arrivare dalla "rappresentazione" alla "presenza" del divino Interlocutore; e questa esperienza sarà il *fattore determinante*. L'orazione mistica, che sarà ormai la sua nei ventotto anni di vita che ancora le restano, sarà certamente

48 *Vita* 9, 1.

49 *Vita* 9, 3.

50 *Vita* 9 8.

51 La Santa lesse le *Confessioni* nel 1554, data intorno alla quale si aggira approssimativamente il calcolo dei venti anni di orazione difficile da lei trascorsi.

una cosa nuova; ma, nello stesso tempo, ripeterà, in altro modo, l'intreccio, la struttura, l'orientamento e la forma di orazione praticata, fra tanti travagli, nei diciotto o venti anni precedenti.

Effettivamente, ogni volta che Teresa parla degli inizi della sua orazione mistica, lo fa sempre riconducendola a questa esperienza di base: presenza della Persona divina, Dio o Cristo: "... le primizie dei favori che ora sto per dire mi erano già state date altre volte, sebbene per brevissimo spazio di tempo. Mentre nel fare orazione cercavo di mettermi ai piedi di Gesù Cristo... e talvolta nello stesso atto di leggere, mi sentivo invadere d'improvviso da un sentimento così vivo della divina presenza, da non poter in alcun modo dubitare essere Dio in me ed io in Lui"⁵². In altre parole, l'ingresso in questa nuova forma di orazione "è una presenza di Dio... nella quale ogni volta e quando... una persona vuole raccomandarsi a sua Maestà, lo trova"⁵³.

Il resto della storia dell'orazione teresiana - gradi e modalità della sua contemplazione mistica - corrisponde semplicemente all'intensificazione di questa presenza, ma con una particolarità: la Santa non abbandona il noto sistema delle "ingenuità"⁵⁴, anche se normalmente non ne avrà bisogno per arrivare alla "rappresentazione".

La persona che le interessa è lì; in un certo qual modo impone la sua presenza; una presenza che Teresa andrà scoprendo a poco a poco con la tipica nota di sorpresa e di godimento che accompagna tutte le scoperte fatte personalmente.

È possibile distribuire questo processo nei suoi momenti culminanti, mettendo in rilievo le tre scoperte-chiave: consapevolezza, per via di esperienza, che Dio è presente dovunque, dentro e fuori di sé; scoperta della presenza di Cristo, accanto e dentro di sé; presenza della Trinità nell'intimo dell'anima. È necessario riportare la triplice testimonianza della Santa.

Nella *Vita* e nelle *Mansioni* essa riferisce al lettore con ingenuità e sincerità, che un giorno, con grande sorpresa del suo sapere teologico e anche delle sue convinzioni personali, venne a scoprire che Dio in persona, è dappertutto: "Mi pareva che Dio mi stesse molto vicino, e siccome da principio non sapevo che Egli è in ogni cosa, il fatto mi sembrava assai strano... Quelli che non avevano studiato mi dicevano che era soltanto con la sua grazia. Ma io non mi potevo convincere, perché, come dico, mi pareva che lo fosse realmente e ne rimanevo con pena. Mi venne a togliere da questo dubbio un

⁵² *Vita* 10, 1.

⁵³ *Relazione* 5, 22. Lo ripeterà esponendo sistematicamente l'argomento, nel passaggio dal primo grado di orazione (prima acqua) al secondo (seconda acqua) *Vita* 14, 5-6. E tornerà a ricordarlo al cap. 22: "Quando cominciai ad avere un po' di orazione soprannaturale,... mi pareva di sentire la presenza di Dio... orazione saporosa" (22, 3).

⁵⁴ Lo abbiamo visto negli episodi citati (cfr. nota 35). Riguardo alle "ingenuità" (*Vita* 9, 3) e allo "stile sciocco" (34, 8) nel suo "tratto con Dio", si veda il pensiero del *Cammino* (14, 2): "Vi sono anime così semplici che degli usi e degli affari del mondo non s'intendono nulla, ma molto invece dei rapporti con Dio" (nel contesto si dice quanto sia necessario il criterio e l'intelligenza per poter vivere la vita contemplativa).

dottissimo religioso dell'Ordine di S. Domenico, il quale mi disse che Dio è realmente presente, e mi spiegò come si comunica alle anime, per cui rimasi molto consolata⁵⁵.

Un altro giorno, in modo ancor più inatteso - la Santa non trascura la data: festa del glorioso S. Pietro -, le si svelerà un'altra presenza: quella di Cristo, "Dio e Uomo". Teresa farà notare di nuovo la sua assoluta impreparazione, anzi la sua ignoranza totale riguardo al fatto che qualche cosa di simile potesse accadere: "...Dopo due anni... mi accadde questo: nella festa del glorioso San Pietro, mentre ero in orazione, vidi, o per meglio dire sentii vicino a me Gesù Cristo. Dico così perché non vidi nulla, né con gli occhi del corpo, né con quelli dell'anima. Ma compresi - così almeno mi parve - che chi mi parlava era Lui. Ignorando io che si potessero avere simili visioni, fui presa da grandissimo spavento... Mi pareva che Gesù Cristo mi camminasse sempre al fianco, ma non vedevo in che forma, perché non in visione immaginaria. Sentivo che mi stava al lato destro, testimone di tutto ciò che facevo. Se non ero molto distratta, non vi era un istante che mi raccogliessi senza sentirmelo d'accanto"⁵⁶.

Certamente Teresa ha letto ciò che si dice nel Vangelo e in S. Paolo riguardo alla nostra incorporazione in Cristo. Ma tali affermazioni sono scivolte via, senza attirare in modo particolare la sua attenzione e quindi senza influire, con ogni probabilità, sulla sua orazione; preoccupata com'è di stabilire un contatto diretto con Lui in persona, se lo rappresenta accanto a sé o dentro di sé, oppure lo incontra nell'Eucarestia. Ora però, all'improvviso, viene a scoprire la consolante realtà: Cristo è sempre presente in lei, nel suo spazio vitale, non in immagine, ma "Cristo vivo".

Infine l'incontro con le tre divine Persone nell'intimo dell'anima. Tale esperienza viene descritta e documentata dalla Santa fin nelle più piccole sfumature. Ad un certo momento del suo "cammino" verso Dio, il Signore volle "levarle le squame dagli occhi", per mostrarle, nella mansione centrale della sua anima, "le tre Persone della santissima Trinità... Qui le tre Persone si comunicano a lei e le parlano"⁵⁷.

In principio ne rimane sorpresa: "abituata com'ero alla sola presenza di Gesù Cristo, mi pareva che la visione di tre Persone mi dovesse quasi disturbare..."⁵⁸. Di fatto però, la meraviglia si muta in crescente ammirazione: "Lo stupore dell'anima va ogni giorno aumentando, perché le pare che le tre divine Persone non l'abbandonino più. Le vede risiedere nel suo interno, ... e sente la loro divina compagnia nella parte più intima di se stessa, come in un abisso molto profondo che per difetto di scienza non sa definire"⁵⁹.

. In tal modo l'orazione mistica non solo arricchisce e rende sempre più

55 *Vita* 18, 15; cfr. *Castello* V, 1,10.

56 *Vita* 27, 2.

57 *Castello* VII, 1, 6. Cfr. il testo parallelo nella *Relazione* 16, del 29 maggio 1571.

58 *Relazione* 18.

59 *Castello* VII, 1, 7.

profonda l'orazione, ma, soprattutto, la semplifica. Realizza in un momento ciò che per lunghi anni è stato oggetto di ricerca affannosa: raggiungere e comunicare con la Persona dell'Altro.

Arrivati al termine del cammino, è facile dominare tutto l'itinerario dell'orazione teresiana, scoprire quale sia il filo conduttore della sua esperienza.

Abbiamo già fatto notare un dato di grande importanza: per la Santa non è esistito il problema, oggi così dibattuto, della trascendenza; il suo atteggiamento religioso supera con semplicità l'ostacolo del suo io e raggiunge Dio, senza indulgere ad antropomorfismi né disumanizzare se stessa. Per questo motivo tutta la sua orazione si concentra in uno sforzo di ricerca, in una corsa instancabile verso la *Persona*. Teresa vuole arrivare a Dio.

Il contenuto dell'orazione - che cosa dire, come amare, adorare, chiedere, lodare... - ha una importanza molto minore. Questo problema viene risolto automaticamente dalla *vita* di chi si dà all'orazione. Tutta l'esistenza, nel suo complesso, è stata infatti decisiva nell'orazione di Teresa.

Cristo è la soluzione di tutto. Nel Vangelo ella trova una miniera preziosissima di possibilità per localizzarlo, e così giungere fino a Lui. Tuttavia il Cristo storico le interessa solo per trasferirlo nella propria vita, il più profondamente possibile, non solo "accanto", ma "dentro di sé".

E siccome tale possibilità esiste di fatto nel mistero della vita cristiana, l'esperienza mistica se ne impadronirà e l'orazione, nella sua ultima fase, servirà ad attuarla e a metterne in luce tutti i suoi valori.

Sono questi gli elementi che determinano il concetto dell'orazione, che facilmente si può cogliere e gustare, analizzando le numerose preghiere intercalate dalla Santa nei suoi scritti.

P. Tomás Alvarez OCD

I. IL FASCINO DI TERESA ORANTE

È certo che S. Teresa non possiede un metodo di orazione. Esiste invece una pedagogia teresiana dell'orazione, molto personale ed efficace, costante e uniforme in tutte le sue opere maggiori. Di questa efficacia, che ella sperimentò personalmente, ci rimane un'estesa documentazione nei suoi scritti.

Sappiamo che dal suo primo inoltrarsi in "questo cammino", cadde nella tentazione di insegnarlo ai suoi amici¹. E che, tra questi, il più diligente fu lo stesso padre della Santa², che giunse a lasciarla a suo dire, molto indietro nell'impresa³. Però l'inizio vero e proprio del suo magistero fu posteriore, determinato dalla piena maturità della propria orazione. Il libro della *Vita* nasce in questo clima, in quella che si potrebbe chiamare la sua prima scuola d'orazione: il cenacolo di amici che saranno i primi lettori dell'opera⁴. Sono un esiguo gruppetto: un paio di domenicani, uno o due gesuiti, un chierico, un amico secolare sposato con una parente di lei, e un'amica intima. Forse qualcun altro. Tutti questi, quando ella redige l'opera per la seconda volta, si sono imbarcati nell'impresa e, secondo l'Autrice, sono già in alto mare: "Una delle persone che mi ordinarono di scrivere questo l'ha condotta il Signore assai più innanzi in quattro mesi di me stessa in 17 anni. Si è meglio disposta, e così... irriga questo giardino con tutte queste quattro acque, benché non le venga data che a gocce, ma cammina tanto che presto s'immergerà in essa..."⁵. Dice questo, probabilmente, dell'ultimo arrivato nel gruppo.

La testimonianza sopra il più insigne dei suoi lettori, il teologo Ibáñez, è commovente: ha abbandonato la cattedra di teologia per la vita d'orazione, e muore letteralmente trasfigurato da essa: "Aveva tanta orazione, che quando

* Cfr. ALVAREZ T. - CASTELLANO J., *Nel segreto del castello*, Edizioni. OCD., Firenze, 1982, pp. 56-73.

¹ *Vita* 7, 10: "Provavo un grandissimo desiderio di essere utile agli altri, tentazione assai ordinaria in coloro che incominciano benché a me sia andata bene"; 13, 9: "In molti anni solamente tre approfittarono di ciò che dicevo loro; e dopo che il Signore mi aveva dato già forza nelle virtù in due o tre anni, se ne approfittarono molte"; *Castello* V, 3, 2.

² *Vita* 7, 10.

³ *Vita* 7, 13-14.

⁴ *Vita*, 18, 8; cfr. 19, 3-4; 21, 12.

⁵ *Vita* 11, 8. Cfr. 15, 7: "Questo sta bene per i letterati che mi comandano di scriverlo; perché, per la bontà di Dio, tutti giungono qui": cioè all'orazione mistica.

morì, per la gran debolezza l'avrebbe voluta tralasciare, ma non poteva, perché aveva molti rapimenti. Mi scrisse poco prima di morire, chiedendomi che mezzo ci fosse"⁶. Circa nello stesso tempo, ancor prima di fondare il suo primo Carmelo, ottiene altrettanto nel monastero dell'Incarnazione con un gruppo molto più numeroso: "più di quaranta monache"⁷.

La migliore riuscita però la ottiene quando alla fine ha tra le mani il primo gruppetto di novizie del Carmelo di San Giuseppe⁸. E prosegue con gli altri Carmeli. Il bilancio che la Santa fa di essi è così positivo, che un censore qualificato del suo autografo, il p. Graziano, si crede obbligato a cancellarlo come inopportuno: "Sono tante le grazie che il Signore opera in queste case [i primi Carmeli], che se vi è una o due [monache] in ognuna che Dio la conduce con la meditazione, tutte le altre giungono a contemplazione perfetta"⁹.

La Santa accetta alla sua scuola uno dei suoi fratelli di ritorno dall'America, don Lorenzo, che in brevissimo tempo sotto la sua direzione fa progressi sorprendenti¹⁰. Accanto alle lettere di direzione indirizzate a questo fratello, rimangono nel suo epistolario tracce di lezioni di orazione date a diversi personaggi, come don Teutonio de Braganza, della casa reale di Portogallo e vescovo di Evora¹¹, e un compagno di viaggi e fondazioni, il buon Antonio Gaytán¹².

È possibile che lungo le strade di Castiglia e di Andalusia qualche altro amico della Santa si lasciasse addestrare all'orazione. Qualche cosa della sua scuola si installava anche nei carriaggi delle fondazioni: "Andavano in carri molto ben coperti e andavano per la strada in tal modo come se fossero in monastero... Si portava sempre la campanella e si suonava per l'orazione e il silenzio a suo tempo come in casa, e un orologio a polvere per misurare le ore; e allora tutti coloro che andavano con loro, sia frati che ecclesiastici o secolari e gli staffieri, dovevano tacere tutto quel tempo"; e ne rimanevano edificati; e quando si dava il segnale per poter parlare, era una meraviglia vedere l'allegria di quegli staffieri. Poi disponeva che dessero loro da mangiare un po' di più perché avevano taciuto"¹³.

Per seguire, nelle sue linee essenziali la pedagogia teresiana, è necessario rifarsi all'esperienza della Santa. Essa è convinta che la partita decisiva la vinse quando finalmente trasformò la sua vita in vita d'orazione. A partire da questo momento, vive l'amicizia con Dio. In mezzo al trambusto delle liti e dei viaggi, ella è la monaca che tratta con Dio. E questa attitudine interiore trascende facilmente qualunque piano sul quale ella viva. Non solo entra e

⁶ *Vita* 38, 13, cfr. 33, 6.

⁷ BMC II, 131.

⁸ *Vita* 36, 26-29.

⁹ *Fondazioni* 4, 8.11 testo fu scritto nel 1573, perciò si riferisce ai primi 8 Carmeli teresiani.

¹⁰ Cfr. *lettere* 158 e 163.

¹¹ Cfr. *lettere* 58 e 59.

¹² Cfr. *lettere* 57 e 59.

¹³ F. DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús*, I, II, c. 18.

s'insedia nel suo carro di fondatrice fino a riversarsi sul gruppo di fuori; ma invade anche le faccende casalinghe. "fra le pentole si trova il Signore"¹⁴; e lo stesso vale per il compito della penna: si ferma a raccomandare il tema allo Spirito Santo "e supplicarlo che da qui innanzi parli per me"¹⁵; "se Sua Maestà e lo Spirito Santo non guidano la penna, so bene che sarà impossibile..."¹⁶; sente che Egli le rischiarla la mente e perfino sembra che Sua Maestà voglia dire ciò che io non posso ne so"¹⁷; proprio ora "quando scrivo questo, non sono fuori da questa santa pazzia celestiale"¹⁸. L'orazione entra nei suoi libri non solo come tema da trattare, né solo per colorirli letterariamente o per arricchire il loro contenuto spirituale, vi entra come fattore determinante; trasforma il suo modo di parlare dell'orazione e tramuta il discorso in mezzo per comunicarla, introducendo il lettore nell'ambito del suo dialogo con Dio.

Dialogo così semplice e sincero, così libero da complessi, fatto talmente in presenza del lettore, che non lo lascia nell'attitudine di semplice testimone, non gli consente di disinteressarsi e restare neutrale; tende a catturarlo e coinvolgerlo. Leggere dev'essere per lui entrare nel gioco come lei lo dispone. Deve entrare nel suo clima e correre il rischio di cadere nella sua maniera di pensare e di parlare, in sintonia con il suo quadro mentale, affettivo, emotivo, e anche immaginativo e verbale; in sintonia, soprattutto, con il suo alito vitale, totalmente impregnato di Dio e del senso della sua presenza. O il lettore è refrattario a tutto ciò ed è restio a entrare in comunicazione con lei; o se entra, non può evitare la presenza del personaggio principale, che evidentemente non è l'Autrice che parla né colui che la ascolta, bensì Dio.

Orbene, il fascino cattivante della Santa non è minore con la penna di quello che fu con la presenza e la parola. Tanto più quando l'incontro con il lettore non si restringe a una lettera o una pagina, ma si estende a un intero libro. La serie dei capitoli si apre come a ventaglio su tutti i diversi tratti psicologici e spirituali della Santa, gli stessi che entrano in gioco per modulare e colorire il suo tratto con Dio: brani della sua vita, che ora si aprono al lettore e permettono a Teresa, non solo di dirgli in che consiste l'orazione vocale o la mentale e la meditazione o la contemplazione, ma di proporgliela e cercare di farla direttamente con il lettore stesso.

Esempio tipico di questo procedimento pedagogico è il *Cammino di Perfezione*, il libro nel quale si propone di insegnare l'orazione alle sue lettrici più e meglio preparate per capire il suo linguaggio. Già il primo capitolo è un modello della sua tecnica di dialogo alternato: scrive per le monache, ma va parlando con loro e con Dio. Si è proposta di spiegar loro il perché della vita che conducono in monastero¹⁹, comincia con una narrazione sem-

14 *Fondazioni* 5 8.

15 *Castello* IV, 1,1.

16 *Castello* V, 4, 11.

17 *Vita* 18, 8.

18 *Vita* 16, 4.

19 "Sulla causa che mi mosse a fare con tanta strettezza questo monastero": titolo del capitolo e punto di partenza dell'esposizione.

plice e placida, di tono casalingo (n. 1); si sposta rapidamente verso la grande catastrofe dell'Europa e della Chiesa, che spezza la narrazione e dà luogo a un insorgere di emozioni (n. 2); s'interrompe e, senza diversivi o perifrasi, si rivolge a Dio: prima preghiera del libro, fatta da lei sola ("Oh mio Redentore, il mio cuore non può giungere qui senza affannarsi..." (n. 3).

È incisiva e breve; ripiega poi sulle lettrici e le accomuna alla sua preghiera, che passa così alla prima persona plurale: "che aspettiamo... che meritiamo... che aspettiamo ancora..."(n. 4); infine con la stessa intensità la preghiera cambia direzione e diventa una supplica alle lettrici: "Sorelle mie, aiutatemi... sta bruciando il mondo... dovremmo noi sciupare il tempo...?" (n. 5); e il capitolo si conclude tranquillamente come un atterraggio normale.

La lettrice ha quindi ascoltato una breve narrazione, ha udito la interpretazione che ne dà l'Autrice, l'ha vista commuoversi e parlare a un Maestro, si è sentita coinvolgere in questa conversazione, e infine è stata affrontata personalmente e ha ascoltato quel che la Santa aveva da dire a lei. Fin da questa prima pagina Dio è presente nel libro come uno del gruppo. Senza di Lui non c'è discorso; chi volesse prescindere dalla sua immagine o dalla sua presenza, non potrebbe capirlo.

Il resto del *Cammino* svilupperà questo procedimento. Specialmente quando giunge alla lezione centrale: che cos'è l'orazione, come farla, come intensificarla..., l'Autrice farà intervenire l'altro personaggio, introducendo semplicemente nel discorso la sua parola, e dichiarandolo Maestro. E Lui l'autore del Padre nostro, e questa è la nostra orazione per eccellenza, la forma e il compendio di ogni preghiera cristiana. All'Autrice sarà facile fare accettare al discepolo le parole di Lui, interpretare i sentimenti suoi quando si dirige al Padre, farli propri, passare in qualunque momento dall'esposizione dottrinale all'orazione personale: lei da sola o con l'intero gruppo che l'ascolta. E in una forma tale che la cosa non sappia di dramma sulla scena, ma di vita e di vita vissuta.

Chi legge il libro, potrà anche chiuderlo asserendo di non aver inteso a fondo il pensiero dell'Autrice, ma difficilmente potrà affermare di non aver assistito alla sua orazione. E se alla fine non è giunto a condividere con lei questo momento religioso, allora ha fallito completamente nella lettura. I suoi occhi hanno scorso le parole senza incontrarsi con le persone.

Questo ricorso contemporaneo alla comunicazione e all'addestramento, semplifica tecnicamente il tirocinio. Il lettore non ha bisogno di conoscere i diversi gradi di orazione né di attendere di averne capito il meccanismo per entrare direttamente in contatto con essi e con il loro uso. Pregare e pensare, pensare e amare, meditare e contemplare, raccogliersi e ascoltare..., sono cose che il libro va facendo, e con esso quanti intraprendono la sua lettura. Lo stesso accade con tutti i possibili contenuti dell'orazione: adorare, lodare, domandare... Il succedersi e l'intrecciarsi di atti e di forme diverse dimostra praticamente che tutto è possibile, che niente è incasellato secondo una certa successione, né automaticamente vietato ad alcuno; se non tutto è attual-

mente conseguibile, è perché non si è ancora inserito nella vita, poiché è la vita che determina e ordina: è il tratto che rende atto a trattare. "Il Signore invita tutti", a tutti offre "acqua viva", nessuno egli esclude dal *Cammino*²⁰.

Tuttavia la Santa non cade nell'errore pedagogico di abbandonare l'orazione alla spontaneità e improvvisazione del discepolo. Sa per esperienza propria che "questo cammino" è terribilmente difficile, praticamente inattuabile senza solidi appoggi²¹. Di qui la sua posizione dottrinale, che richiede assolutamente una linea di direzione sobria e robusta.

Nel *Cammino di perfezione*, il suo "manuale di orazione" è facile distinguere due piani di iniziazione e formazione: uno personale e *individuale*, e l'altro *comunitario*.

II. PER LA FORMAZIONE PERSONALE

Le consegne della Santa per chi comincia "questo cammino" si riducono ad alcuni "presupposti" e a una "maniera" di coltivare direttamente l'orazione.

I presupposti si riferiscono alla vita. È questa che deve diventare orazione. Bisogna preparare la terra dell'orto personale, affinché con l'irrigazione dia fiori e non cardi²².

Nel *Cammino* i presupposti si articolano così:

- mirare a un bersaglio elevato: la Chiesa, come ideale di servizio e come ragione di vita. Questo deve evitare la falsa impostazione, così facile in chi si propone di vivere come se esistessero "*Dio e lui solo*", nella convinzione che "*solo Dio basta*", col pericolo del narcisismo o del falso escatologismo;

- provvigioni per il viaggio: virtù pratiche che ancorino alla realtà: amore verso i fratelli, distacco dalle cose, umiltà per camminare nella verità;

- e infine il presupposto base: "la determinazione determinata". Su di essa si concentra l'attenzione dell'Autrice, conscia di avere tra mano il pezzo principale di tutto l'ingranaggio.

La "determinazione determinata" si direbbe che è una virtù in più, aggiunta alle tre precedenti: la forza considerata in concreto, la forza in atto, forza di animo e di azione. Di nuovo la peculiarità letteraria della Santa ottiene con la ripetizione intensiva del termine una sorta di concentrato dottrinale. Vuole inculcare non tanto una determinata virtù, quanto un'attitudine radicale, sommamente volitiva, con l'autenticazione immediata del dato vitale. Forza di animo e ferma posizione nella vita alla base di un atto che equivalga più o meno a quello che effettuò lei per "convertirsi".

Essa possiede una visione assai concreta di questo settore della vita. Cono-

²⁰ Cfr. *Cammino* 19; e 18, 4-5.

²¹ È forte la sua convinzione che la mancanza di un maestro o una direzione difettosa sono difficoltà quasi insuperabili. È un punto di vista molto importante per la problematica odierna. Ella non solo afferma la necessità pedagogica del maestro istruttore, crede nell'efficacia "comunicante" dell'esperienza. Quanto a sé si rende conto di essere molto più competente nella seconda che nella prima cosa. Di qui l'uso costante che fa della propria esperienza.

²² *Vita* 11, 6-7; *Cammino* 4.

sce che ha un animo "non piccolo; più che di donna"²³; che sarebbe capace di affrontare i demoni o di andare in terra di turchi; che, all'occasione, è capace d'impegnarsi con tutte le forze in un'impresa, e che così fece tante volte quando volle intraprendere questo cammino; però, di fatto, si richiede "più animo che per diventare presto martire"²⁴, tanto che non sa che cosa ne richieda di più²⁵. Sa inoltre che alla debolezza insita in ogni animo umano si associa, dal di fuori, l'ostilità o il disprezzo, e perfino l'opposizione dottrinale e sistematica di coloro che, entro la Chiesa e dalla trincea della teologia, squalificano una vita cristiana interpretata in termini di orazione, in senso verticale.

Ella sosterrà il suo magistero con tutte e due le cose: la sua esperienza le servirà di base; l'opposizione dottrinale da reagente. Il *Cammino di Perfezione* assumerà una tenue sfumatura polemica nella linea espositiva²⁶, e soprattutto conferirà un tono militare, espressamente guerresco, al presupposto di base. Fin dai primi capitoli viene esclusa ogni forma di figurazione sdolcinata e sentimentale, e sono introdotte immagini militari. Si richiede "forzezza di guerriero" per camminare. Le sue lettrici, tutte donne come lei, non devono esserlo quanto a tempra d'animo: "Donne... io non vorrei, figlie mie, che lo foste in nulla né vi mostraste tali, bensì uomini forti... così virili da stupire gli uomini"²⁷; esse sono lì "per combattere"²⁸; devono combattere come forti fino alla morte...²⁹.

Giustamente iniziata già l'esposizione dell'orazione, si riserveranno a questo punto due capitoli per riassumere quanto è stato detto, e considerare in che cosa consista tale determinazione e quale deve essere la sua importanza nel "cammino" che resta da fare³⁰: "Importando molto conoscere come incominciare, dico che si deve prendere una risoluzione ferma e decisa di non mai fermarsi fino a che non si abbia raggiunta quella fonte. Avvenga quel che vuoi avvenire, succeda quel che vuoi succedere, mormori chi vuoi mormorare, si fatichi quanto bisogna faticare: ma a costo di morire a mezza strada, scoraggiati per i molti ostacoli che si presentano, si tenda alla meta, ne vada il mondo intero!"³¹. E insiste: "Se del nostro tempo ci determiniamo a consa-

23 Vita 8,7.

24 Vita 31,17.

25 Vita 8, 211, 4.

26 Compare già dalle prime pagine: si veda il brano soppresso nel passaggio dalla prima alla seconda redazione nel cap. 4.

27 *Cammino* 7, 8.

28 *Cammino* 3, 5; 38, 2.

29 *Cammino* 20, 2.

30 Capitoli 21 e 23.

31 *Cammino* 21, 2. Torna ad insistere alla fine del libro: 41, 8. Nella *Vita* è ugualmente caratteristica questa insistenza pedagogica nei suoi consigli ai principianti: incominciare ad essere "servi dell'amore" è "risolversi a seguire per questa strada chi ci ha amato tanto" (9, 1); "coraggio per risolversi a procurare con tutte le proprie forze questo bene..." (11, 4); "si risolva, benché per tutta la vita duri questa aridità" (11, 10); cfr. nn. 5, 12, 13, 15.

crargliene un poco nell'orazione, diamoci a Lui completamente, libere da ogni pensiero terreno. Consacriamoglielo generosamente, decise di non più riprenderglielo, malgrado i travagli, le contraddizioni e le aridità che ne avessimo. Riteniamolo, insomma, come cosa non nostra, persuase di doverne rendere conto se a Lui non lo consacriamo tutto"³².

Bastano questi due testi perché risulti chiaro il pensiero della Santa: *determinarsi* è darsi non ad alcune virtù, ma alla persona di Lui; mutare in questo senso tutta la vita, votandovisi definitivamente.

Per introdurre all'esercizio dell'orazione, la Santa si sente in possesso di un "modo" semplice ed efficace, autenticato dalla sua esperienza. Ella non seppe "che cosa fosse pregare con soddisfazione", fino a che il Signore non le insegnò questo modo. È convinta che chi vuole, lo acquisterà, non "senza un po' di fatica" e diligenza; però si arrischia a dare la sua parola: "Io so che se l'avrete [la diligenza di faticare], in un anno e forse in mezzo vi riuscirete"³³. Stessa convinzione riguardo alla sua efficacia pedagogica: l'obiettivo che ella si propone di dare all'orazione deve evitare il ristagno e favorire lo sviluppo verso forme intense, anche decisamente contemplative e mistiche³⁴. Tocca, quindi, dal "recitare" fino al "contemplare", i due estremi apparentemente più distanti della scala.

Però alla Santa non interessa ammaestrare il principiante su queste distinzioni. Accetta le categorie tradizionali e instaura, sulla loro base, un procedimento elementare, una sorta di ritmo fra orazione vocale e mentale, meditazione e raccoglimento, raccoglimento e contemplazione. Ma impiega tutto ciò come materiale pedagogico di second'ordine.

Il suo "modo" prescinde da qualunque meccanismo metodologico e sfrutta semplicemente la propria esperienza e la propria impostazione personalistica dell'orazione. Ha insistito che questa consiste essenzialmente nel trattare con Dio; e che in ciò non interessa tanto il "che cosa" quanto il "chi con chi": stare "intendendo e vedendo che parlo con Dio con più attenzione che alle parole che dico"; in modo "che stiate considerando con chi parlate e chi siete voi"³⁵. Cioè, che l'orazione sia "trattare con persone" molto più e prima che "trattare d'affari".

"Il modo" teresiano poggia su questo dato di base: tende ad accentuare il primato delle persone, risvegliando in chi si mette a pregare la doppia

³² *Cammino* 23, 2.

³³ *Cammino* 29, 7-8: sono le affermazioni con cui conclude nel *Cammino* l'esposizione di questo tema.

³⁴ "Badate quanto poco tempo [l'anno e mezzo di addestramento al quale ha appena alluso] per così grande guadagno com'è quello di dar un buon fondamento, perché se volesse il Signore elevarvi a grandi cose, trovi in voi preparazione" (29, 8). E più categoricamente nel capitolo precedente: "viene ad ammaestrarla più prontamente il suo divino Maestro e a darle orazione di quiete, come in nessun altro modo" (28, 4).

³⁵ *Cammino* 22, 1-3. Questo concentrarsi dell'attenzione sulle due persone e l'articolarsi dell'orazione su di esse è un costante richiamo dei capitoli centrali del *Cammino*. "Sì, giungerete a pensare e capire".

coscienza di sé e dell'altro, o più semplicemente, la coscienza religiosa, che entra nella sfera della Persona divina e si mette a parlare con lei. Questo deve ad ogni costo determinare in chi prega un'attitudine particolare: una posizione originale dello spirito e di tutta la persona, che crei lo spazio per l'orazione e renda possibile dire a Dio una parola genuina, capace di giungere a Lui e che, infine, serva da sostegno alla dimensione più fragile dell'orazione: la sua durata.

Questo complesso di fattori fu designato dalla Santa con un termine proprio del suo tempo: "raccolgimento". Può darsi che questa parola abbia perduto, nel nostro linguaggio, il novanta per cento della sua efficacia, non solo perché ci giunge lessicalmente meno ricca di contenuto, ma anche perché non ci rende nitidamente l'atteggiamento interiore che la Santa si propone di costruire, in quanto l'interiorizzazione non è un richiamo per la nostra psicologia né una consegna favorita della nostra spiritualità. Di qui la necessità di accettarlo come termine tecnico teresiano, facendo attenzione al contenuto dottrinale depositatovi dall'Autrice. Sarà sufficiente un'analisi sommaria dei capitoli centrali del *Cammino* - 26, 27, 28, 29 -, dedicati a questo argomento³⁶.

I primi due trattano l'aspetto più importante: come introdurre Cristo nella nostra orazione. I due ultimi l'altro aspetto: entrare, mediante l'orazione, entro di noi. Sono i due elementi che compongono il "raccolgimento" teresiano. Ognuno di essi punta su una delle persone che intervengono nel "tratto d'amicizia" e, come vedremo, con una propria funzione, ben definita: il primo per semplificare le cose quanto più possibile, il secondo per interiorizzare e spiritualizzare l'atto, e così salvare l'incontro-dialogo dalla molestia di tutto ciò che in noi non è orazione. Procurate subito, figlie, poiché siete sole, di aver compagnia. Ora, qual è migliore di quella dello stesso Maestro che insegnò l'orazione che state per recitare? Raffiguratevi lo stesso Signore accanto a voi, e guardate con quanto amore e umiltà vi sta ammaestrando; e credetemi, quando potrete non state senza un amico tanto buono³⁷.

Si concede un valore incondizionato all'incontro con la Persona, per oltrepassare la zona in cui i nostri pensieri e desideri fungono da schermo. Di qui lo sforzo per semplificare l'atto di fede che rende oggettiva ed attuale la presenza di Cristo. Di qui, parimenti, la riduzione del meccanismo psicologico agli atti più elementari. Le consegne della Maestra tendono tutte a scongiurare il garbuglio meditativo, con la divagazione del pensar molto. Sceglie un

³⁶ "Nel quale va spiegando il modo di *raccolliere la mente*. Offre mezzi per questo. E un capitolo molto utile *a coloro che incominciano orazione*: è il titolo del c. 26. Il 27 farà un'applicazione pratica del suo modo di raccogliere la mente, iniziando il Padre nostro. Il 28 fisserà il processo di interiorizzazione nel quale consiste l'"orazione di raccolgimento". E ancora nei capitoli 21 e 29 indicherà "i mezzi per acquistarla". Più oltre, nei capitoli 33-35, farà un'applicazione pratica, concentrando il raccolgimento su Cristo presente nell'Eucarestia. (Nella prima redazione aveva intitolato uno di questi capitoli: "Nel quale tratta del raccolgimento che si deve avere dopo di essersi comunicati"). Si noti che nella *Vita* e nel *Castello* il termine "raccolgimento" designa pure uno dei gradi dell'orazione mistica. Qui prescindiamo da questo aspetto.

³⁷ *Cammino* 26,1.

lessico sensoriale, della maggior efficacia, per sollecitare l'immediatezza della comunicazione: Cristo è realmente presente; basta "guardare", o "guardare che ci guarda", accettare che parli come maestro. La consegna di "guardarlo" concentra definitivamente tutta l'esposizione, con l'intenzione evidente di compendiare nell'atto intuitivo tutta l'attenzione nella sua presenza: "Rivolgete gli occhi a guardarlo", "guardatelo incamminato verso l'Orto...; o guardatelo legato... o guardatelo carico...; vi guarderà con occhi così belli e pietosi... solo perché voi ve ne andiate da Lui a consolarlo e voltiate il capo a guardarlo"³⁸.

Nella *Vita* aveva inculcato al principiante: "... tornando a ciò che dicevo di pensare a Cristo alla colonna: è bene discorrere un po' e pensare... Ma non si affatichi sempre andando a cercar questo, bensì se ne stia lì con Lui, con la mente silenziosa. Se può, la occupi nel guardare che lo guarda, e gli faccia compagnia e parli e chieda e si umili e si rallegri con Lui, e si ricordi che non meritava di esser lì. Quando potrà far questo, benché sia il primo inizio dell'orazione, troverà grande profitto; e produce molti vantaggi questa maniera di orazione; almeno lo trovò la mia anima"³⁹.

Nello stesso modo concluderà l'esposizione del tema nel *Cammino*: "Avvicinatevi dunque a questo buon Maestro, molto decise a imparare ciò che v'insegna, e Sua Maestà farà sì che non lasciate di diventare buone discepole, e non vi abbandonerà se non l'abbandonerete. Badate alle parole che dice quella bocca divina..."⁴⁰.

"Entrare dentro di sé" sarà il secondo tempo del ritmo imposto dal raccoglimento. Sarà il "raccogliersi" propriamente detto, e comporterà un doppio sforzo: disancorarsi dall'esteriore e sensibile che inesorabilmente tiene lo spirito legato alla periferia della propria vita; e potenziare gli atti "interni" più vincolati alla propria persona. "Si chiama raccoglimento, perché l'anima raccoglie tutte le potenze ed entra dentro di sé col suo Dio..."⁴¹.

Sarà il punto di partenza del *Castello Interiore*, la cui porta è l'orazione: pregare è "entrare"⁴², e l'addentrarsi nel castello coinciderà con i gradi d'orazione, cioè con la sua intensificazione e purificazione.

È evidente che alla base di questa concezione sta l'anima di una contemplativa che a ogni costo vuole sviluppare nel discepolo le forze più adatte a penetrare nella sfera del divino; e insieme c'è la visione umanissima di chi è profondamente convinto della ricchezza interiore dell'uomo. Questa chiamata a interiorizzare l'orazione non include alcuna diffidenza verso le cose o le persone come mezzi per andare a Dio; ma si fonda sulla convinzione che l'in-

³⁸ *Ib.* 4-5.

³⁹ *Vita* 13, 22. concorda il *Cammino*. "Non vi chiedo ora che pensiate a Lui, né che ricaviate molti concetti, né che facciate grandi e sottili considerazioni con la vostra mente, non vi chiedo altro che lo guardiate" (26, 3).

⁴⁰ *Cammino* 26, 10.

⁴¹ *Cammino* 28, 4.

⁴² I, 1,7.

teriorità di ognuno è più ampia del mondo intero; e che per l'incontro con Dio decisiva è la persona stessa, e questa sarà misurata dalla profondità della sua interiorità.

III. LA FORMAZIONE DEL GRUPPO

Con la formula del "raccolgimento" rimane abbozzato unicamente il programma d'iniziazione personale all'orazione. Invece, nel suo quadro pedagogico globale la formazione personale trova un complemento importante nella formazione del gruppo: squadra di chiamati a vivere in comunità l'esperienza dell'orazione.

La Santa possiede anche in questo settore convinzioni ben radicate, poco valorizzate dai teresianisti. La sua esperienza giovanile l'ha condotta alla certezza che, nel difficile cammino dell'orazione, il viandante solitario soccombe quasi inesorabilmente alla difficoltà dell'impresa. Di qui la necessità perentoria di trovare chi gli s'accompagni, per "spalleggiarlo". Senza ciò ella stessa non sarebbe mai giunta in porto: "Di me posso dire che se il Signore non mi avesse svelato questa verità e non mi avesse fornito mezzi perché io trattassi molto ordinariamente con persone che hanno orazione, cadendo e rialzandomi sarei finita all'inferno.

Perché per cadere avevo molti amici ad aiutarmi; per rialzarmi mi trovavo così sola che ora mi meraviglio..."⁴³.

In realtà, le conclusioni alle quali ella giunge nel fare il bilancio del suo caso personale sono più categoriche e ampie: "gran male è un'anima sola tra tanti pericoli", "percì io consiglierei a coloro che fanno orazione, specialmente al principio, di allacciare amicizia e conversazione con altre persone intente alla stessa pratica". "È una cosa importantissima questa... e non so come raccomandarla". "È necessario che si sostengano vicendevolmente quelli che lo servono per andare avanti". "È necessario cercar compagnia per difendersi fino a che non siano forti... altrimenti si vedranno in grande angustia". "La carità cresce con la comunicazione, e ci sono mille beni che non oserei dire, se non avessi esperienza del molto che ciò importa"⁴⁴.

È deliziosa questa visione dell'amicizia in funzione dell'orazione, come sviluppo della comunicazione umana in ordine alla comunione con Dio: "Siccome in materia di conversazioni e affetti umani ci si procurano degli amici con cui distendersi per meglio godere, raccontandosi scambievolmente le proprie esperienze nel campo di quei vani piaceri, non capisco perché mai si debba proibire a chi comincia sul serio ad amare e servire Dio, di parlare con qualcuno dei propri piaceri e dispiaceri"⁴⁵.

A questa convinzione fu dovuta la prima esperienza di gruppo fatta dalla Santa. "Questo accordo desidererei che facessimo noi cinque che

⁴³ Vita 7, 22; cfr. *Cammino* 23, 4.

⁴⁴ Vita 7, 20-22; cfr. 23, 4.

⁴⁵ Vita 7, 20.

presentemente ci amiamo in Cristo...⁴⁶. Pochi e in gruppo variopinto - teologi e spirituali, frati e chierici, uno sposato, una vedova e una monaca -, però decisi a incarnare un'idea: l'efficacia del gruppo per condurre innanzi l'ideale dell'orazione.

Di fatto, questo ideale poté realizzarsi solo quando la Santa formò una squadra unita da vincoli più forti dell'"accordo" di amicizia. Il piccolissimo gruppo riunito per iniziare il Carmelo di San Giuseppe doveva, prima di tutto, rispondere a questo quadro di idee: tutto il suo fondamento sarebbe stata l'orazione⁴⁷; come nell'orazione personale, al centro del gruppo e della sua vita s'insedierà Cristo: "Cristo camminerebbe con noi"⁴⁸; il programma di vita avrà un profilo semplicissimo. La Santa lo riassume appena ha impiantato la casa: "Rappresenta per me un'inesprimibile consolazione trovarmi in questa casa con anime così distaccate, la cui unica finalità operativa sta nel cercar di progredire nel servizio di Dio. La solitudine è la loro felicità, e il solo pensare che venga a visitarle qualcuno, sia pur dei parenti più stretti, che non contribuisca a rinfocolare ulteriormente l'amore per il loro Sposo, è per esse un fastidio. Perciò in questa casa non viene alcuno che non sia intenzionato a trattare di Dio; in caso contrario, non restano soddisfatte né le religiose né le persone venute a far loro visita. Siccome il loro linguaggio è incentrato su Dio, esse non intendono né vengono intese se non da chi parla la loro stessa lingua"⁴⁹.

Il "tratto con Dio", coltivato in gruppo, si sviluppa spontaneamente in un "linguaggio" che serve per comunicare con Dio e con gli uomini. Un linguaggio che avrà i suoi segni espressivi non solo nelle parole, ma anche nella vita e in tutto ciò che la condiziona: ambiente, mezzi di vita, convivenza (quella convivenza che è il "grandissimo godimento" della Santa).

Questo quadro ideale avrà subito una squisita esposizione dottrinale nel *Cammino*. Si trova in una delle pagine chiave del libro, originata dal tema dell'apostolato dell'orazione: avviare all'orazione "tutte le persone che tratteranno con voi", "per amor di Dio vi chiedo che il vostro tratto sia sempre indirizzato a qualche bene di colui col quale parlerete, poiché la vostra orazione deve essere per il profitto delle anime". "Procurare ciò in ogni modo". "Sia la verità nei vostri cuori, come ha da essere nella meditazione, e vedrete chiaramente l'amore che siamo obbligati a portare al prossimo"⁵⁰. Queste saranno le consegne che obbligheranno l'Autrice a definire con precisione il quadro di vita che deve reggere il gruppo.

"Il vostro *tratto* è di orazione... Questo è il vostro *tratto* e *linguaggio*. Chi vorrà trattare con voi, lo impari; altrimenti guardatevi dall'imparare voi il suo: sarà un inferno. Ne ricaverete che non vi vedrà se non chi si esprime in *que-*

46 *Vita* 16, 7-8.

47 *Vita* 32, 18.

48 *Vita* 32, 11. Sarà un concetto che ella svilupperà lungo tutto il *Cammino di Perfezione*.

49 *Vita* 36, 26.

50 *Cammino* 20, 3-4.

sta lingua. Perché non è possibile che uno che non sa *l'algarabía* gradisca di parlare a lungo con chi non sa altro linguaggio. E così né vi stancheranno né vi danneggeranno; perché non sarebbe poco danno incominciare a parlare una nuova lingua; e tutto il tempo lo perdereste in questo. E non potete saper come me che l'ho provato, il gran male che è per l'anima, perché imparandone una dimentica l'altra, ed è un'inquietudine continua, dalla quale dovete rifuggire in ogni modo; perché ciò che conviene assai in questo cammino di cui incominciamo a trattare è pace e tranquillità nell'anima. Se coloro che tratteranno con voi vorranno imparare la vostra lingua, non essendo vostro compito insegnare, potete dire le ricchezze che si guadagnano nell'impararla; e di questo non vi stancate, ma con pietà, amore e orazione...⁵¹.

Tratto, lingua e linguaggio, visti come espressione di una forma di esistenza, indice dello spirito del gruppo che ha adottato come ragione di vita il tratto con Dio. La Santa ha dinanzi agli occhi il fenomeno stridente dell'incrocio delle lingue: *l'algaribía* è il linguaggio oscuro dei moreschi, gente che vive fuori del suo naturale ambiente sociale, costretta a comportarsi in una maniera e a parlare in un'altra⁵². Simbolo di ciò che per lei e il suo gruppo è il *linguaggio* di coloro che vivono fuori, secondo altri criteri e altra ragione di vita. Tutta la ragione di una convivenza comunitaria, ordinata al "cammino d'orazione" consiste nel creare all'interno del gruppo uno spirito e canali comunicanti che rendano normale il movimento verticale, il "tratto con Dio", omogeneo con il tratto con gli altri membri del gruppo: linguaggio unico per parlare con Dio e coi fratelli.

Solo in questa cornice ha senso la vita che essa ha pensato per un Carmelo. Ci saranno alcuni elementi materiali indispensabili: separazione, chiusura, povertà; tuttavia questi devono avere una funzione spirituale, di servizio preparatorio per l'orazione: creare uno spazio adeguato, capace di accogliere un sistema di vita, nel quale il gruppo si tramuti in scuola d'orazione e comunità di oranti. Solitudine e autonomia, determinate dalla chiusura e dalla cella, silenzio voluto dalla Regola; tutti però relativi: solitudine per attuare meglio la comunità e l'incontro da solo a solo con Dio; silenzio per intensificare la parola - il linguaggio - proprio e di tutto il gruppo a Dio. Così, nel gruppo il tirocinio della vita d'orazione incomincia evidentemente non con la "recita vocale", ma con la parola e l'ascolto nell'ambito fraterno.

Una sintesi della doppia pedagogia teresiana dell'orazione, a livello personale e a livello comunitario, potrebbe risultare dal simbolo del "castello", usato dall'Autrice nei due libri dal carattere più nettamente pedagogico: il *Castello* e il *Cammino*.

⁵¹ *Cammino* 20, 4-6.

⁵² Il termine riflette in parte la situazione storica della Castiglia nella prima metà del secolo XVI: *algarabía* era "la lingua degli africani e occidentale", scrive il COVARRUVIAS, cioè l'arabo corrotto parlato dai moreschi soggetti al forte influsso del castigliano. *Aljamía*, invece, era il volgare castigliano parlato dai mori, o dai cristiani sottoposti al dominio arabo. Di qui il realismo e l'efficacia dell'immagine teresiana.

Il *Castello Interiore* si apre invitando il lettore a “entrare” nel castello dell’anima propria: simbolo del “raccolimento”.

Il *Cammino* incomincia pure invitando il gruppo delle lettrici, prima comunità di oranti formata dall’Autrice, a entrare nel “castelletto” del proprio Carmelo, visto come un fortino del regno di Cristo, per viverci dentro la “vita cristiana” con la massima intensità, di fronte a Dio e alla Chiesa.

P. Tomás Alvarez OCD

DINAMISMO DELLA "COMUNIONE CON DIO" NELL'IDEALE TERESIANO*

INTRODUZIONE: "O VITA, O VITA!"

Premetto che questa riflessione la penso strettamente legata al tema della "comunione", considerato prevalentemente nei suoi aspetti antropologici ed ecclesiali.

Mi sono chiesto quali possano essere oggi le attese d'un credente che legge Teresa.

Si potrebbe pensare al bisogno di rendere esplicito - rispetto ad ogni esperienza orizzontale di comunione - ciò che è origine e fine, risalendo fino a quella "*comunione trinitaria*" che tutto sorregge col suo infinito dinamismo.

Ma si può anche mantenere indipendente quest'ultimo tema, e studiare tradizionalmente le dinamiche secondo cui Teresa d'Avila è stata attratta e si è via via abbandonata al vortice beatificante della comunione con Dio.

Ci metteremmo così alla scuola della sua personale esperienza e del suo magistero.

In ambedue i casi lo svolgimento del tema è prevedibile: non si ascolterebbero certo cose nuove, ma si gusterebbe il "*già noto*".

Si sa che questo è quasi sempre il metodo preferito, ascoltare cose già conosciute, con qualche vibrazione emotiva in più, qualche sottolineatura sorprendente, qualche illuminazione che aiuti a mettere ordine nelle conoscenze già possedute.

Non sarebbe certo un lavoro inutile rivedere la complessità della strada percorsa da Teresa, per addentrarci (e lasciarci attrarre), come lei, in quella divina *comunione*: studiare le leggi che hanno guidato il suo cammino, le tappe secondo cui esso si è sviluppato, le progressive scoperte e le profondità raggiunte.

Il dinamismo da studiare - ancora una volta - sarebbe dunque quello già noto dell'orazione teresiana che diventa "vita di orazione": quel "trattenimento" di amicizia ("*tratar de amistad*") con un Dio di cui si è conosciuto l'amore, accadendo ripetutamente ("*muchas veces*") e nelle condizioni adatte ("*a solas*"), finisce per impregnare tutta la trama dell'esistenza (cfr. V 8,5): una ininterrotta "*comunicación*" (questo è il termine proprio di Teresa, la quale non usa il termine "*comuni6n*") che assorbe la vita intera della creatura, e quindi tutto ciò che le è dato di vivere, senza che sia disattesa la molteplice

* Cfr. RVS IXL (1995) pp. 600-619.

concretezza del compito affidato a ciascuno.

Inoltrandoci su questo terreno dovremmo dunque, ancora una volta, descrivere il progressivo emergere - in questa vicenda di amorosa comunicazione - delle persone implicate nel dialogo.

La creatura anzitutto "*Teresa*", che viene "*messa al mondo*" della comunione, realizzando così tutte le potenzialità a lei donate (cioè: tutto l'amore con cui è stata eternamente pensata, voluta e salvata) e tutto il Destino a lei assegnato, fino a che le è dato comprendere e realizzare tutta "*la gran hermosura de un almay la gran capacidad*" (M I, 1,1).

È il Creatore soprattutto che via via si rivela, sempre più presente nell'anima, fino a che sarà l'anima a sentirsi in verità "*tutta racchiusa in Lui*".

Ciò significa giungere a quello snodo decisivo dell'esperienza comunio-nale in cui si ascolta l'illuminato consiglio del Dio che dice: "*No trabajas tu de tenerMe encerrado en ti, sino de encerrar tu en Mi*" - "*Non adoperarti a tenerMi chiuso in te, ma a chiudere te in Me*".

Solo così il Creatore potrà rivelare alla creatura tutto il suo intimo mistero trinitario, e la creatura - accolta in esso - diventa quel dono prezioso che le divine Persone "*si scambiano reciprocamente*" e che esse accolgono, ciascuna nel suo personalissimo amore.

Il dinamismo, secondo cui questa "*divina comunicazione*" si fa sempre più totale e totalizzante, è evidentemente quello delle tre virtù teologali:

- la Fede che rende l'intelligenza sempre più "caritatevole" verso le Tre Divine Persone e verso il mondo, man mano che l'uomo si abbevera umilmente e gioiosamente là dove il dono della fede continuamente sgorga ed è offerto (nella Scrittura, nel Magistero, nell'autentica e vivace Tradizione ecclesiale);

- la Speranza che rende la memoria sempre più consapevole della misericordia ottenuta e quindi sempre più certa del "grande Amore" che è accaduto, accade e accadrà: certezza che anela simultaneamente alla visione di Dio e al più generoso servizio ecclesiale;

- la Carità infine che rende la volontà sempre più pervasa dall'amore divino che in essa si riversa "*come acqua e fuoco*", e va nuzialmente plasmando la creatura "*nel centro più intimo dell'anima*": "*Oh Vida de mi vida y sustento que me sustentas*" (M VII,2, 6).

E resterebbe ancora da parlare del dinamismo della conversione, e poi del dinamismo trasformante che rende la creatura sempre più simile a Cristo e sempre più offerta alla Chiesa, nostra Madre Santa.

Voglio insomma dire che il tema "*dinamismo della comunione con Dio nell'ideale teresiano*" ci costringerebbe a ripercorrere quasi tutto ciò che si può dire di Teresa: non se ne può infatti trattare senza ripercorrere la sua biografia e tutte e singole le pagine del suo magistero. Ma qui preferisco dare una mia personale valutazione.

A volte penso che, se Teresa dovesse sintetizzare in una sola pagina, in poche espressioni, questo ideale della comunione con Dio, spiegandone in breve gli intrinseci dinamismi e il vertice a cui conduce, forse sceglierebbe

oggi una pagina di S. Giovanni della Croce in cui il Santo ha toccato vertici di ineguagliabile sintesi e bellezza. Eccola.

“Quando uno ama e fa del bene a un altro, lo ama e gli fa del bene a seconda delle sue capacità e qualità. E così il tuo Sposo che è in te, ti riempie dei suoi doni: poiché è Onnipotente, ti fa del bene con onnipotenza, poiché è Sapiente, senti che ti beneficia e ti ama con sapienza; poiché è infinitamente Buono, ti accorgi che ti ama con bontà; poiché è santo, che ti ama con santità; poiché è Giusto, senti che ti ama con giustizia; poiché è Misericordioso, Pietoso, Clemente, tu esperimenti misericordia, pietà, clemenza; poiché è un Essere Forte, Sublime, Delicato, senti che ti ama con forza, sublimità e delicatezza; poiché Egli è Limpido e Puro, capisci che ti ama con limpidezza e purezza; poiché è Vero, senti che ti ama davvero; poiché è Generoso, senti che ti ama con generosità, e ti beneficia senza interesse alcuno, solo per il tuo bene; e infine, poiché Egli è Somma Umiltà, ti ama con somma bontà, con grandissima stima, facendosi uguale a te; e con tutte queste manifestazioni ti si mostra così gioioso e col volto pieno di grazia, mentre ti dice in questa unione che dipende da Lui, ma non senza tua grande gioia: “Io sono tuo e per te e sono contento di essere Quello che Sono per essere tuo e per darmi a te” (Fiamma d’amor viva, 3, 6).

I. PERICOLO DEL “SOLVIT JESUM”

È soprattutto quest’ultima espressione quella che Teresa avrebbe amato impazzire: un Dio che ti dice la sua felicità d’essere Dio, perché così ha da donarti tutta la sua divinità.

Tutte queste tematiche sono belle e fanno bene al cuore, e sono già state trattate dai nostri più bravi “teresianisti”

Perciò qui vorrei riflettere su una materia un po’ più arida, su un problema delicato e di comprensibilità non immediata, ma che tuttavia si pone con sempre maggiore urgenza e gravità.

La questione è questa: la teologia mistica in genere (e quella carmelitana in specie) è corresponsabile di certe deviazioni (vedremo subito quali) che oggi minacciano la Chiesa dal suo interno?

Si sa che nell’immediato post-Concilio sembrò ad alcuni teologi e studiosi che il magistero teresiano dovesse essere molto ridimensionato. Si rimproverava alla sua mistica di essere eccessivamente soggettiva: a-biblica, a-dogmatica, a-liturgica.

A queste accuse i migliori studiosi (a cominciare dal benemerito P. Tomás Alvarez) hanno già risposto in maniera convincente, enucleando i contenuti dogmatici e biblici del messaggio della Santa di Avila, nonché la sua piena aderenza al contesto liturgico della vita ecclesiale.

Io stesso ho avuto modo di discutere col compianto Hans Urs von

Balthasar sulla questione del “soggettivismo teresiano”¹, sottolineando come in certe epoche storiche l’insistenza analitica sul soggetto nasce nella Chiesa per la necessità di garantire l’oggettività stessa dell’esperienza mistica.

Si tratta dunque di un rivestimento soggettivo teso a custodire la pienezza oggettiva. Il che è meno dannoso di quanto si crede, se si pensa che l’esperienza cristiana resta comunque sempre l’incontro di soggetti personali: il Dio trinitario e la creatura, sia pure nella oggettività assoluta dei doni che essi si scambiano. Ma occorre dire che la questione si è nuovamente riaperta, e in maniera ancora più grave, da un nuovo punto di vista. Oggi ci si domanda, cioè, se la teologia mistica, col suo culto della interiorità e della divinizzazione dell’uomo, non sia stata per lo meno complice di tante deviazioni dottrinali in voga ai nostri giorni, e di tanti sincretismi che si sono introdotti nella pratica ecclesiale.

Si usa molto citare un aspro giudizio di H. Urs von Balthasar: “Uno sguardo generale su tutta la teologia della mistica cristiana rivela come il poco valore attribuito alla forma della visione biblica costituisca un fatto terribile ed impossibile da passare sotto silenzio”².

Secondo l’autore, questo “poco valore attribuito alla forma della visione biblica” sarebbe documentato dal poco valore attribuito alla esperienza storico-sensibile che sta alla base dell’avvenimento cristiano (*“l’esperienza biblica fondamentale”*).

Vediamo di che cosa si tratta, oggi.

Tutti sanno quale sia la molteplicità dei problemi e delle aggressioni che la Chiesa deve affrontare soprattutto in campo dottrinale.

Si parte da problematiche degne della massima attenzione (ad esempio: la necessità del dialogo inter-religioso ed ecumenico; la necessità e il dovere di inculturare il Vangelo; la fede nella universalità del dono della salvezza; la distinzione che occorre fare tra Chiesa e Regno di Dio; il primato della Grazia rispetto alla Legge, dello spirituale rispetto al temporale, dell’interiore rispetto a ciò che è strutturale ed esteriore ecc.) e si finisce per intaccare la verità e l’unicità del cristianesimo.

Si assiste allora a queste deviazioni:

- l’idealizzazione e l’universalizzazione idealistica del fatto cristiano;
- “l’immediatismo” della salvezza, secondo cui tutte le mediazioni salvifiche - comprese quella di Cristo e della Chiesa - sono provvisorie e soltanto paradigmatiche;
- la nascita di una religiosità trasversale e sincretista.

A questi obiettivi si giunge metodologicamente attraverso:

- una lettura sempre più demitizzata del Vangelo (dall’esegesi bultmanniana-

¹ Cfr la prefazione al mio *“L’itinerario di S. Teresa d’Avila”* nella nuova edizione pubblicata dalla Jaca Book nel 1994. Cfr. anche l’articolo *“Teresa d’Avila: l’esperienza mistica a difesa del dogma”* in *Communio* 96 (1987) pp. 62-77.

² In *Gloria “La percezione della forma”*. Vol. I, Milano 1975, p. 291.

na fino alle recenti proposte di Drewermann);

- la diluizione del tema del peccato nel più ampio tema della oppressione sociale;

- la riconduzione del soprannaturale a elemento costitutivo della natura;

- l'acutizzazione prima e il superamento poi di tutte le tensioni (tra Regno e Chiesa / comunità invisibile e visibile / Spirito e Istituzione ecc.);

- il superamento del cristianesimo petrino-sacramentale verso un'era dello Spirito;

- lo scioglimento progressivo di tutti gli anelli della catena (separando, via via, Dio dal Verbo, il Verbo da Cristo, Cristo da Gesù di Nazareth, Gesù dalla Chiesa, la Chiesa dal Regno di Dio, *questa Chiesa* dalla Chiesa in genere ecc.);

La persuasione più convinta e l'attesa più immediata (cfr. gli ultimi interventi di Küng e Quinzio, per restare alla cronaca abbastanza recente) riguardano comunque la "fine dell'era ecclesiale" verso un accordo universale per un nuovo teocentrismo e la proposta di una "etica globale".

In questo processo la mistica dovrebbe diventare apertamente ciò che segretamente è sempre stata: "il linguaggio comune di coloro che accolgono l'azione divinizzante del Logos oltre ogni determinazione ecclesiastica" (Baget Bozzo).

Oggi ci si va finalmente accorgendo che tutte queste problematiche - che sembrano tra loro diversissime - hanno una comune radice: si tratta del risorgere dell'antica gnosi, rivisitata, corretta e attuata secondo i postulati illuministici e immanentistici della modernità.

Gli studi sulla gnosi si moltiplicano. Anche Giovanni Paolo II nel suo "Varcare la soglia della speranza" parlando della rinascita delle antiche idee gnostiche nella forma del cosiddetto New Age - ma non solo - ha spiegato:

"La gnosi non si è mai ritirata dal terreno del cristianesimo, ma ha sempre convissuto con esso, a volte sotto forma di corrente filosofica e più spesso con modalità religiose o parareligiose, in deciso anche se dichiarato contrasto con ciò che è essenzialmente cristiano"³.

Per dirla in una sola parola: i principi e i postulati della modernità illuministica, infiltrati nel cristianesimo e venendo in contatto con tutte le problematiche poste oggi all'annuncio della fede, funzionano sulle linee direttive dell'antica gnosi che, secondo l'espressione di I Gv 4,3, "solvit Jesum" ("dissolve Gesù"). Non lo si riconosce: non si riconosce Dio venuto nella carne; si spiritualizza e si consuma a proprio uso (idealisticamente) il mistero dell'Incarnazione e il suo radicamento nel mondo.

In questo processo cade e si inserisce ogni mistica assoluta e sincretista che finisce per cercare l'autodivinizzazione dell'uomo che rientra nell'intimo del suo stesso mistero.

Per quanto attiene alla mistica cristiana in genere - e a quella "teresiana" in specie - le domande che occorre farsi sono due:

³ Milano 1994, p. 92.

- 1) Il magistero di Teresa è disponibile a queste operazioni neo-gnostiche?⁴
- 2) Coloro che diffondono il magistero teresiano sottolineano abbastanza, nel loro insegnamento, l'indisponibilità di Teresa a qualsiasi operazione neo-gnostica?

Sulla seconda questione non oserei una risposta così certa e netta come sulla prima, alla quale mi limiterò, dedicando al secondo problema solo un fugace accenno (affidandolo alla vigilanza di chi ha il dovere di vigilare).

II. QUATTRO ASPETTI IMPORTANTI

Diciamo dunque anzitutto, con ogni possibile nettezza, che la dottrina e l'esperienza teresiane sono indisponibili a una qualsivoglia "funzione neo-gnostica" della mistica intesa come "ingresso nel profondo di sé" fino all'autodivinizzazione dell'umano.

Dobbiamo sottolineare, a tale riguardo, almeno i quattro aspetti che seguono:

1) **Coscienza del proprio peccato e "dono" della divinizzazione**

Anzitutto l'antropologia teresiana parla, certo, di divinizzazione dell'uomo, però intende sempre la divinizzazione di un peccatore che resta tale lungo tutto il processo mistico: non nel senso che egli non si liberi mai dal peccato o non se ne curi, ma nel senso che nemmeno un attimo di quella divinizzazione dipende dalla sua capacità di non peccare.

Torna qui in mente l'annotazione che Teresa aveva segnato su una pagina del suo Breviario. "Mercoledì 29 marzo 1515, festa di S. Bertoldo dell'Ordine Carmelitano, alle 5 di mattina, è nata Teresa di Gesù, «la peccadora»".

Così ella percepiva se stessa, quasi in maniera costitutiva, e così si esprimerà fin sul letto di morte: "Figlie, mi perdonino il cattivo esempio che ho dato loro, non imparino da me che sono stata la più grande peccatrice del mondo... «Cor contritum et humiliatum, Deus, ne despicias»".

Bastano a documentare questa sua costante persuasione già le prime parole dell'Autobiografia, che fungono da Prologo:

"Vorrei che, come mi hanno ordinato e dato ampia facoltà di descrivere il modo in cui faccio orazione e le grazie che il Signore mi accorda, così mi avessero dato anche libertà di raccontare i miei grandi peccati e la mia miserabile vita, nella maniera più particolareggiata possibile. Questo sì che mi avrebbe dato grande conforto! (...). E pertanto chiedo, per amor di Dio, che

⁴ Non si può imputare alla mistica teresiana una qualche somiglianza alla mistica che Péguy condannava, descrivendola come "la mistica che nega / quella che nega il temporale dell'eterno / quella che vuole disfare, togliere, smontare / il temporale dall'eterno. / Smontato questo incastro non c'è più alcun cristianesimo... / Non c'è più tentazione, né salvezza, né prova / né passaggio, né tempo, né niente. / Non c'è più redenzione, incarnazione, né creazione stessa. / Non c'è più operazione della grazia" (in "Veronique").

chiunque legga questo racconto della mia vita tenga sempre davanti agli occhi che io sono stata così miserabile che non riesco a trovare un santo - di quelli convertiti - con cui consolarmi, perché loro dopo che il Signore li chiamò - non tornarono più ad offenderLo, mentre io non solo tornavo peggiore di prima, ma studiavo il modo di resistere alle grazie che mi faceva”.

“*Mis pecados tan grandes*” è il suo ritornello. Giungerà fino a sentirsi responsabile, con i suoi peccati, di tutte le sventure piombate sulla Chiesa del suo tempo⁵.

Ma è soprattutto a livello dottrinale che si rivela la sua posizione indisponibile ad ogni autodivinizzazione.

Scrive nel *Castello interiore* (VI,3,17), dando dei criteri per discernere l'autenticità o meno di certe “*parole*” che Dio rivela all'anima: “Quando l'anima ritiene che si tratti di favori e doni del Signore, osservi con attenzione se, per il fatto di esserne insignita, si consideri migliore, e qualora non rimanga tanto più confusa quanto più accese di tenerezza sono le parole che Egli le dice, creda che non è Spirito di Dio, *“porqué es cosa muy cierta que, cuando lo es, mientras mayor merced le hace... muy mas acuerdo trae de sus pecados”*”.

E nel celebre capitolo 7 delle stesse “*VI Mansioni*”, proprio quello in cui riprende la sua appassionata difesa dell'Umanità di Cristo, e della sua imprenscindibile mediazione in tutte le fasi del cammino contemplativo - insiste anticipatamente, con altrettanta decisione, sul fatto che mai l'anima si può allontanare dal ricordo doloroso dei suoi peccati:

“Vi sembrerà senz'altro sorelle (...) che queste anime, cui il Signore si comunica in modo così eccezionale, si sentano talmente sicure di essere destinate a goderLo per sempre da non avere più nulla da temere, né alcun motivo di piangere i loro peccati. *“Y será muy engaño, porqué el dolor de los pecados crece mas, mientras mas se recibe de nuestro Dios”*” (VI, 7,1).

Anzi, proprio un'anima così gratificata, mentre meglio comprende la grandezza di Dio, “si spaventa di essere stata così temeraria, piange il suo poco rispetto, giudica talmente insensata la sua follia, da non smettere più di deplorarla, rammentando continuamente che per cose tanto abiette ha abbandonato una così eccelsa Maestà. *Ricorda molto più questo, che non le grazie di cui viene insignita.. Ha anzi l'impressione che tali doni le giungano a intervalli, come trasportati da un fiume in piena; mentre i peccati sono come un fondale limaccioso di melma che affiora continuamente alla memoria, ed è una vera croce.*” (VI, 7,2).

Giunge fino a raccontare che lei, Teresa, voleva sì morire per il desiderio di vedere finalmente Dio, “ma anche per non sentire più il penoso rimorso d'essere stata così ingrata... Le sembrava che in materia di iniquità nessuno

⁵ “Forse sono proprio io quella che ti ha incollerito con i suoi peccati al punto da far piombare sulla terra tanti mali (...) O Signore, fa' che si calmi questo mare, fà che questa nave della Chiesa non viaggi sempre in mezzo a fortunati, e salvaci, mio Signore, perché stiamo naufragando” (CE 62,5).

avrebbe mai potuto eguagliarla”(VI,7,3).

E insegnava che il ricordo della propria miseria è per l'anima sempre di vantaggio, anche se aggiungeva umilmente: *“Può darsi che io pensi così per il fatto di essere stata tanto cattiva, e che appunto per questo non riesca mai a dimenticarmene”*(VI, 7, 4).

Ed è a questo punto, quando ha finito di disingannare le anime dal potersi mai distaccare dal ricordo struggente delle proprie ingratitudini, che riprende il discorso relativo alla centralità dell'Umanità di Cristo nel cammino contemplativo.

2) Mediazione necessaria dell'Umanità di Cristo, Figlio di Dio

Ed è il secondo aspetto in cui la mistica teresiana è e resterà sempre indisponibile ad ogni lettura gnostica, ad ogni altra pretesa mistica, ad ogni vanificazione dell'evento cristiano, nella sua più densa concretezza corporea.

Tutti conosciamo la crisi che la Santa ebbe quando cercò di seguire gli insegnamenti di chi la indirizzava a una contemplazione sempre più staccata da ogni cosa corporea, nella persuasione di meglio immergersi nella pura Divinità. Ella giunse a credere, per pochissimo tempo, a chi le insegnava che perfino l'Umanità di Cristo potesse essere di impedimento in questo cammino verso le più alte vette contemplative, e non se ne diede mai pace:

“O Señor de mi alma y Bien mío, Jesucristo crucificado! Non me acuerdo vez de esta opinión che tuve, que no me da pena, y me parece que bize una gran traición, aunque con ignorancia” (V223).

“Oh, qué mal camino llevaba, Señor. Ya me parece iba sin camino...” (V22, 6).

Per fortuna l'esperienza - il che vuol dire: la gloriosa autoattestazione di Cristo - le dimostrò che senza la mediazione della Umanità di Gesù, il cammino contemplativo si blocca proprio nelle sue fasi più alte e conclusive:

“Io assicuro che (coloro che si separano dall'Umanità di nostro Signore Gesù Cristo) come minimo non entreranno mai nelle due ultime mansioni, perché, una volta perduta la guida che è il buon Gesù, non riusciranno più a trovare la strada, e sarà già molto se riusciranno a restare al sicuro nelle altre mansioni” (M VI 7, 6):

Le espressioni evangeliche che definiscono Gesù come *“via”* e *“luce”* sono determinanti per Teresa che rifiuta ostinatamente ogni interpretazione generica: *“Dirán que se da otro sentido a estas palabras - scrive rigettando in blocco le spiegazioni sapienti di certi teologi - Yo no sé esotros sentidos...”*(M VI, 7, 6).

E anche di coloro che toccano il vertice contemplativo Teresa dirà:

“Per coloro che il Signore ha introdotto nelle VII Mansioni è uno stato abituale non smettere mai di camminare con nostro Signore, in una ammirabile maniera nella quale hanno sempre la compagnia dell'umano e del divino uniti assieme” (M VI 7,9).

I pericoli in cui incorrono tutti coloro che pretendono separare - in Cristo

e nella sua mediazione - l'umano dal divino sono:

- la disgregazione del proprio essere e la propria stessa disumanizzazione;
- l'abbandono progressivo di tutto ciò che nel cristianesimo è più umano e consolante (a partire dalla comunione dei santi e delle cose sante) fino a produrre fenomeni di alienazione (*"embebecimienito"* - M VI 7,15);

- e soprattutto lo svuotamento del cuore stesso della nostra fede, quel "sacramento eucaristico" che per Teresa resterà sempre il punto di massimo realismo mistico: là dove la comunione col Figlio di Dio incarnato (e quindi con l'intera Trinità) è totale e abbraccia tutto senza che ad essa possa venir sottratto alcun aspetto della realtà, nemmeno quella materia che serve appunto a renderLo personalmente presente *"qui e ora"*.

3) Centralità eucaristica: "comunicarsi" e comunione

L'esperienza eucaristica, con tutto il suo corredo liturgico e sacramentale, è l'altro elemento di indisponibilità della mistica teresiana a operazioni di narcisismo e sincretismo.

"Comuigar" è il verbo proprio e concreto che Teresa conosce quando parla di comunione con Dio: se *"comunicaise"* è il verbo con cui la Santa descrive l'azione di Dio che si offre alla sua creatura, *"comulgar"* è l'azione somma con cui la creatura risponde.

"Acabando de comulgar..." (*"...dopo essermi comunicata"*): è il momento privilegiato in cui Dio si rende percepibile in vari modi, ma sempre col realismo garantito dal sacramento. *"si fa avanti allora, da autentico padrone di casa, al punto che l'anima sembra disfarsi e consumarsi tutta in Cristo (V28,8). "Una Majestad tan grande disimulada en cosa tan poca como es la Hostia" (V38,21).*

La dottrina eucaristica di Teresa è tutta in quegli splendidi capitoli 33-34 del *Cammino di perfezione* in cui l'Eucaristia è la sorpresa che scaturisce dal *"fiat voluntas tua"*: quella preghiera così umanamente impossibile che il Figlio di Dio ci ha partecipato e che costa - anzitutto a Lui (a Lui che ce l'ha comunicata e insegnata) - la comprensione di quanto la volontà del Padre si estenda.

Infatti non appena Egli insegnò a dire *"sia fatta la Tua volontà"* - proprio a noi che siamo "troppo deboli, troppo attaccati alla terra, gente di troppo poco amore e senza coraggio" si trovò a dover trarre la conclusione che Gli toccava restare per sempre in mezzo a noi! E ci disse dunque di domandare al Padre celeste anche *il pane quotidiano*: chiese così di poter restare sempre con noi, come cibo di ogni giorno, pur prevedendo *"la sorte che avrebbe incontrato tra gli uomini, i disonori e gli oltraggi che avrebbe sofferto ancora"*, ma anche tutta la tenerezza con cui sarebbe stato accolto e ospitato.

"Egli aveva detto già "sia fatta la tua volontà" e doveva ora mantenere la parola con la perfezione di un Dio. Sapeva che per compiere la volontà del Padre doveva amarci come se stesso, e volle compierla nel modo più perfetto possibile" (C 33,3).

La domanda del pane quotidiano è anzitutto domanda al Padre celeste che *"avendoLo dato una volta, fino ad abbandonarLo alla morte per noi, è ormai nostro, e quindi non ce lo toglia più sino alla fine del mondo..."* (C33,4).

Così Teresa comprendeva l'Eucaristia. ella non credeva solo che il pane si transustanziasse in Corpo di Cristo, ma credeva fermissimamente che quel corpo transustanziato fosse "vero pane". E di conseguenza credeva che in nessun'altra maniera Gesù avrebbe potuto essere più prossimo a lei.

"Il Signore - racconta di sé - le aveva dato una fede così grande che quando L' sentiva dagli altri che avrebbero desiderato vivere al tempo in cui nostro Signore era sulla terra, se la rideva tra sé, sembrandole che, possedendo nel SS. Sacramento lo stesso Cristo che allora si vedeva, non vi fosse altro da desiderare" (C34, 6).

E per parecchi anni Teresa Lo vede dopo la comunione "con gli occhi del corpo" e lo tratta con lo stesso realismo con cui "gli infermi lo toccavano quando era nel mondo" trovando in quel tocco addirittura un benessere fisico.

Per Teresa l'Eucaristia era "il suo Re travestito per amore" (*"el Rey se disfrazza"*, diceva): travestito per non turbare, con tutto il suo splendore glorioso, lei che si sentiva *"una pecadorcilla"*.

Ma mai, neppure per un attimo, ella pretese di esser lei la creatura regale che nascondeva in sé una divina grandezza, come certa mistica deviata vorrebbe oggi insegnare: ella era solo la creatura umile che nascondeva nella sua casa il Re umiliato per amore.

Davanti alla Eucaristia, ella si sentì sempre confusa, sempre accogliente, sempre semplice e riconoscente.

E il *bacio mistico* per lei non fu mai altra cosa che il tocco dell'ostia sulle labbra.

Giungiamo così, per logica e teologica progressione, all'ultimo e definitivo "punto di resistenza antignostica" della mistica teresiana: la Chiesa.

4) Fede ecclesiale

Teresa non concepisce una sua fede che non sia, al tempo stesso, "fede della Chiesa":

"Il Signore non permetterà mai al demonio di ingannare un'anima che non si fida di sé e che è così forte nella fede da essere pronta a morire mille volte per un solo punto di essa."

Con questo amore alla fede che Dio le infonde subito, dando vita in lei a una fede forte e robusta, l'anima cerca sempre di camminare conformemente a ciò che crede la Chiesa, informandosi a destra e a sinistra, come chi è già bene assestata in questa verità, al punto che nemmeno tutte le rivelazioni immaginabili si aprissero pure i cieli - la potrebbero smuovere dalla dottrina della Chiesa..."(V25, 12).

"Considero yo qué gran cosa es todo lo que está ordenado por la Iglesia!" (V 3,14).

"Non sono tempi questi da credere a ogni sorta di persone, ma solo a quelle che vedrete conformi alla vita di Cristo. Procurate... di credere fermamente quello che crede la Madre Santa Chiesa, e la vostra via sarà sicura e buona" (CE 36, 6).

"La Chiesa nella dottrina teresiana - ha scritto S. Castro - più che oggetto di analisi è l'ambito in cui tutto si sviluppa e prende forma". E si tratta sempre di quella Chiesa "il cui centro visibile si trova esattamente a Roma"⁶.

Che Teresa abbia collocato la Chiesa - e le sue sofferenze e le sue grandi necessità all'interno della esperienza contemplativa è un fatto ben noto, come è noto che la continua edificazione della Chiesa - ambito di salvezza - è l'obiettivo da lei assegnato alle anime autenticamente contemplative.

"La perdita di tante anime mi spezza il cuore... Vorrei che il numero dei reprobri non andasse tanto aumentando. Mie sorelle in Cristo, unitevi con me nel domandare a Dio questa grazia. Per questo Egli vi ha qui riunite: questa è la vostra vocazione, queste sono le vostre preoccupazioni, questo merita le vostre lacrime, a questo devono tendere le vostre preghiere" (C 1,5. Cfr. anche 3,10).

Le ripetute fondazioni di monasteri, cui si dedicò, furono per lei il risvolto storico ecclesiale di quell'edificio interiore che Dio man mano costruiva nella sua stessa anima.

Insegnava: *"Desideriamo e praticiamo l'orazione non per godere, ma per avere la forza di servire il Signore... Per ospitare il Signore, averlo sempre con noi e trattarlo bene e offrirgli da mangiare occorre che Marta e Maria vadano d'accordo" (M VII, 4, 12).*

La difesa di "Marta" (la sorella troppo attiva rimproverata da Gesù) da parte di una mistica alla quale avevano insegnato in ogni modo il privilegio di Maria (la sorella lodata per la sua scelta contemplativa) è impressionante: *"Si dà da mangiare al Signore, quando si fa il possibile per guadagnare molte anime."*

Ma non si tratta solo di impeti apostolici. Edificare la Chiesa per Teresa vuol dire anche non discostarsi mai dal suo magistero e dalla sua disciplina.

Non è senza significato che la Santa chiuda la sua più alta opera mistica scrivendo: *"Mi sottometto in tutto a ciò che insegna la Santa Chiesa Cattolica"*.

Paura dell'Inquisizione? No, risponde Teresa: *"Questi sono i sentimenti in cui ora vivo e nei quali protesto e prometto di vivere e morire"*.

Difatti morì dicendo: *"Ti ringrazio, Dio, Sposo della mia anima, perché mi hai fatta figlia della tua Santa Chiesa Cattolica"*.

CONCLUSIONE

Concludendo e sintetizzando, possiamo dire che - secondo la Santa di Avila - ogni dinamismo di comunione con Dio conduce veramente all'unità, e ogni mistica è veramente e totalmente cristiana, solo se restano ancorati a

⁶ *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid 1981, pp. 197ss.

questi quattro punti di riferimento che non possono essere mai aboliti:

- la coscienza del proprio peccato e della propria fragilità che non cerca né ama alcuna tecnica di liberazione che non siano il dolore e l'amore strettamente e indissolubilmente congiunti;

- l'Umanità di Gesù di Nazareth, e la concretezza storica delle sue parole e delle sue vicende, come mediazione imprescindibile nel cammino verso la Divinità, in ogni fase dell'itinerario mistico;

- l'Eucaristia è la struttura sacramentale della esperienza cristiana che il mistico mai vuole superare o abbandonare dietro di sé, ma che anzi egli sempre più scruta e assapora nel massimo realismo possibile;

- la Chiesa cattolica come luogo ineliminabile che nutre, alimenta e garantisce la fede e detta lo stesso linguaggio mistico che le appartiene prima di ogni appropriazione da parte della singola anima credente.

Resta ora l'ultima domanda: si può dire che oggi teologi e studiosi, religiosi in genere e carmelitani in specie, cristiani impegnati e dediti all'orazione, e tutti coloro insomma che si lasciano definire "*spirituali*", siano pienamente fedeli a questa poderosa struttura del magistero teresiano?

Ognuno deve evidentemente esaminare se stesso, e tocca alla Chiesa - a chi ha responsabilità - dare gli opportuni richiami, come del resto è già stato fatto qualche anno fa nel documento "*Orationis formas*" (1989) della Congregazione per la Dottrina della Fede⁷. Come carmelitano, mi sembra di poter dire che un esame di coscienza approfondito ci darebbe almeno qualche motivo di perplessità per i seguenti motivi:

1) Non mi pare che il tema del peccato - quello di cui si è responsabili in prima persona e di cui si ha veramente dolore e quello letto in prospettiva mistica come resistenza alla grazia e alle sue possibilità - abbia il giusto posto nelle nostre analisi, nei nostri progetti culturali, nella nostra pedagogia, nelle nostre strategie di evangelizzazione, nelle nostre trattazioni teologiche, nelle nostre ricerche spirituali e negli itinerari spirituali che proponiamo.

2) A me non sembra che i "teologi spirituali" - per usare una espressione infelice, ma di immediato riferimento - dimostrino un sufficiente attaccamento anche metodologico alla mediazione dell'Umanità di Cristo: o sottolineano genericamente gli aspetti utili al discorso antropologico, o sottolineano una divinità per così dire "trascendentale", ma non quella "*maniera ammirabile per cui l'umano e il divino uniti assieme formano sempre la nostra compagnia*" (di cui amava parlare Teresa).

Ha scritto G. Angelini: "*Oggi accade spesso che il teologo non si occupi prima di tutto del Vangelo e della sua verità, ma dell'uomo e del suo futuro. Si occupa poi anche del Vangelo, ma nella prospettiva del suo eventuale apporto alla causa umana pregiudizialmente definita... La domanda alla quale il teologo risponde non è più allora quella relativa alla verità del cristianesimo, ma*

⁷ Cfr. "*Orationis formas*". Lettera e commenti. Libreria Editrice Vaticana 1991.

quella relativa alla utilità del cristianesimo, o al suo rilievo, o ancora al suo significato in ordine - s'intende - alla più fondamentale causa umana"⁸.

Se questo giudizio bene descrive quella che può chiamarsi la tragedia di molta produzione teologica dei nostri tempi, ancor più grave sarebbe la situazione nel caso che esso dovesse applicarsi anche a chi si è formato alla scuola della mistica teresiana che pone proprio l'Umanità del Figlio di Dio al centro di ogni pensiero, di ogni affetto, di ogni programma.

3) La stessa cosa può dirsi a riguardo della "fede ecclesiale" e del modo di concepire e recepire oggi il mistero e la realtà della Chiesa.

Oggi molti si trovano volentieri schierati nelle file di chi, nella Chiesa, preferisce comunque sottolineare ed esasperare le inevitabili tensioni: tra Chiesa e Regno, tra istituzione e profezia, tra legge e grazia, tra il visibile e l'invisibile, tra l'interiore e l'esteriore, tra tempo ed escatologia.

Ma chi è teresianamente formato dovrebbe sentirsi estraneo a simile schieramento: la più alta comunione con Dio è la più umile adesione alla Chiesa santa, cattolica, apostolica, romana (anche romana!) furono per Teresa d'Avila inseparabili, e i mistici dovrebbero essere, per natura loro, i più abilitati a percepire in profondità quei legami indissolubili (tra Cristo e la sua Chiesa così come essa è) che altri fanno fatica a cogliere.

I veri mistici non conoscono altra lingua, né hanno alcuna intenzione di offrire "un linguaggio" a chi tragicamente decide di superare la Chiesa.

Le tensioni ci sono, e c'è chi ha anche il compito di affrontarle e di chiarirle sempre di nuovo. Compito degli spirituali non è però quello di attardarsi su di esse e quasi compiacersene, ma è piuttosto quello di mostrarne l'ultima inconsistenza.

Solo così il dinamismo della comunione con Dio avrà coinvolto in sé anche la comunione perfetta *con* tutti i suoi doni: con Cristo e con tutto *ciò che è suo*.

P. Antonio M. Sicari OCD

⁸ Citato in *Mito e pericolo della gnosi moderna*, Civiltà Cattolica 1992, quaderno 3397.

TERZA SEZIONE

FIGLIA DELLA CHIESA

- ◆ *“Sono figlia della Chiesa”*
- ◆ *La comunità ideale di S. Teresa*
- ◆ *Colui che risolve la crisi*

"SONO FIGLIA DELLA CHIESA"*

È facile anticipare in una sola proposizione il risultato di quello che si dirà: la mistica ecclesiale di San Teresa si condensa in un'esperienza filiale, in un "vivere e morire come figlia della Chiesa", senza rivelazioni né consegne profetiche da trasmettere alla gerarchia o alla Chiesa istituzionale.

Sul piano ecclesiale, la Santa di Avila contrasta con le grandi figure femminili della mistica cattolica: nel suo repertorio di "grazia" non c'è nulla di paragonabile all'"Io ti parlo per tutti i cristiani" di Santa Brigida; né ci sono nella sua *Vita* pagine che evocino i messaggi ai Papi della stessa Brigida o di Santa Caterina da Siena, o che imitino le requisitorie rivolte alla gerarchia dalla carmelitana fiorentina S. Maria Maddalena de' Pazzi o dalla medioevale S. Ildegarda di Bingen: e nemmeno orientamenti o raccomandazioni programmatiche per la pietà cristiana, come nelle protagoniste delle cristofanie o mariofanie moderne, da S. Margherita Maria fino a S. Bernardetta e Maria Droste di Wischering, già quasi ai nostri giorni.

La mistica teresiana, pur non contenendo una specifica esperienza contemplativa del mistero della Chiesa - la sua penetrazione contemplativa del Corpo Mistico non è equiparabile ad alcuni altri settori della sua esperienza soprannaturale, cristologica, trinitaria, escatologica - differisce anche in questo dalle grandi mistiche medioevali.

A Teresa si rivelò il mistero della Chiesa per un altro verso, apparentemente più esterno e superficiale, quello della sua esistenza temporale e terrena, mista di trionfi e sconfitte, di gioie e dolori. Nella vita mistica della Santa penetrò il mistero doloroso del periodo storico vissuto dalla Chiesa del suo tempo, lacerata internamente dalle scissioni della Riforma ed esternamente smantellata dalla rovina della cristianità.

La grande tragedia non fu vissuta dalla Santa contemplativa dal di fuori, sulla piattaforma comune dell'azione riformatrice, ma le calò nell'intimo fino a far parte del tessuto delle sue esperienze mistiche delle altre realtà soprannaturali: grazia, Cristo, inabitazione, castello interiore. Concretamente, il fatto del "luteranesimo", le guerre religiose di "Francia", i "grandi mali della Chiesa", non furono visti da lei come episodi storici di portata straordinaria, ma come avvenimenti della vita della Chiesa percepiti dalla sua condizione di membro della stessa.

* Cfr. AA. VV. *Teresa di Gesù*, ed Teresianum, 1981, pp. 214-272.

In questo senso il caso teresiano acquista particolare valore: serve a documentare la vita spirituale della Chiesa, testimonia, dall'*interno* di essa, in un momento in cui tutto sembrava convertirsi in sforzo e tensione *esteriore* di riforma e reazione.

Seguiremo il percorso dell'esperienza teresiana, dalla sua idea elementare e precaria della Chiesa (I), attraverso il suo gesto di obbedienza e di inserimento attivo nella Chiesa istituzionale - gerarchia e Concilio (II) - e di subordinazione della sua sapienza mistica al magistero esterno (III); infine abbozzaremo qualcosa del suo "senso della Chiesa" (IV).

PARTE PRIMA

CHIESA E CRISTIANITÀ

1. "Gli infedeli"

Figlia del suo secolo e della sua patria, la Santa Carmelitana visse il problema religioso in un clima di polemica e di forti tensioni. All'interno delle sue mura, Avila la sua città, e in essa la famiglia dei Cepeda-Ahumada, godevano di calma religiosa, situate però in una specie di crocevia. Fino dall'infanzia, Teresa assiste all'intersecarsi di correnti a carattere religioso: *mori, infedeli, eretici, giudei*. Per un avilese di allora, come per i Cepeda e per Teresa stessa, nessuno di questi quattro gruppi è privo di importanza: hanno un ampio cammino e rappresentano insieme un quadruplice blocco levato di fronte alla "cristianità". I mori sono l'Africa; gli infedeli il nuovo mondo; gli eretici, una frazione dell'Europa; gli ebrei, un mondo di mistero situato molto vicino o molto lontano dai cristiani, dentro e fuori di Spagna.

Da bimba, Teresa entrò in contatto con credenti *dell'Islam*. Nella casa di suo padre c'era una piccola schiava mora che egli per pietà trattava come una figlia o come una cristiana. Il quadro restò scolpito nell'anima infantile di Teresa: "Mio padre era uomo di grande carità con i poveri e di pietà verso gli infermi, anche con i servi, tanto che mai si poté indurlo a tenere schiavi, perché aveva gran pietà di loro, ed essendoci una volta in casa una schiava di suo fratello, egli la accarezzava come i propri figli, dicendo che per quella pietà non poteva sopportare che uno non fosse libero"¹. La "pietà" di Don Alonso, in modo così commovente messa in rilievo dalla Santa, acquista particolare significato proprio per la profonda ostilità di ogni castigliano di quel tempo, conseguente ad otto secoli di lotta e all'inveterata reciproca avversione. Di San Giovanni della Croce incarcerato dai suoi confratelli, la Santa scriverà: "sarebbe stato meglio se si fosse trovato fra i mori"².

In tale clima di contrasto religioso fra cristiani e mori sboccia la prima

¹ *Vita* 1, 1.

² *Lettera* 206, 7: a Filippo II (4-12-1577).

impresa spirituale di Teresa bambina: "andare nella terra dei mori, pregando per amore di Dio di esservi decapitata"³.

Gesto infantile, in seguito riscoperto e utilizzato dalla Santa nel suo magistero pratico, per accendere nelle sue monache la fede, la devozione alla Chiesa e il desiderio del martirio. Sappiamo che le piaceva rappresentare la scena nelle ricreazioni. Sua nipote Teresita ricorda: "... quando (la Santa) stava per morire, ad Alba, molte volte l'ho sentita dire, ringraziando Dio, anche ad alta voce, che l'aveva fatta figlia della Chiesa e che sperava di salvarsi come membro di essa per la Passione e il sangue di Cristo nostro Signore. Anche mentre chi fa questa dichiarazione si trovava con la Santa Madre a Siviglia, vide che le sue monache, nell'ora di ricreazione, fecero una rappresentazione così viva e fervorosa del martirio, come si menziona nell'articolo, che la dichiarante, essendo bambina, si spaventò come se quell'atto fosse vero, tanto che dovettero portarla via"⁴.

Nella vita successiva della Santa non esistono nuovi episodi degni di nota. Però il contrasto cristiano-musulmano è, senza dubbio, una componente del suo pensiero religioso e del suo atteggiamento di fronte alla Chiesa, contribuisce a tratteggiare la sua fede in essa e la sua disponibilità al martirio. Nel panorama ecclesiale, "mori ed eretici" sono i principali abitanti di quel mondo esistente di là dalle frontiere della Chiesa e per cui dolera l'anima di Teresa: "procede (questa sua pena) da quella molto grande che le viene dal vedere che Dio è offeso e poco stimato in questo mondo, e che molte anime si perdono, così di eretici come di mori; benché quelle per cui più si affligge sono le anime dei cristiani..."⁵. È il suo panorama spirituale dall'alto delle quinte mansioni.

2. Gli "indios"

L'orizzonte del *mondo infedele*, repentinamente dilatato con la scoperta delle Indie Occidentali, fece parte fin dall'infanzia della Santa, del nucleo delle sue idee elementari sulle religioni, sulla cristianità e la Chiesa. Ci mancano dati concreti relativi a quei primi anni, ma è evidente che nella casa paterna ella non potè rimanere al margine di quell'ondata che spinse verso l'America tutti i suoi fratelli, lasciando Don Alonso nella solitudine⁶.

Quali che fossero gli ideali di avventura, di onore cavalleresco o di religiosità discussi in famiglia prima di ogni partenza, nel quadro di idee di Teresa le Indie figurarono soprattutto come il mondo infedele, e i suoi fratelli, pur con le spade e le armature militari, come emissari della cristianità e araldi della fede, e tale convinzione pose ferme radici nel suo animo. Quando Rodrigo - il compagno della sua fuga infantile - morì per mano degli

³ Vita 1, 4.

⁴ Biblioteca Mistica Carmelitana (BMC), II, p. 340.

⁵ Mansioni V, 2, 10.

⁶ Cf. MANUEL Maria Polit, *La familia de Santa Teresa en América* (Friburgo 1903).

indiani nelle regioni del Rio de la Plata, ella lo considerò martire della fede. Maria di San Giuseppe, che dedicò varie pagine del suo libro a tracciare il quadro familiare dei Cepeda, testimonia: "Ho udito dire da nostra Madre che lo considerava martire perché morto in difesa della fede, non so dove né in quale occasione"⁷.

Più tardi, verso l'autunno del 1566, venne un missionario a rompere l'incanto di questa immagine teresiana delle Indie. Fray Alfonso Maldonado, ardente sostenitore delle tesi del P. Las Casas, "loquacissimo e audace", parlò a lungo alla Comunità di San Giuseppe; ripeté, senza dubbio, la requisitoria dei suoi memoriali alla Corte di Madrid: milioni di indiani innocenti di fronte alla barbarie e all'oppressione dei conquistatori⁸. La Santa dovette ascoltarlo attonita; lo spirito critico non era il suo forte e non aveva ragione di dubitare di quel frate che parlava come testimone di ciò che aveva visto e ripeteva a lei e alle sue monache quanto aveva scritto nell'esposto al Re e ai suoi consiglieri a Madrid.

Questa specie di scoperta teresiana delle Indie "spirituali" trovò profonda ripercussione nella sua vita interiore e nel suo atteggiamento di fronte alla Chiesa⁹. Nella prima lettera inviata in America dopo quell'incontro, dopo aver insistito per il ritorno del fratello, gli dice: "Ci uniamo entrambi qui (in Spagna) per procurare il suo onore, la gloria sua (di Dio) e qualche profitto per le anime, poiché è questo che più mi addolora, vederne tante perdute, e questi indiani non mi costano poco. Il Signore dia loro luce, ché qui e lì ci sono già abbastanza sventure, e quando vado da tante parti e tante persone mi parlano, spesso non so cosa dire se non che siamo peggiori delle bestie"¹⁰.

Il suo punto di vista sul mondo infedele risultava corretto? La linea dell'orizzonte si era immensamente ampliata all'altro lato dell'Atlantico. Vedremo poi come fu assunta nella sua esperienza mistica.

3. Gli "eretici"

Non è possibile determinare quando *l'eresia* e gli eretici entrarono nel quadro mentale della Santa come componenti della sua concezione della cristianità e della Chiesa. Probabilmente sono posteriori alle due categorie precedenti. In un momento importante, anteriore alla netta presa di posizione della Santa in questo settore, ci fu un tentativo di contatto fra lei e una piccola avanguardia protestante. Coincide con la prima tappa della sua vita mistica ed è in rapporto con il gruppo dissidente formato dall'ex cappellano di Carlo V, Agostino Cazalla, che motivò gli autodafé di Valladolid: 21 e 24

⁷ Riconoscimenti: *Libro de Recreaciones*, a cura di P. Simeone della S. F. (Burgos 1966). Rodrigo morì durante una spedizione di esplorazione nel Chaco.

⁸ Cf. PEDRO BORGES, *Un reformador de Indias y la Orden Franciscana bajo Felipe II. Alonso Maldonado de Buendía, O.F.M.*, in *Archivo Ibero-Americano* 20 (1960), pp. 281-337, 487-535.

⁹ *Fondazioni* 1, 7.

¹⁰ *Lettera* 20: a Lorenzo de Cepeda (17-1-1570).

maggio 1559 e 8 ottobre dello stesso anno. Quest'ultimo rivestì solennità eccezionale per la notorietà dei personaggi in causa, per l'intervento di Filippo II e per la presenza di migliaia di spettatori. Una delle sue monache, Anna di Gesù, riferisce: "Ci raccontava che ad Avila, al tempo delle eresie di Cazalla e dei suoi seguaci, questi eretici avevano voluto parlare con Donna Guiomar de Ulloa e con altre signore, vedove e religiose, e che andando a visitarle e sapendo che si confessavano a più di un confessore e che trattavano le cose della loro anima con persone di differenti Ordini, avevano detto che loro non volevano entrare in case con tante porte, e così si liberarono dal sapere qualcosa di loro... che poi li presero e cercavano quanti con loro avevano parlato...; e anche con la stessa Madre (Teresa) avevano cercato di parlare prima di sapere che era in rapporto con tante persone"¹¹.

A questi fatti ella allude probabilmente nella *Vita*: "Questo accordo vorrei facessimo noi cinque che al presente ci amiamo in Cristo, e cioè che come a quei tempi si riunivano in segreto gli altri contro Sua Maestà, e per ordire malvagità ed eresie, noi cercassimo di riunirci qualche volta per disingannarci gli uni gli altri e dirci in che cosa potremmo emendarci e contentare meglio Dio"¹²: atteggiamento nettamente positivo e costruttivo che caratterizzerà invariabilmente ogni sua reazione di fronte all'eresia.

Senza dubbio, il vero panorama dell'Europa e della Chiesa lacerata dal dissenso religioso sarà scoperto dalla Santa solo alcuni anni più tardi, agli albori della sua Riforma e dal punto di vista della sua esperienza mistica. Nell'ultima grande tappa della sua vita (1562-1582) sarà uno dei piani di accesso della Santa alla Chiesa visibile e uno dei suoi lati di penetrazione e di inserzione nel mistero del Corpo Mistico.

4. Gli "ebrei"

Nella visuale religiosa ed ecclesiale della Santa ha molto minor rilievo l'ebraismo. Il problema ebraico quasi totalmente assente dal suo pensiero religioso e dalla sua visione della Chiesa e della cristianità.

Il contrasto di questo silenzio con la presenza di fatti concreti in seno alla sua famiglia da parte del ramo paterno, è forte e sorprendente. Il rapporto religioso dell'avo paterno Juan Sánchez con la sinagoga toledana gli procurò un "sambenito" segno visibile di riconciliazione inquisitoriale, ma lasciò qualche traccia infamante poco precisabile tra i fratelli di Don Alonso, padre della Santa.

Nel 1519 Don Alonso e i suoi fratelli Pedro, Ruy e Francisco, dovettero affrontare un tribunale di nobiltà per la causa contro il Consiglio municipale di Majalbálago e i vicini di Hortigosa de Rialmar, frazione della città di Avila, che volevano obbligarli a un tributo. Nel processo si fece cenno ai precedenti

¹¹ BMC, I, p. 471.

¹² *Vita* 16, 7.

giudaizzanti del padre, Juan Sánchez, avvenuti a Toledo, quando Don Alonso era bambino. Deposero in merito vari testimoni e il “notaio del segreto” del Santo Uffizio di Toledo. Però fu negata ogni nota infamante riguardo a Don Alonso e ai suoi fratelli, sui quali si era centrata l'accusa. In conseguenza la Cancelleria di Valladolid dettò sentenza favorevole alla nobiltà dei Cepeda, in data 16 novembre 1520. Contro il ricorso di appello fu poi riconfermata definitivamente la nobiltà di sangue del padre e degli zii della Santa¹³.

Non è necessario porre in rilievo l'intimo turbamento che tale accusa di infamia religiosa produceva nell'animo di un *hidalgo* castigliano e la profonda traccia che poteva lasciare nella coscienza familiare. Nel caso dei Cepeda la duplice sentenza favorevole dovette essere una soluzione molto efficace.

Quanto alla figlia di Don Alonso, era troppo piccola al tempo del processo e dei suoi contenuti più aspri, perché la sua fantasia ne rimanesse impressionata. Nonostante il discusso e gonfiato tema di un'ascendenza ebraica della Santa e in contrasto con le preoccupazioni religiose normali nella sua patria e nel suo secolo, ella elaborò il suo quadro di idee religiose e visse la sua vita cristiana senza dar peso al tema o al problema ebraico e senza turbarsi interiormente con il complesso della purezza di sangue.

5. I veri figli della Chiesa

In cambio è interamente figlia del suo tempo in rapporto ai due concetti fondamentali: *Chiesa e cristianità*. Per quanto a prima vista possa sorprendere, lessicamente come ideologicamente la Chiesa della Santa è molto più “cristiana” che “cattolica”. Nei suoi scritti è normale e caratteristica la contrapposizione “luterani-cristiani”. E “luterani” nel complesso di idee della Santa è un concetto che abbraccia tutto il corpo protestante¹⁴. Nel *Cammino di Perfezione* che, fin dalle prime pagine, delinea nello sfondo una cristianità divisa, è costante il tema della contrapposizione “luterani-cristiani” come diritto e rovescio delle situazioni della Chiesa e della cristianità. A volte Chiesa e cristianità quasi si equivalgono come un duplicato a tenui varianti. In tutto il libro, nemmeno una volta appare l'aggettivo “cattolico”¹⁵, né per designare i membri della Chiesa o contrapporli ai separati, né come appellativo della Chiesa stessa. La designazione “Chiesa cattolica” è piuttosto frutto di riflessione, come imposta dalla Santa alla propria penna, probabilmente negli ultimi anni della sua carriera letteraria, e, come sembrano rivelare gli autografi teresiani, anche in rapporto a un dramma intimo.

Nei suoi scritti maggiori la Santa usava fare atto di sottomissione alla Chie-

¹³ N. ALONSO CORTÉS, *Pleitos de los Cepedas*, in *Boletín de la Real Academia* 25 (1946) 89-90.

¹⁴ Cf *Vita* 36, 2; *Relazioni* 3, 8; *Mansioni*, Epilogo, n. 4, e i noti passi del *Cammino*.

¹⁵ Non lo ha usato nemmeno nella *Vita*, dove la menzione della Chiesa appare sempre senza aggettivi. In cambio scriveva già “la nostra santa fede cattolica” (10, 8). Solo attraverso un lento processo di venerazione alle costanti formule finali “la santa madre Chiesa cattolica”, ecc.

sa e ai suoi censori. Nel *Cammino*, tanto nel prologo che nell'epilogo, la dichiarazione era diretta all'unico censore previsto, il P. Bañez, senza menzione della Chiesa. Nel corso del libro, l'Autrice torna in due occasioni sull'adesione alla fede professata dalla Chiesa: "credo fermamente ciò che insegna la Santa Madre Chiesa"¹⁶, "sottomettiamo in tutto a ciò che insegna la Chiesa"¹⁷. Rivedendo il testo per la prima edizione, molti anni dopo (verso il 1578), ritoccò i tre passaggi; al prologo antepose una "protesta", e cioè: "In tutto ciò che in esso dirò mi assoggetto a ciò che insegna la santa Madre Chiesa romana, e se c'è qualcosa che contrasta è per non aver compreso..."¹⁸. Così pure corresse e completò gli altri due passi aggiungendo di sua mano tra le righe *romana* e *santa romana*¹⁹.

Anche rivedendo nello stesso periodo l'autografo delle *Mansioni*, scritto nel 1577, la Santa faceva atto di sottomissione alla Chiesa, nel prologo e nell'epilogo, aggiungendo fra le righe *santa* e *cattolica romana*²⁰. Per rendere ben chiaro che i ritocchi rispondevano a un'intenzione o ad una nuova presa di coscienza, la Santa sottopose alla stessa correzione anche il *Libro delle Fondazioni*²¹.

Non che questo piccolo e delizioso episodio attesti un'evoluzione mentale di segno più o meno polemico. Probabilmente lo sforzo di adattamento risponde solo a un'intenzione di ortodossia (secondo la formula del Simbolo della fede) e di positiva venerazione. In fondo al pensiero della Santa rimane radicata una semplicissima idea della Chiesa come "madre santa", come depositaria della rivelazione, norma della fede, amministratrice dei sacramenti, come famiglia dei "cristiani" e, in quanto tale, attuata e realizzata praticamente nella "cristianità".

6. La Cristianità

È normale e che il concetto di cristianità risponda nella mentalità teresiana a una realtà concreta, sentita e vissuta, più spirituale e religiosa che geografica e storica. È normale anche che, nel suo pensiero, Chiesa e cristianità siano concetti gemelli, corrispondenti ad una realtà globale: "Dio mio... abbiate pietà di tante anime che si perdono, proteggete la vostra Chiesa, non permettete altri guasti nella cristianità"²². *Anime, Chiesa, cristianità* formano un solo blocco omogeneo. Perciò nella riga seguente precisa: "Non vi raccomando particolarmente *re, prelati*, il nostro *vescovo*, perché vi vedo così

¹⁶ Nel cap. 21, 10, del *Cammino* la Chiesa, per l'unica volta, è chiamata "Madre" e "santa".

¹⁷ *Ib.* 30, 4.

¹⁸ Codice di Toledo, testo autentico aggiunto al ms. prima del f. 1.

¹⁹ b. f. 64r e 86v. Nel secondo testo si può leggere "santa romana Chiesa", "*santa romana Iglesia*".

²⁰ Numero 3, autografo sivigliano delle *Mansioni*, p. 7.

²¹ Prologo n. 5, autografo Escorial, f. 2r.

²² *Cammino* 3, 9.

zelanti in questo senso...". *Re, prelati, vescovo*, senza contrasto: non solo perché mai ella escluse dalla sua preghiera - cioè dal suo ideale contemplativo e dal suo compito di orante - il piano dei valori temporali, ma perché viveva e pensava "dentro" alla cristianità; tutto il *Cammino* è scritto all'interno di essa, con fine sensibilità "europea", che acquista colorito e vibrazioni speciali nell'Epistolario.

Da qui il suo concetto del "re", leggermente sfumato di tinte teocratiche²³. Non potrà reprimere un gesto di dolore quando le comunicheranno la morte del re di Francia Carlo IX o quella del re del Portogallo Don Sebastián nella guerra d'Africa, e così la morte del Cardinale Enrique e la contesa per la successione al trono portoghese. La lettera che in tale occasione scrive al suo amico Don Teutonio di Braganza, nipote del Duca D. Juan di Braganza pretendente al trono, è un documento della sua presenza e della sua partecipazione alle vicissitudini della cristianità e della Chiesa²⁴.

Da questo suo piano mentale partiranno anche le lettere che negli anni difficili scriverà a Filippo II, per chiedergli appoggio in imprese nettamente ecclesiastiche, così l'appoggio per l'erezione della prima provincia della sua Riforma²⁵, per mettere a capo di essa Gracián²⁶, per far fronte al colpo di alcuni memoriali infamanti diffusi a corte dall'interno del suo stesso Ordine²⁷, e infine tutta una lettera, lunga e particolareggiata, per chiedere la liberazione di Giovanni della Croce ("santo, a mio parere, lo è e lo è stato tutta la vita")²⁸, incarcerato da un superiore ecclesiastico, con poteri dubbi, secondo lei, e sottoposto a persecuzioni pericolose per la sua vita. Con formule di protocollo, senza affettazione, ricorda al re il suo ruolo nella cristianità²⁹; senza protocollo e con convinzione quasi confinante con l'ingenuità, gli ripete che è "così grande difensore e aiuto" della Chiesa³⁰, "conforto" e "sostegno" dell'"Ordine della Vergine"³¹ e soprattutto che non solo lei ma tutte le sue carmelitane pregano assiduamente e veramente per Sua Maestà. In una lettera intima a una delle sue monache predilette, la priora di Valladolid, Maria Battista, scrive: "Il Papa, il re, il nunzio e il nostro Padre (Gracián)..., chiunque di loro dovesse mancare, saremmo perduti, essendo il nostro Reverendissimo (il Generale dell'Ordine) quale è. Per quanto, Dio porrebbe anche riparo altrimenti"³².

²³ Cf. *Vita* 21, 1-3.

²⁴ *Lettera* TBO (22-7-579). Essendoci discordanza fra le varie edizioni nella numerazione delle *Lettere*, è bene attenersi alle date.

²⁵ *Lettera* 83, 2. Ediz. Ital. Post. Gen., O.C.D. (1957): n. 78 (19-7-1575).

²⁶ *Lettera* 82, 3. Ed. It. n. 71 (6-1-1575).

²⁷ *Lettera* 201, v. Ed. It. nn. 196 e 205.

²⁸ *Lettera* 206, 3. Ed. It. 205. Talvolta lo scarto numerico fra le edizioni è minimo ed è facile rintracciare il testo rifacendosi al senso. Ad ogni modo l'edizione segnata nel presente testo è, per le opere, quella critica del P. Silverio per l'Epistolario è il vol. III di *Obras completas*, Madrid 1959, a cura di P. Efrém de la M. de Dios e O. Steggink.

²⁹ *Lettera* 50, 3; 83, 5.

³⁰ *Lettera* 50, 3.

³¹ *Lettera* 83, 27; 206, 1; 206.

Papa, re, nunzio, provinciale, generale... e finalmente Dio, sopra tutto e sopra tutti.

Era una specie di aggregato nozionale con cui la Santa pagava il tributo alla mentalità e alle categorie del suo secolo. In questo casellario include senza stonature l'immagine militante che ella ha della Chiesa in terra, una Chiesa in lotta, nella quale i "letterati" e i predicatori sono "capitani"³³, i monasteri baluardi³⁴, le anime castelli³⁵, la vita dello spirito guerra e artiglieria³⁶, e le sue monache contemplative combattenti specializzati: "Stando chiuse, combattiamo per Lui"³⁷, "combattetene da forti fino a morire... non siete qui per altro che per combattere"³⁸, "soldati di Cristo, che... non vedono l'ora di combattere"³⁹; qualunque cosa costi, non si deve lasciar cadere di mano la bandiera:

Tutto questo ella lo diceva delle monache contemplative e dei suoi carmeli. Infatti la Chiesa, mentre lei lavorava alle sue fondazioni e ai suoi scritti, era a suo parere costretta, come uno qualunque dei "regni" profani, ad attraversare un periodo tremendo, era un regno battuto dall'esercito invasore, assediato nell'ultimo ridotto del suo bastione centrale in cui si raccoglieva un gruppo scelto di fedeli: il "manipolo" di coloro che si proponevano semplicemente di "essere buoni cristiani" per cominciare così la riconquista.

Poche pagine della letteratura spirituale del suo secolo riusciranno a dare in così sobrie pennellate una visione tanto precisa, vivida e vigorosa della Chiesa in lotta: "Mi è sembrato necessario adottare la tattica del tempo di guerra. Quando durante le operazioni belliche i nemici hanno invaso tutto il paese, il signore della regione, vedendosi perduto, si ritira in una città che fa solidamente fortificare; di là piomba ogni tanto sugli avversari, e siccome quelli asserragliati nella rocca sono gente scelta, fanno più loro da soli di quanto potrebbero fare molti soldati se codardi. Così si conquista spesso la vittoria, o quanto meno, sebbene non si guadagni la partita, non si è vinti, siccome infatti non vi sono traditori ma sono tutte truppe selezionate, non possono prenderli che per fame. Qui da noi, nemmeno la fame può essere sufficiente a farci arrendere: a morire si può condurci, ma non mai a restar vinti".⁴⁰

Ma con questa visione regia e militare della Chiesa hanno assai poco a vedere i re della "Cristianità". La governa un Dio, re e signore e imperatore, e il suo regno è senza fine. Teresa ha gran conforto da ricordarlo nella recita del Credo loda e benedice il Signore perché il suo regno durerà per sempre. Ricapitoliamo, prima di penetrare nel folto delle esperienze mistiche della Santa riguardo alla Chiesa: ella ne ha una visione elementare, ma ricca e dinamica.

32 *Lettera* 94, 15 (30-12-1575).

33 *Cammino* 3, 2.

34 *Ib.*

35 *Ib.* 28, 9 e *Mansioni* I.

36 *Cammino* 3, 4; 18, 5; 34, 2; 40, 1; e *Mansioni* II, 3 e 9.

37 *Cammino* 3, 8.

38 *Ib.* 20, 2.

39 *Ib.* 38, 1-2.

40 *Ib.* 3, 1.

a) Una Chiesa situata in terra di cristianità, con frontiere geografiche non ben tracciate e definite, ma accerchiata da una cintura di frontiere religiose semirazziali - Islam e giudaismo - con un vasto mondo in attesa - le Indie - e uno sciagurato dissenso intestino - l'eresia. Una Chiesa dunque collocata nella cristianità e costretta a sopportare il peso e le conseguenze della cristianità.

b) Una Chiesa inoltre concepita in atteggiamento militare, nella quale i "soldati di Cristo" vedevano nel Cristo "il capitano dell'amore", Chiesa soggetta alle vicissitudini della milizia terrena, nella quale Dio si lasciava battere e umiliare dagli uomini, una Chiesa la cui élite era quella dei "buoni cristiani", la cui forza non consisteva nelle armi della cristianità, ma nelle "lettere", i capitani essendo i teologi e i predicatori, e soprattutto nell'orazione e nella vita interiore. Pertanto, una Chiesa in azione, ma chiamata a realizzarsi in intensità e qualità più che numericamente.

c) Infine, una Chiesa destinata ad essere il "regno che non avrà fine" a gloria di Dio.

PARTE SECONDA

GERARCHIA E CONCILIO: OBEDIENZA E RIFORMA

1. In contatto con una Chiesa viva e pensante

Spirito aperto al concreto e niente permeabile alle ragioni pratiche, la Santa ebbe della Chiesa un alto concetto e l'amo profondissimamente, ma senza alambiccamenti, in atto di sottomissione totale alla Chiesa gerarchica, immaginata piramidalmente con al vertice il Papa e scendendo fino a lei, donna e monaca senza gerarchia né carismi ministeriali, chiamata ad apprendere e obbedire; non con una "romanità" caratterizzata come quella del suo contemporaneo S. Ignazio di Loyola, ma per nulla diluita né misticamente deformata. Con argomenti realistici come questi: "sarei disposta a morire mille volte" per la minima cerimonia della Chiesa; "farei a pezzi i demoni per la più piccola delle verità della Chiesa"; "che gran cosa è tutto ciò che è ordinato dalla Chiesa", compresa l'acqua benedetta⁴¹.

La Santa si sentì spontaneamente installata nella Chiesa-istituzione; di fronte a questo fatto fondamentale non conobbe motivi mistici né ragioni pratiche che potessero servire di pretesto per forzarne i quadri o porli sotto giudizio, benché nell'ultimo periodo della sua vita si trovasse in contrasto e anche in netto conflitto con le autorità ecclesiastiche, specialmente sul piano della sua azione riformatrice e della vita spirituale. Ma anche questo può servire a misurare la profondità della sua immersione nella Chiesa.

⁴¹ *Vita* 35, 5; 25, 12; 31, 4.

La Santa sa che il battesimo è la porta d'ingresso e il punto di inserzione nella Chiesa. Ma praticamente la sua inserzione nell'organismo ecclesiale e nel dinamismo antonomastico della Chiesa del suo tempo, la riforma, si effettuò sul piano della vita religiosa e attraverso la sua condizione di donna.

Le allusioni ad una sua collocazione parrocchiale sono scarsissime, per non dire nulle, nonostante la sua fine sensibilità spirituale di fronte al sacerdozio: del sacerdote ha un concetto teologicamente elevato, una chiara idea delle sue funzioni e della sua missione nella Chiesa, della sua posizione e dei suoi pericoli nel mondo: sarà uno degli orientamenti apostolici della vita contemplativa dei suoi Carmeli, ma senza necessità di porsi a meditare sulle differenze di carismi e ministeri sacerdotali in seno al Corpo Mistico. Le sue relazioni concrete con la gerarchia della Chiesa spagnola furono privilegiate: ammirazione incondizionata da parte del "suo Vescovo" Don Alvaro de Mendoza; venerazione e favore da parte del suo direttore Alonso Velasquez (vescovo di Osma e di Santiago de Compostela), del Vescovo e Inquisitore Francisco de Soto y Salazar e dell'Inquisitore Maggiore, Cardinale e Primate di Spagna Gaspar de Quiroga; e passaggio dall'opposizione all'amicizia da parte degli arcivescovi di Siviglia e di Burgos, Cristóbal de Rojas y Sandoval e Cristóbal Vela...

Certo, nessuno di questi prelati "teresiani" era un Padre Conciliare venuto da Trento, però anche in questo campo la Santa fu privilegiata. Il suo legame con il movimento tridentino fu diretto e molteplice, estendendosi al piano del rinnovamento spirituale, teologico e riformatore⁴² e prima di tutto attraverso i teologi domenicani reduci dal Concilio, Pedro Fernandez, Juan Gallo e Diego de Chaves. I rapporti, più stretti e di più forte influsso furono quelli con il P. Fernández, discepolo di Domenico de Soto e di Melchiorre Cano a Salamanca e condiscipolo di Domenico Bañez e Bartolomeo Medina, che era stato teologo del Re durante il terzo periodo del Concilio (1562-1563), e poco dopo il suo ritorno in Spagna fu nominato da Pio V "commissario apostolico" del Carmelo castigliano, con missione e attribuzioni di riformatore (28 agosto 1569). Durante i cinque anni in cui fu in relazione con la Santa, le fornì i suoi consigli, non tanto dal punto di vista carmelitano, quanto sul piano appunto della riforma tridentina⁴³.

2. Nella prospettiva del Concilio Tridentino

In realtà, la corrente del pensiero tridentino era giunta fino alla Santa anche prima dell'incontro con il P. Fernandez, per vie più profonde e ricche, grazie alla mediazione dei teologi domenicani della scuola di Salamanca, spe-

⁴² Cf. TOMMASO DELLA CROCE, *Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo*, in "Santa Teresa Maestra di orazione" (Roma 1963).

⁴³ Cf. ALVARO HUERGA, O.P., *Pedro Fernández, O.P., teólogo en Trento, artífice de la reforma teresiana, hombre espiritual*, in "Il Concilio di Trento e la riforma tridentina" (Vicenza, Herder, 1965); e nell'*Epistolario* della Santa.

cialmente il P. Bañez, e ad opera dei grandi spirituali contemporanei, il P. Ibañez, domenicano, il P. Balthasar Alvarez, gesuita, San Pietro d'Alcántara, San Francesco Borgia, il Beato Giovanni d'Avila, ecc.

Molto probabilmente la Santa solo col tempo e progressivamente ebbe coscienza di arruolarsi nel grande movimento del Concilio e di rispondere all'interno di esso alla volontà e alle consegne della Chiesa, attratta e quasi materialmente trascinata dalla forza degli avvenimenti. I due primi periodi del Concilio non lasciarono traccia nella sua vita, né un'eco nel suo epistolario, né un'allusione nelle sue relazioni autobiografiche. Nemmeno l'ultima serie di sessioni sembra aver impresso orma alcuna nell'ambiente spirituale della Santa, né sul piano biografico né negli strati più profondi della sua vita spirituale e della sua attività letteraria. Quando l'onda del Concilio arrivò fino a lei, ella aveva già deciso l'orientamento della propria vita e della propria opera di riformatrice in senso conciliare.

Facile è il bilancio di questa situazione negativa: né lei né gli altri attori intervenuti nel dramma mistico delle sue estasi, visioni e rivelazioni (1554-1560 o 1562), sembrano aver conosciuto i testi tridentini relativi alle rivelazioni private o alla possibilità di certezza dello stato di grazia; e nemmeno il piano di clausura stabilito nella fondazione di San Giuseppe (1562) accusa dipendenza o riferimento alcuno con i progetti sulla clausura che in quel periodo si discutevano a Trento; così neppure il netto orientamento ecclesiale - antiluterano e controriformista - dei primi capitoli del *Cammino di Perfezione* obbediscono a consegne tridentine; né le espressioni dottrinali più intenzionalmente antiprotestanti, a parte la loro coincidenza materiale con lo spirito e la lettera dei canoni conciliari, contengono riferimento alcuno al Concilio: così, ad esempio, il suo ardente amore per la messa e la comunione⁴⁴ o per i riti liturgici ("cerimonie")⁴⁵, la sua fede nella presenza reale⁴⁶, la sua posizione decisamente positiva riguardo alle immagini⁴⁷, la sua convinzione dell'efficacia dei sacramenti⁴⁸, il suo modo di vedere la giustificazione e le realtà interiori, fino allo speciale valore da lei dato all'acqua benedetta⁴⁹ e alle indulgenze⁵⁰.

Nessuno dei primi Scritti della Santa fu redatto in una prospettiva conciliare, né la *Vita* (1562-1565), né le tre prime *Relazioni* (1560-1563), né le costituzioni e l'epistolario di quegli anni.

Il *Cammino di Perfezione* fu probabilmente l'occasione di una prima presa di coscienza. Scritto per la prima volta verso il 1566, non ottenne l'approvazione del censore che vi trovò numerose imprecisioni teologiche e inconvenienti disciplinari. Senza dubbio, al momento, né l'Autrice né il censore

⁴⁴ *Vita* 6, 6; 7, 17; 19, 21; 22, 4; 39, 22; *Cammino* 34, 7; *Costituzioni* 4-5.

⁴⁵ *Vita* 33, 5; 6, 6.

⁴⁶ *Cammino* 34, 7.

⁴⁷ *Vita* 7, 2; 9, 6; 22, 4; *Cammino* 26, 9.

⁴⁸ *Vita* 19, 5.

⁴⁹ *Vita* 31, 4.

⁵⁰ *Cammino* 20, 3; *Vita* 9, 4.

ebbero preoccupazioni conciliari. È certo che fra le proposizioni incriminate ne figuravano almeno due sulla "giustificazione" e una alludente ai "meriti", ma non sembra che la censura avesse rapporto con i decreti tridentini. Da censore aveva fatto il domenicano García da Toledo, compagno di cattedra del P. Bañez ad Avila, parente e uomo di fiducia di Francesco da Toledo, ambasciatore dell'imperatore nelle due prime sessioni del Concilio. Intimo amico della Santa⁵¹, fu lo stesso che sottopose la seconda redazione del *Cammino* a una nuova e meticolosa censura, questa volta già filtrata attraverso preoccupazioni tridentine: corresse o fece togliere i passaggi in cui il libro toccava di sfuggita o senza rigore teologico i temi della "giustificazione"⁵², della coscienza del soprannaturale (che sfiorava il tema delle rivelazioni private e della certezza dello stato di grazia)⁵³ e il desiderio mistico della vita eterna⁵⁴.

Il P. García fece questa seconda censura del libro verso la fine dello stesso anno 1566. Nello spazio di alcuni mesi era sorta in lui una speciale sensibilità per i temi del Concilio, ed egli trasmise la sua censura all'Autrice, la quale, prima di affidarlo alle lettrici del suo monastero, ne fece una revisione a fondo, cancellando periodi o amputando fogli per attenersi ai criteri del censore. Il *Cammino di Perfezione* era il codice di nuova vita che ella proponeva alla sua nascente famiglia, sulle sue pagine fece il primo sforzo consapevole di entrare nelle vie aperte dai Padri del Concilio di Trento.

Poco dopo il cammino si farà più sicuro e la sensibilità della Santa si affinerà per opera di un secondo censore del manoscritto, che lo restituirà cosparso di annotazioni, cancellature e puntualizzazioni di netta interpretazione tridentina.

3. Teresa e il Padre Generale dell'Ordine

Un nuovo avanzamento nella direzione del movimento messo in marcia dal Concilio fu deciso pochi mesi più tardi (febbraio 1567) con l'arrivo del P. Rossi, Generale dell'Ordine, ad Avila. Rossi non solo veniva in Spagna con serie intenzioni di riforma, ma giungeva al Carmelo spagnolo come genuino rappresentante dei criteri romani e tridentini, di fronte allo zelo e alle ansie riformiste della corte di Madrid.

Ad Avila la Madre Teresa aveva iniziato un movimento di vita spirituale e carmelitana al margine della gerarchia interna dell'Ordine e in parte contro la volontà del Provinciale⁵⁵. Allora l'idea di una possibile e penosa resa dei conti al Generale la riempì di timore⁵⁶. Ma la sua apprensione si dileguò in seguito. La reazione del Reverendissimo fu del tutto favorevole alla sua persona e alla sua opera e il monastero di San Giuseppe gli sembrava una copia - per

⁵¹ *Vita* 34, 6.

⁵² Capp. 36 e 37.

⁵³ Cap. 41, n. 4.

⁵⁴ Cap. 42, n. 4.

⁵⁵ Si veda la difficile situazione della Santa in *Vita* 36, 5.

⁵⁶ *Fondazioni*, 2, 1.

quanto imperfetta, attenua lei - degli inizi dell'Ordine⁵⁷. Di lei personalmente, egli fu dell'opinione che giovasse all'Ordine "più di tutti i frati carmelitani di Spagna"⁵⁸.

Decisero, fra loro, l'espansione dell'opera teresiana e il Generale ordinò alla Madre di fondare in Castiglia - nelle due Castiglie, preciserà poi - quanti più monasteri potesse, "tanti quanti capelli aveva in testa", come lei ricorderà sempre⁵⁹, e poco dopo le permetterà 'di iniziare la stessa avventura tra i frati con la fondazione di due conventi in Castiglia⁶⁰, esimerà i suoi Carmeli dall'obbedienza ai Provinciali, e in definitiva la renderà responsabile di questa vasta impresa fondazionale.

Decisioni di grandissimo rilievo. L'incontro della Santa con Rossi racchiude un duplice significato: non solo il Generale venuto da Roma aveva accettato e assunto l'idea teresiana, salvo qualche divergenza di criterio su qualche punto importante⁶¹, ma la Santa era stata trasferita con il vasto piano della riforma dell'Ordine dentro al movimento della riforma tridentina. Ella ne doveva fare il bilancio globale con una delle sue battute di spirito: "Ecco qui una povera monaca scalza... carica di patenti e di buoni desideri, e senza alcuna possibilità di metterli in opera"⁶². Il dramma però era più profondo. Fino a quel momento l'idea della "riforma" non era entrata nell'opera né negli scritti teresiani. Probabilmente non le era neppure passata per la mente, e in realtà il suo progetto in germe non rientrava nelle strettoie di categorie riformiste. Fu l'incontro con Rossi a determinare un cambiamento di segno. Pochi anni più tardi sorprenderemo la penna e il pensiero della Santa irretiti in tutto un intrico di "riforme", "case e frati riformati", "baraonde di riforme", e altri termini e preoccupazioni del genere⁶³. Uomini, fatti, diritti, ordini e contrordini, pretese di Madrid e mandati di Roma mescolarono il suo limpido ideale primitivo in una matassa troppo ingarbugliata per le dita di "una povera monaca carica di patenti", anche se erano dita agili e mistiche come le sue. Ben presto la Santa trovò se stessa e la sua opera in flagrante contrasto con la Chiesa gerarchica: il Generale e il Capitolo Generale dell'Ordine, il Nunzio, il Papa e il Concilio.

4. "Una donnetta senza potere"

Qui ci interessa solo l'essenziale del quadro. Qualcosa di anormale c'era già, a prima vista, nel fatto che fosse una donna, e monaca di clausura, la

⁵⁷ *Fondazioni* 2, 3.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Fondazioni* 2, 4-5; BMC, V, 336-338.

⁶¹ Uno dei punti delicati e di più netto contrasto con il P. Generale era quello della libertà delle confessioni, così fermamente difeso dalla Santa in *Cammino di Perfezione* 4, 5.

⁶² *Fondazioni* 2, 6.

⁶³ *Lettere* 80, 94, 96, 150, 183, ecc.

protagonista di una riforma che esigeva una continua peregrinazione fondazionale e la direzione spirituale di un movimento che presto contò nelle sue file numerosi sacerdoti. Era recentissimo il decreto dell'ultima sessione del Concilio che imponeva, sotto gravi pene, la clausura delle monache: "*Nemini autem sanctimonialium liceat post professionem exire a monasterio, etiam ad breve tempus, quocumque praetextu, nisi ex aliqua legitima causa ab episcopo approbanda, indultis quibuscumque et privilegiis non obstantibus*"⁶⁴.

La Madre Teresa era una donna eccezionale, dotata di straordinarie qualità femminili, di saggezza, intelligenza e santità, però non era esente da un sottile complesso di femminilità direttamente connesso con la situazione canonica ed ecclesiastica del suo tempo: "donna e misera": "mi basta il fatto di essere donna per sentirmi cadere le ali"⁶⁵; una "donnetta senza alcun potere come me"⁶⁶; "altre erano donne e hanno fatto cose eroiche per voi..."⁶⁷.

Questo complesso era stato aggravato dal coro di teologi intervenuti nel suo dramma mistico, tutti "molto uomini" e molto sospettosi delle virtù delle donne, anche se erano mistiche e si chiamavano Teresa di Gesù. La stessa Santa protestò con una certa contenuta amarezza: "Non c'è virtù di donna che non ritengano sospetta!"⁶⁸. Sul piano della riforma le giovò il suo animo "molto più che di donna"⁶⁹, però in più di una occasione le sfuggì una protesta contro la sua condizione di donna o di monaca e l'impaccio del suo corpo: "Mi sembra che questo corpo mi tenga legata... perché, se non lo avessi, farei cose molto notevoli"⁷⁰.

Questa esplosione di sospetti e timori avveniva agli albori della sua opera riformatrice. Il successo della prima fondazione e il trionfo delle sue esperienze mistiche al tribunale dei teologi censori parvero liberarla dalla nascente tentazione di pessimismo⁷¹; presto si fece risentire in lei la coscienza della sua condizione di donna, complicata con motivazioni bibliche e teologiche addotte dai suoi teologi giudici o mormoratori, fino a far breccia nella sua forza. Ci fa la prima confidenza nella *Relazione 19*: "Mentre... stavo pensando se avevano ragione quelli ai quali sembrava male che io uscissi per le fon-

⁶⁴ Sessione 25, decreto *de Regularibus et monialibus*, cap. 5.

⁶⁵ Cfr. *Vita* 10,8; 18,4; 11,14; 26, 3; e *Cammino* 1, 2, ecc. Da questo complesso di base deriva la sua disistima delle proprie doti mentali e, in cambio, l'enorme stima per il talento dei "letterati".

⁶⁶ *Fondazioni* 2, 4, ecc. Cfr. DOMINIQUE DENEUVILLE, *Sainte Thérèse d'Avila et la femme* (Lione 1964).

⁶⁷ *Vita* 21, 5.

⁶⁸ Prima redazione del *Cammino* c. 4; il contesto è una specie di spontanea requisitoria contro la prepotenza del sesso forte; però fu tagliato probabilmente dal censore del libro, per cui non apparve nella redazione definitiva.

⁶⁹ *Vita* 8, 7.

⁷⁰ *Rel.* 1, 4.

⁷¹ In *Cammino* (7, 8) inculca alle sue monache: "... è troppo da donne, e io non vorrei, figlie mie, che lo foste in nulla, né che sembraste tali, ma uomini forti, e se farete quanto sta in voi, il Signore vi farà così virili da spaventare gli uomini". E in *Fondazioni* (1, 6) parla del gran valore di quelle anime e del coraggio nel soffrire e servire Dio, "non certo da donne".

dazioni e che sarei stata migliore applicandomi solo alla preghiera, intesi:

«Finché si è in vita, il merito non sta nel cercare di godermi di più, ma nel fare la mia volontà». A me pareva, poiché San Paolo parla del riserbo delle donne, come da poco mi avevano detto e anche prima avevo udito, che questa fosse la volontà di Dio, ma mi disse: «Di' loro che non si fermino a una sola parte della Scrittura, ma ne guardino altre e se, per caso, possono legarmi le mani».

L'episodio equivale a un piccolo dramma. Risale al 1571, alla radice del primo forte contrasto dei superiori dell'Ordine con lei e con la sua opera. La Santa si trovava a Medina del Campo, primo monastero fondato sotto l'obbedienza del P. Rossi. All'improvviso le arriva un "mandato con gravi censure": il Provinciale, incaricato direttamente dal Generale dell'Ordine, le ordina di lasciare il giorno stesso Medina e di lasciare come priora del monastero Teresa de Quesada, monaca carmelitana nel monastero dell'Incarnazione di Avila. La Santa e le sue compagne obbediscono fedelmente, e quella notte stessa partirono per Alba.

Nel suo dialogo col Signore ella enumera in buon ordine i motivi: non deve uscire per fondazioni, deve osservare la clausura, deve impiegarsi sempre nell'orazione, è una contemplativa, deve attenersi a quanto imposto da San Paolo alle donne: glielo hanno detto varie volte e glielo hanno appena ricordato. La risposta del suo Interlocutore è adattata alla misura dei suoi obiettori letterari. Se è poco perentoria, alcuni giorni dopo è corroborata con un'altra parola interiore, che le impone di immettersi per la prima volta in un compito di pura riforma, obbedendo al mandato di un Visitatore apostolico non carmelitano, P. Pedro Fernández: deve assumere lei l'incarico del priorato dell'Incarnazione⁷².

La voce interiore torna ad intervenire tre anni dopo, quando la Santa teme di essere nominata priora e riformatrice di un monastero andaluso di carmelitane: «Stavo una volta pensando se mi avrebbero mandata a riformare un certo monastero ed ero in pena. Intesi: «Che cosa temete? Che cosa potete perdere se non la vita che tante volte mi avete offerto? Io vi aiuterò». In quell'occasione questo fu di grande soddisfazione alla mia anima⁷³.

5. "Trattata come disobbediente"

Ma nel frattempo l'obiezione è cresciuta smisuratamente e giunge di nuovo a lei in forma seria e autorizzata, avallata non dal testo paolino, ma dai decreti del Concilio. Lo riferisce lei stessa in una lettera intima scritta da Sivi-

⁷² *Relazione 20*: «Il Signore mi disse: «Figlia, figlia mia, mie sorelle sono quelle dell'Incarnazione, e tu esiti! Fatti animo! Guarda che lo voglio io, e non è così difficoltoso come sembra a te. E mentre tu pensi che ne scapiteranno queste altre case, ne guadagneranno invece e le une e le altre. Non resistere, ché grande è il mio potere».

⁷³ *Relazione 50*.

⁷⁴ *Lettera 94*, ed. it. 89 (30-12-1575).

glia a sua nipote Maria Battista, Priora di Valladolid, dicendo che le avevano notificato l'ordine di trovarsi una casa dalla quale non deve più uscire a fare fondazioni, perché uscire le era vietato dal Concilio⁷⁴. La Santa registra la notizia con un'esplosione di gioia: per lei va tanto bene che non ci sperava neppure. Però nell'anima le si è aperta una ferita.

Pochi giorni dopo impugnava la penna per scrivere al Generale che sa del decreto del Capitolo Generale perché lei non esca, un decreto, inviato lì dal Padre Provinciale fr. Angelo al Padre Ulloa con l'ordine di comunicarlo a lei, ma temendo che le procuri molta pena - come è nell'intento di quei Padri - egli se lo è tenuto. Ella invece ha chiesto che glielo consegnino, avendolo saputo da un'altra parte. "Dico a vostra signoria che certo, a quanto posso comprendere, sarà per me un gran regalo e un piacere se vostra signoria me lo comanderà con una sua lettera ed io vedrò che era perché si doleva delle grandi fatiche, che io, incline a sopportare poco, ho avuto in queste fondazioni, e che per premio vostra signoria mi ordinava di riposare. Perché anche così, come sono venuta a saperlo, mi ha dato gran consolazione potermene stare in pace. Siccome nutro grande amore per vostra signoria, da cui ho ricevuto tanti favori, non ho potuto non sentirmi ferita nell'essere trattata come una persona molto disobbediente e per il fatto che questo sia avvenuto in modo che il P. fr. Angelo potesse rendere la cosa pubblica a Corte prima che io ne sapessi nulla, perché mi è sembrato che si volesse proprio forzarmi. E poi mi scrisse che si poteva rimediare ricorrendo alla Camera Apostolica, come se per me potesse essere un gran sollievo"⁷⁵. Qualche riga più avanti lascia traboccare l'amarrezza della sua pena: "Il Padre fr. Angelo ha detto che sono venuta come un'apostata e che sono scomunicata. Dio gli perdoni"⁷⁶.

Il P. Angelo Salazar è il "Provinciale" della Santa, emissario del P. Provinciale e portavoce del Capitolo Generale dell'Ordine. A motivo saliente del mandato e della squalifica dell'itinerario fondazionale della Santa si ponevano i decreti del Concilio. Ella stessa lo ricorda, addolorata, al P. Generale: "Qui non si è mai creduto che il Concilio e il «motu proprio» abbiano tolto ai superiori la facoltà di trasferire le monache se è per il bene dell'Ordine, come spesso può accadere. E non dico questo per me, buona a nulla"⁷⁷. In fondo, il dolore della povera fondatrice era più che giustificato, e non tanto per le voci di apostasia e di scomunica, quanto per il fatto di vedersi solennemente censurata e punita dalla suprema autorità dell'Ordine sotto accusa di infrazione delle norme di riforma del Concilio Tridentino e dei decreti pontifici.

Con lo stesso tono addolorato, leale, confidenziale, si rivolgerà all'altro suo superiore, Girolamo Gracián, insistendo sul tema cruciale, quello di non poter fare fondazioni, a causa del Concilio: "Come il P. Padilla le dirà, *Melchisedech* [Angelo de Salazar] sostiene che io non posso più proseguire le

⁷⁵ Lettera 96, ed. it. 93.

⁷⁶ *Ib.*

⁷⁷ *Ib.*

fondazioni per proibizione del Concilio ed espressa dichiarazione del Reverendissimo Padre.

Sarei ben felice se Vostra Paternità vedesse - se possibile - questa dichiarazione. Mi accusa di uscire con delle monache, mentre è sempre con licenza dei superiori. Ho qui quella che mi diede lo stesso *Melchisedec* per Vesa e Caravaca, perché vi conducessi delle monache. Come non ci ha pensato allora, dato che già esisteva questa dichiarazione? Oh, se mi lasciassero in pace!”⁷⁸.

6. Buone e cattive maniere dei Nunzi

Frattanto, le voci avevano assunto maggior proporzioni. Il Nunzio pontificio a Madrid, Nicola Ormaneto, interveniva con gravi parole. Probabilmente proprio in quei giorni, scriveva a Gracián la lettera molto preoccupata che riportiamo testualmente:

“Un'altra cosa non voglio lasciare di dirle, che a me non è mai piaciuto il modo che tiene, come intendo, quella Madre Teresa di andar attorno a fondare et visitare Monasterii. Percioché le Doñe regolare haño destar dentro le sue Case et non andare attorno, percioché queste visite convengono alli superiori soi che possono andar attorno senza scandalo et pericolo et se per fondare o ben indirizare un monasterio o novo o vechio fosse visogno di qualche Monacha di governo, non mi dispiace che la si levi d'un Monasterio et pore ad un'altro, ma per fermarsi sempre o a longo tempo in aquella Casa. - In Italia mi ricordo esser un simil governo molto antico de una Abbadessa d'un Monasterio principale andava visitando certi soi Monaterii soggettà lei, et Pio q.to Stae. mem. la levò parendo che non fosse conveniente a Doñe regolari l'andar attorno. V. Paternità mi avisarà di quello che la sa, et che le pare, senza far Hora motto di q.to mi senso ad alcuno, per non contristare qtq. bona et sta. Madre percioché intesa ben la cosa si potrà poi provvedere con bona maniera”⁷⁹.

È ammirabile la delicatezza e la precisione mentale del “Nunzio santo”: non lesina titoli di stima alla buona e santa madre Teresa; non vuol contristarla, né perdersi nelle chiacchiere, né prendere decisioni precipitose; però disapprova il suo stile di “andar di qua e di là fondando e visitando monasterii”, e soprattutto quest'ultima cosa. Di lì a pochi mesi Ormaneto morirà (18 giugno 1577), e il suo successore alla Nunziatura di Madrid, Filippo Sega, giudicherà la persona della Santa quasi solo da questo punto di vista, ma con risultato opposto. La sua sentenza di condanna avrà in sorte di accumulare, in una specie di condensato, tutti i motivi già noti e alcuni in più: la sua condizione di donna e il testo paolino, la legge della clausura e le fondazioni, disobbedienza, dottrine sbagliate e Concilio di Trento: “Femmina inquieta, va-

⁷⁸ *Lettera* 129, ed. it. 122.

⁷⁹ Archivo Histórico Nacional, Madrid.

gabonda, disobbediente e contumace, che a titolo di devozione inventava sbagliate dottrine, andando fuori dalla clausura, contro l'ordine del Concilio Tridentino e dei superiori, facendo da maestra nell'insegnare il contrario di ciò che insegnò San Paolo comandando che le donne non insegnassero"⁸⁰.

Ignoriamo se le buone parole di Ormaneto giunsero a conoscenza della Santa. Quelle di Segá la raggiunsero dopo nemmeno due mesi, e ne scriveva al gesuita P. Paolo Hernández, a Madrid: "Ora tutto il bene, o il male, per la nostra Riforma, sta, dopo Dio, nelle mani del Nunzio, ma per i nostri peccati lo hanno informato così male, quelli del Panno, ed egli dà loro tanto credito, che non so come si andrà a finire. Di me gli dicono che sono inquieta e vagabonda, e che ho fondato i monasteri senza licenza né del Papa né del Generale. Pensi lei se ci poteva essere una cosa più perfida e priva di senso cristiano"⁸¹.

Era il colmo del dramma. Condannata, all'interno dell'Ordine, dal Generale e dal Capitolo. Squalificata di fronte alla Chiesa dal rappresentante del Papa in Spagna. Sul piano della Riforma, accusata di trasgredire gli ordini del Concilio.

Certo, la sua situazione non era tragica come quella di fr. Giovanni della Croce, incarcerato, abbandonato da tutti e assediato nell'intimo da un angoscioso problema di coscienza: o negare obbedienza all'autorità o rinunciare alla riforma della Madre Teresa. Ma la tragedia di questa era di più vaste proporzioni.

7. Tra fermezza e sottomissione

Al momento ci interessa solo di puntualizzare il suo atteggiamento spirituale di fronte ai superiori che rappresentavano per lei la Chiesa, in quel momento di sconfitta, che durò almeno tre anni. Sarebbe superfluo documentare la sua totale resa al Concilio, ai suoi decreti, al suo spirito. Nei periodi duri lo spirito umano si volge di solito non tanto contro le istituzioni quanto contro le persone che le incarnano. Quali furono i sentimenti della Santa nei confronti dei due rappresentanti della Chiesa, Segá e Rubeo?

Non abbiamo molti dati che ci consentano di penetrare nel suo atteggiamento interiore di fronte al Nunzio pontificio, quelli che abbiamo però sono sufficienti e chiari, e ci rivelano la posizione riservata e controllata della Madre riguardo al superiore ostile e adirato, che poteva anche sbagliare, secondo lei, ma era sempre il superiore. Situazione difficile anche per uno spirito limpido e forte come il suo. Il suo comportamento non fu codardamente femminile, né mellifluido, né timoroso. Ci fu un momento in cui ebbe un po' di paura del terribile Segá, non per sé ma per i suoi, sapendo, come scrisse, che sarebbe arrivato prevenuto contro di loro, per quanto ella confidasse in Dio. Ebbe a notare che in molte cose si procedeva più di fatto che di diritto. Si era infatti all'apice della tragedia di Giovanni della Croce, aggravata dalla prigionia di Roca, Heredia e altri. Si avvicinava il turno di Gracián,

⁸⁰ Episodio riferito da Francisco de Santa Maria in *Reforma I*.

⁸¹ *Lettera* 248, ed. it. 253.

per il quale ella nutriva grandi timori, se fosse andato a mettersi nelle mani del Nunzio, mentre lei avrebbe preferito lasciarlo in quelle di Dio. Superata la mareggiata, scrisse a Gracián: "Certo, per persone che tendono alla perfezione, non potevamo desiderare niente di meglio del signor Nunzio, perché ha dato a tutti occasione di meriti"⁸². Umorismo senza abbattimento. Ma anche fede nella giustizia e nella rettitudine di Segá.

La Santa aveva sempre insistito perché il Nunzio fosse correttamente informato, convinta che, nel caso di Giovanni della Croce, sarebbe bastato questo a salvarlo⁸³. Al P. Hernández scriveva, il 4 ottobre 1578: "Supplico Vostra Grazia di parlare per conto mio con il Padre che confessa il Nunzio, di dargli i miei ossequi e di informarlo di tutta la verità, affinché obblighi il Nunzio in coscienza a non più pubblicare tante indegnità prima di aver preso informazioni; gli dica che, anche se sono molto cattiva, non lo sono al punto da fare quello che mi rinfacciano... Sarebbe giusto, a mio parere, dichiarare la verità, affinché una persona tanto rispettabile come il Nunzio - che è venuto a riformare i religiosi ma in una terra non sua - sia ben informato su coloro che ha da riformare..."⁸⁴.

Accanto ai suoi gesti e sentimenti di fermezza c'era la sua sottomissione. Il giorno stesso in cui le notificavano il Breve del Nunzio, durissimo nei confronti di Gracián e della Riforma teresiana, ella rendeva piena obbedienza, mandando "Giuliano d'Avila a Madrid a riconoscere come superiore il Nunzio" e a cercare di rabbonirlo. Insisteva su un'obbedienza incondizionata, cercando più volte il modo di prestargli omaggio⁸⁵. Molto più netto e lineare era il suo atteggiamento di fronte a Rubeo, il Superiore a cui aveva promesso obbedienza. Amore filiale e profondo rispetto, fedeltà alla sua persona - fino al di là della morte - e accettazione incrollabile dei suoi ordini, erano i sentimenti che si alternavano nell'anima e negli scritti della Santa, chiunque fosse il destinatario delle sue lettere. Gioielli squisiti sono le due lettere indirizzate al generale: opera magistrale tutta intessuta di sentimenti eppure altissima lezione di spiritualità. Alle espressioni di devoto affetto⁸⁶, si sommano le suppliche di darle credito, poiché, ella afferma, "mentire è offendere Dio" e ingannare un padre tanto amato "è un delitto, un orribile tradimento"; infatti aggiunge: "Lo vedrà un giorno, quando saremo al tribunale di Dio, quanto deve a questa sua vera figlia, Teresa di Gesù". E aggiunge: "ovunque andrò, la supplico di non mancare di scrivermi. Non dovendo più occuparmi di nulla - e ne sarò contentissima - temo che per questo Vostra Signoria mi abbia a dimenticare, anche se io non gliene darò motivo perché, a costo di stancare vostra signoria, non tralascierò di scriverle, se non altro per mia consolazione"⁸⁷.

Al vertice dell'amore, l'obbedienza. La Santa ammonisce Gracián a scrive-

⁸² *Lettera* 269, ed. it. 270.

⁸³ *Lettera* 241, ed. it. 244.

⁸⁴ *Lettera* 240, ed. it. 253.

⁸⁵ *Lettera* 237, ed. it. 240.

⁸⁶ *Lettera* 96, ed. it. 75 (18-6-1575).

⁸⁷ *Lettera* 96, ed. it. 93 (febbraio 1576).

re al Generale, ricordandogli che a lui hanno promesso obbedienza. Al Generale scrive addirittura: "Anzitutto la prego per amor di Dio di persuadersi che di tutti gli Scalzi riuniti io non mi curerei più affatto se ardissero toccare soltanto la sua veste. Così è, perché disgustare Vostra Signoria è ferirmi nella pupilla degli occhi"⁸⁸. Nonostante la proibizione del Generale, il Nunzio Ormaneto, il confessore della Santa, i suoi amici letterati insistono perché continui a fondare come prima, lei però è ben decisa a non farlo senza un preciso ordine. Alle richieste di D. Teunonio di Braganza per una fondazione in Portogallo, risponde con determinazione di non volerlo fare se non lo ordinano il Padre Generale o il Papa. Accetta l'ordine di reclusione in casa, anzi al Generale stesso scrive: "se sapessi di farle piacere, accetterei con gioia di passare in carcere tutto il resto della mia vita"⁸⁹.

L'ultimo episodio di questo dramma è commovente. La Madre progetta di inviare a Roma un messaggero personale e gli pone in mano un promemoria: "Da Sua Paternità Reverendissima non pretendiamo altro che tre cose assai importanti per la vita dei nostri monasteri. Anzitutto, se è possibile, che non tenga per vero quanto gli hanno detto di Teresa di Gesù, perché in verità non ha mai fatto nulla che non fosse degno di una figlia obbedientissima. Questo è certissimo e non si potrà mai provare il contrario. Egli [Rossi] sa bene che ella non mentirebbe per nessuna cosa al mondo... Se poi vuole attenersi solo a ciò che gli hanno detto, Sua Signoria la castighi pure e le imponga la penitenza, ma non la privi della sua grazia, perché qualsiasi cosa le sarà dolce pur di non saperlo adirato con lei...". Quando la Santa scriveva queste addolorate parole, P. Rossi era morto da un mese. Appena ella lo seppe, scrisse al suo superiore più caro, Gracián: "Profonda pena mi hanno dato le notizie che ho ricevuto riguardo al nostro Padre Generale. Ne sono afflittissima e il primo giorno non ho fatto altro che piangere e piangere, rattristata anche dal pensiero di tutti i dispiaceri che gli abbiamo dato e che certo non meritava"⁹¹.

PARTE TERZA

SAPERE MISTICO E MAGISTERO DELLA CHIESA

1. Il caso del libro «Vita»

In Santa Teresa si produsse uno dei più tipici conflitti fra carisma e magistero registrati nella storia della Chiesa, conosciuto non perché clamoroso e sensazionale, ma perché ella stessa ce lo ha consegnato nel primo dei suoi

⁸⁸ Lettera 80, ed. it. 79.

⁸⁹ Lettera 96, ed. it. 93.

⁹⁰ Lettera 250, ed. it. 252 (ottobre 1578).

⁹¹ Lettera 251, ed. it. 254 (15-10-1578).

libri; la *Vita*, frutto diretto del conflitto. Alla qualità di questo libro si deve se il caso teresiano non ha rivestito forme esteriormente vistose, come per altri esponenti della mistica o del profetismo, ed ha invece acquistato significato e valore in ciò che è essenziale dell'esperienza soprannaturale. Anzi il conflitto fra "spirito e autorità" risultò incidentale e passeggero, determinando un netto orientamento della mistica teresiana. Con tutto ciò, il caso della Santa è denso e complesso. Ridotto a schema, si potrebbe tratteggiare come segue.

- L'esperienza mistica sorprende la Santa e il suo cenacolo di spirituali, impreparati e incapaci di affrontarla: Gaspare Daza non era un gran teologo; Francesco de Salcedo era un laico di buona volontà, a parte il suo interesse per i corsi di teologia; i tre primi consiglieri gesuiti erano troppo giovani: Diego de Cetina aveva solo 24 anni di età e uno di sacerdozio; Giovanni de Prados, 27 anni e uno di sacerdozio; Baltasar Alvarez, ancora studente di teologia come i due precedenti, 25 o 26 anni e uno scarso di vita sacerdotale: i confessori del monastero non entrano in scena.

- La nuova esperienza non pone alla Santa il problema della subordinazione delle sue illuminazioni e consegne interiori a un magistero esterno, ma sboccia in lei, necessaria e vitale espressione del complemento e dell'autenticità del magistero - Chiesa, fede, Scrittura: anche a non logorarla, rischia di rimanere incompleta e con il pericolo di vanificarsi senza lasciare traccia e senza giungere a pienezza.

- Il Magistero della Chiesa non interviene in forma ufficiale, ma attraverso suoi organi secondari ampiamente spiegati: teologi, inquisizione, qualche vescovo. Dapprima respinge l'esperienza della Santa, poi alterna approvazione e indifferenza.

- Attraverso il primitivo rifiuto, la Santa si apre faticosamente il passo verso il magistero, in un duro sforzo di interessare al proprio caso i maestri più qualificati della Chiesa del suo tempo: gruppo domenicano, con vari professori di Salamanca, Avila, Valladolid, il P. Granada e San Luigi Beltràn; gruppo gesuita, in cui spiccano il venerabile P. Baltasar, San Francesco Borgia e Rodrigo Alvarez; un francescano, San Pietro d'Alcántara; gruppo secolare, il Beato Giovanni d'Avila, Alfonso Velásquez...

- Sopravvengono sporadici interventi dell'Inquisizione, tardivi e marginali.

- Dal profondo di questa esperienza, setacciata e contrastata, emerge il magistero mistico della Santa, non in forma di messaggio, ma di testimonianza e di dottrina: testimonianza di una vasta gamma di avvenimenti interiori, ed affermazione delle realtà soprannaturali latenti nella vita di grazia.

- Finalmente, a lato di questa affermazione centrale, corre il filo di una reazione polemica di contenuto dottrinale: difesa della vita di orazione, della contemplazione, della mistica, di fronte a certi teologi dottrinali e a certe consegne disciplinari e dottrinali dell'Inquisizione spagnola mossa più da una reazione antiprotestante che da un'ispirazione tridentina.

2. Teresa chiede il giudizio della Chiesa

Comunemente si valuta e si esagera il contenuto fenomenico e carismatico del libro della *Vita*. Si usa elogiare la finezza delle sue descrizioni e l'acutezza delle autoanalisi, si critica la sproporzione esistente fra esse e il contenuto di mistica essenziale: si dice che il libro e l'Autrice hanno troppo visioni e tengono troppo conto delle rivelazioni, in contrapposizione con San Giovanni della Croce, che le scarta in pieno.

È un giudizio infondato. Le rivelazioni non caratterizzano né il libro né la mistica dell'Autrice, non hanno ruolo in quanto rivelazioni, né vogliono essere "messaggio" profetico per la Chiesa, nessuna di esse si intromette nella "Rivelazione" in funzione di complemento, accessorio o esplicativo. Al contrario, appaiono come esperienze interiormente vissute dalla Santa della Parola di Dio e del contenuto della Rivelazione che si va applicando e attuando nella protagonista del libro. Confrontata con i grandi santi veggenti o portatori di messaggi, antichi o moderni, prototipi del profetismo neotestamentario, ella è piuttosto un'eccezione: al lato di S. Ildegarda, di S. Brigida, di S. Caterina da Siena, o di qualsiasi protagonista delle cristofanie o mariofanie moderne, sembra una figura di minor rilievo⁹². Proprio per questo ciò che ella ebbe da sottoporre alla Chiesa non furono le rivelazioni e il loro contenuto, ma qualcosa di più profondo e personale: il suo modo nuovo di vivere la grazia, le forme vitali che il soprannaturale riveste in lei, la consonanza della sua esperienza interiore con la parola biblica.

E per questo la storia del suo ricorso ad un magistero esteriore, portatore dell'avallo della Chiesa alle sue esperienze ed angustie interiori, comincia molto prima che la Santa abbia "visioni e parole", apparizioni e rivelazioni. Rifacciamo, sommariamente, le tappe di questa storia.

Appena la Santa prende coscienza delle nuove forme di vita soprannaturale che si stabiliscono nel suo intimo, sente la necessità di una assicurazione di ortodossia. Non importa se, costretta dalla sua reclusione monacale, ricorre a un sacerdote qualsiasi e a un mediocre teologo laico: attraverso loro cerca il giudizio della Chiesa. E da questo gesto nasce poco dopo il libro della *Vita*.

Il libro distingue ben tre situazioni culminanti, i tre momenti in cui questa necessità è più intensamente sentita.

- Il *primo* coincide con la condanna della sua esperienza spirituale da parte del primitivo tribunale di consiglieri improvvisati, sacerdote e laico teologo: "mi dissero che secondo il parere di entrambi si trattava del demonio... Mi spaventai tanto che non sapevo che fare"⁹³. E subito dopo la Santa aggiunge un dato chiave: "E mentre me ne stavo in un oratorio molto afflitta non

⁹² Giustamente H. DE LUBAC, *La mystique et les mystiques* afferma che ogni mistica cristiana è penetrazione del mistero del Verbo Incarnato e intelligenza dei Libri Sacri. - Vedere anche P. BARBAGLI, *La Bibbia nelle Opere di Santa Teresa*, in, "Riv. di Vita Spir.", 1964; e TOMMASO DELLA CROCE, *Santa Teresa de Jesús contemplativa*, in, "Eph. Carm.", 1962.

⁹³ *Vita* 23, 14-15.

sapendo che cosa sarebbe stato di me, lessi in un libro, come mi fosse stato messo fra le mani dal Signore, che San Paolo diceva: «Dio è fedele e non permette mai che coloro che lo amano siano ingannati dal demonio». Questo mi consolò molto⁹⁴. Cioè, l'insensato errore dei due mediocri rappresentanti della Chiesa è riparato dalla presenza e dall'intervento della Scrittura in un semplice testo di San Paolo (1 Cor 10, 13).

- Il *secondo momento* ripete materialmente l'errore precedente, ma con varie aggravanti: Una volta si erano riuniti in molti per giudicare il suo caso: «credo che fossero cinque o sei, tutti gran servi di Dio, e il mio confessore [P. Baltasar Alvarez] mi venne a dire che tutti erano d'accordo nel dichiarare che si trattava del demonio, che non dovevo comunicarmi tanto spesso... Tutti erano contro di me⁹⁵. Come nel caso precedente, il brutto errore è di nuovo riparato da una parola della Scrittura, però questa volta non è letta in un libro, ma percepita interiormente: «Mentre me ne stavo in questa angoscia, benché ancora non avessi cominciato ad avere visione alcuna, bastarono queste sole parole a tranquillizzarmi: «Non aver paura, figlia, sono io e non ti abbandonerò; non temere»... Ed eccomi, con quelle sole parole, confortata, piena di forza e di coraggio, di sicurezza... le sue parole sono opere⁹⁶. Erano, letteralmente, le parole del Signore risorto: «*Ego sum. Nolite timere*».

- Il *terzo momento* coincide con il triste episodio del gesto di spregio e di scongiuro. Alle «parole» succedevano ormai le «visioni». Anche queste erano giudicate diaboliche dai confessori e consiglieri, che imponevano alla santa l'atto plebeo di far le fiche per respingerle. Il farlo le causava una tremenda pena e si ricordava di tutte le ingiurie che erano state fatte a Gesù, perciò lo supplicava di perdonarle, poiché si sentiva costretta ad ubbidire ai ministri che Egli aveva posto nella sua Chiesa. Il Signore la confortò dicendole che faceva bene a ubbidire, ma che Egli avrebbe fatto in modo che comprendessero la verità. Quando le proibirono di fare orazione, le disse di riferire loro che «quella era tirannia⁹⁷».

Le ultime parole rivelano senza sfumature il contrasto violento fra la «voce interiore» e le direttive del magistero esterno che la Santa identificava espressamente con la rappresentazione della Chiesa. Però nemmeno un momento la voce interiore interferì con l'obbedienza. A parte la denuncia di tirannia, le cose continuarono il loro corso normale.

- Giungono all'orecchio della Santa le prime voci precise di delazione all'Inquisizione, con tutte le conseguenze: «Alcuni venivano tutti spaventati a dirmi che correvano tempi difficili e che qualcuno poteva trovar moventi per portarmi davanti agli Inquisitori. A me questo andava anche bene, anzi mi fece ridere, perché, in proposito, non ho mai avuto paura, sapendo bene la mia posizione in fatto di fede e che nessuno poteva dire che io andassi con-

⁹⁴ *Ib.* 23, 15.

⁹⁵ *Ib.* 25, 14-15.

⁹⁶ *Ib.* 25, 18.

⁹⁷ *Ib.* 29, 6.

tro la minima cerimonia della Chiesa, dato che per essa o per qualsiasi verità della Sacra Scrittura, sarei disposta ad affrontare mille volte la morte. E dissi che non temessero di questo, perché sarebbe stato assai grave per la mia anima se in essa ci fosse stato qualcosa che mi facesse temere l'Inquisizione; che se avessi pensato ce ne fosse motivo, me la sarei andata a cercare io stessa". Però al fine umorismo segue immediatamente una seria determinazione: "Trattai di questo con il mio Padre domenicano, il quale, come ho detto, era tanto dotto che potevo sentirmi ben sicura del valore di quanto mi diceva, e gli parlai perciò di tutte le visioni e del mio modo di orazione e di tutte le grandi grazie che il Signore mi faceva... e lo supplicai di esaminare tutto molto bene e di farmi sapere se c'era qualche cosa di contrario alla Sacra Scrittura e il suo parere su tutto. Egli mi rassicurò molto..."⁹⁸.

La concisione dell'ultimo dato - "mi rassicurò molto" - compendia e vela discretamente tutto un capitolo, denso e interessante. Ibañez accetta l'incarico con serietà di teologo di professione. La Santa gli ha chiesto una risposta in campo biblico. Egli si attiene alla domanda, ma alla Scrittura associa i teologi. In prima linea San Tommaso, e inoltre, fra i teologi che hanno affrontato il problema delle visioni e rivelazioni, si imbatte nella eminente figura di Gerson, il quale, circa centocinquanta anni prima, si è dovuto pronunciare in una congiuntura eccezionale, cioè mentre era in corso il Concilio di Costanza, su due casi di grande rilievo e straordinariamente simili a quello della Madre Teresa: quelli di Santa Brigida e di Santa Caterina da Siena. Ibañez scopre che anche Gerson professava poca simpatia e molti sospetti verso le donne visionarie, "donnette", "donnaicchiole", e che, nonostante la sua sapienza teologica in materia di carismi, condannò precipitosamente Santa Caterina da Siena, fino a burlarsi delle sue visioni e rivelazioni.

Comunque, Ibañez accetta i principi teologici del cancelliere parigino e si limita ad ordinarli e applicarli al caso teresiano, invece di raccogliere e formulare le obiezioni concrete lanciate contro la nuova visionaria: "quante illusioni e menzogne si sono viste in persone che dicevano di avere di queste rivelazioni e che Dio parlava loro, e, al tempo stesso, si sono visti uomini dotti e religiosi, caduti in inganno, approvare queste visioni... e tali inganni riguardano particolarmente donne e assai raramente uomini"⁹⁹. "Tanto più che alle donne si pone il precetto della Scrittura di non insegnare, e così non sembra ci sia ragione perché nelle donne si riscontri tanto facilmente questa virtù di fare miracoli"¹⁰⁰. Però "Dio non fa accezione di persone, ma distribuisce la sua amicizia e la sua grazia come vuole". E inoltre, "poiché per il bene della sua Chiesa dona santi che con la loro preghiera e intercessione aiutino gli altri e placino la sua ira che minaccia il mondo, e poiché tali necessità si presentano anche ora e più grandi che in passato, conviene alla provvidenza di Dio di dare alla sua Chiesa alcune persone tanto intime con Lui, che lo pla-

⁹⁸ *Ib.*, 33,5

⁹⁹ *Relazione V.*

¹⁰⁰ *Ib.* p. 136.

chino nel tempo del bisogno. Di queste considerazioni si tenga gran conto per ciò di cui dobbiamo trattare; che poiché ancora Dio suscita santi nella Chiesa, non c'è per alcun motivo di risentirsi quando dei santi vengono segnalati da chi li ha conosciuti e trattati, poiché non si possono avere santi se non c'è qualcuno che lo sia in particolare"¹⁰¹.

Infine, non senza un'ombra di ironia riferisce un episodio intimo e cioè il colloquio fra il Signore e la Santa sull'opportunità di dare proprio a lei visioni e rivelazioni: "Signore, non ci sono altre persone, specialmente uomini e dotti, i quali, se voi parlaste loro, farebbero ciò che mi ordinate molto meglio di me, buona a nulla?". E il Signore rispondeva in tono addolorato: "Poiché uomini e dotti non vogliono disporsi a trattare con me, vengo io, come spinto dalla necessità e dal loro rifiuto, vengo io a cercare semplici donne con le quali riposarmi e parlare delle mie cose"¹⁰².

- Nonostante il parere favorevole di Ibañez, che la Santa considerava "il migliore dotto che allora si potesse trovare sul posto"¹⁰³, ella non rinunciò all'idea dell'Inquisizione. Due o tre anni dopo, approfittando del passaggio di un Inquisitore per Avila, gli sottopose il proprio caso. Era Francesco de Soto. Egli la ascoltò attentamente e giudicò tutte le sue esperienze interiori assolutamente conformi alla fede cattolica, invitandola anche a scrivere tutto e tutta la sua vita, senza omettere nulla, al Maestro Avila (il Beato Giovanni d'Avila). Ella lo fece e scrisse "i suoi peccati e la sua vita"¹⁰⁴. Nacque così, nella sua redazione attuale, il libro della *Vita*, in pura funzione di sottomissione al magistero: obbedienza all'Inquisitore e ricorso al Maestro di spirito di quel tempo.

- Scritto il libro, prima di inviarlo al Beato Avila, lo fece esaminare da un teologo di vaglia, Domenico Bañez, il quale lo approvò per conto proprio e scartò come superfluo l'intervento del Maestro andaluso. Ma la Santa passa sopra la proibizione del Bañez e ottiene la piena approvazione del Beato: le "parole interiori" e le esperienze consegnate nel libro sono "conformi alla Scrittura divina e alla dottrina della Chiesa"¹⁰⁵.

L'ultimo episodio è drammatico. Il libro contenente le esperienze mistiche della Santa è denunciato all'Inquisizione. Don Alvaro de Mendoza, Vescovo e Mecenate dell'Autrice, lo deve consegnare precipitosamente agli inquisitori di Madrid.

Quasi contemporaneamente la Santa stessa e il suo convento di Siviglia sono oggetto di una visita inquisitoriale. Bañez è interpellato dagli inquisitori madrileni, per emettere un giudizio sul libro: lo scrive di suo pugno sull'ultimo foglio dell'autografo teresiano. E un verdetto molto sereno, freddo e sfumato di riserve più di quello del suo predecessore Ibañez: "Ho sempre

¹⁰¹ *Ib.* p. 138.

¹⁰² *Ib.* p. 150.

¹⁰³ *Vita* 32, 16.

¹⁰⁴ *Relazione* IV.

¹⁰⁵ Cf. BMC, t. II, p. 209.

proceduto con cautela nell'esame di questa relazione dell'orazione e della vita di questa religiosa, e nessuno è stato più incredulo di me per quanto riguarda le sue visioni e rivelazioni...". "Questa donna, a quanto dimostra la sua relazione, anche se si è ingannata in qualche cosa, almeno non è un'ingannatrice ... Ha molte rivelazioni e visioni, che sono sempre molto da temere, specialmente nelle donne". "[Non] tengo in dispregio le sue rivelazioni, le visioni, i rapimenti, per il sospetto che potrebbero anche venire da Dio, come fu per altri santi...". E conclude condividendo il parere del B. Avila: "Il mio avviso è che questo libro non è fatto per andare in mano di chiunque, ma di uomini dotti, di esperienza e di discrezione cristiana"¹⁰⁶.

Comunque, la Santa muore sette anni dopo senza che il tribunale pronunci sentenza favorevole sul suo libro.

- In rapporto a quest'ultimo episodio (Siviglia 1576), la Santa scrive per il suo confessore, il gesuita Rodrigo Alvarez, un nuovo memoriale (Relazione IV), in cui riferisce il perché del suo costante ricorso a teologi e prelati, e compone una lunga lista di figure insigni, gesuiti, domenicani, francescani e sacerdoti secolari, ai quali ha sottoposto le cose della sua anima. E in tutto si assoggetta "alla correzione della fede cattolica e della Chiesa", personificate concretamente nei suoi giudizi: Bañez, teologi, inquisitori.

- L'intimo atteggiamento di sottomissione della sua esperienza mistica al magistero esterno durerà fino alla fine della sua vita. Nel frattempo, libera dalle paure e dalle angosce iniziali, l'esperienza si trasforma in puro movimento di vita mistica, però non meno determinante e caratteristico. Nel 1581 la Santa scriverà al Dr. Velasquez, Vescovo di Osma e suo ultimo direttore: "I grandi timori di essere ingannata che ho sentito per tanti anni [non potrei più averli]... e così non ho più bisogno di rivolgermi ai dotti o di parlarne con qualcuno.

Mi basta sapere per mia tranquillità se vado bene e se devo fare qualche cosa. Su questo ho interrogato qualcuno a cui mi ero diretta altre volte, cioè il P. Domenico, il Maestro Medina e qualcuno della Compagnia. Con ciò che vostra Signoria mi dirà ora, mi sentirò a posto, per il gran rispetto che ho di lei: vi presti molta attenzione, per amor di Dio"¹⁰⁷.

3. Al di là dell'esperienza personale

Questa sommaria traccia storica permette di intravedere le dimensioni del caso teresiano: con quale intensità e continuità la Santa sentì la necessità di dare alla propria esperienza mistica il sigillo del magistero esterno.

A prima vista può sembrare che, nonostante le sue proporzioni, questo conflitto fra vita mistica e magistero si riduca a un episodio di coscienza, ingrandito per la qualità e la densità del contenuto coscienziale teresiano, e aggravato ancora - si è ripetuto insistentemente - dalla sensibilità e dalla strut-

¹⁰⁶ *Ib. pp.* 211-213.

¹⁰⁷ *Relazione VI.*

tura psichica femminile della Santa¹⁰⁸. Ma non in questo senso ella lo intese esponendo nel suo libro la ragione del suo atteggiamento e proponendolo come linea dottrinale normativa della relazione vigente fra la vita mistica personale e il magistero della Chiesa.

Il pensiero della Santa si trova formulato nei capitoli 25 e 26 della *Vita*. Attinge all'esperienza personale per trascenderla in seguito in una profonda visione dell'avvenimento mistico. Questo infatti (parole, visioni, comunicazioni divine), secondo lei, non solo sboccia all'interno della fede, ma la sensibilizza e ne attua il contenuto: attraverso la fede, la Chiesa e la Scrittura si rendono presenti come fonte e norma della grazia intimamente vissuta. Ecco l'analisi più interessante: "E con questo amore che Dio le infonde per la fede, che è una fede viva, forte, essa cerca sempre di conformarsi a quanto la Chiesa propone, interrogando questi e quelli, aderendo così fermamente a queste verità che, per quante rivelazioni si potessero immaginare - anche se vedesse aperti i cieli [allusione ai testi paolini; 2 Cor 12, 2, Gal 1; 8] non la smuoverebbero di un punto da quanto insegna la Chiesa. Se qualche volta sentisse vacillare il suo pensiero riguardo a questo e le accadesse di dirsi: «Dopo tutto, se Dio mi dice così, può darsi che sia la verità come la diceva ai Santi», non dico che essa lo creda, ma che il demonio comincia a tentarla con un primo movimento, ma si sa che sarebbe gran male soffermarsi su questo; però penso che non verranno molto spesso nemmeno quei primi movimenti se l'anima permane nella forza che il Signore dà a coloro cui dona tali grazie, ché anzi le sembrerà di poter fare a pezzi anche i demoni per la più piccola delle verità proposte dalla Chiesa. rDico che se l'anima non sente in sé questa grande forza e la devozione o le visioni non gliela aumentano, non si ritenga sicura ... Per quanto lo vedo e so per esperienza, la convinzione che si tratta di Dio deve provenire dalla conformità con la Sacra Scrittura; e se solo un poco se ne discostasse, mi pare che mi sentirei incomparabilmente più sicura che si tratta del demonio, di quanto non lo sia ora, e lo sono molto, che si tratta di Dio...; e se in tal caso tutto il mondo mi assicurasse che si tratta di Dio, non lo crederei"¹⁰⁹.

Basti rilevare le principali affermazioni, e cioè che a una persona cui il Signore largisce quei favori, rafforza anche la fede, in modo che per un solo punto di essa affronterebbe mille morti, e la fede che le infonde è viva e salda, esente anche dai primi movimenti contrari, capace di sgominare i demoni anche in materia della più piccola delle verità. Per la Santa questa fede è "ciò che insegna la Chiesa", definizione realistica, concreta, ripetuta, e le verità della Sacra Scrittura. La mediazione del teologo o del dotto ser-

¹⁰⁸ Impossibile negare che questo e qualche altro aspetto della vita spirituale della Santa sono fortemente condizionati dalla sua psiche e inquadrati nel segno della sua femminilità: nonostante la sua limpidezza e chiaroveggenza mentale, la sua rettitudine e il suo vigore psichico, il suo intuito auto-analitico e la sua rettitudine di coscienza, ella ebbe bisogno per tutta la vita di una direzione spirituale. Ma qui ci interessa il senso profondo della sua interiorità.

¹⁰⁹ *Vita* 25, 12-13.

ve unicamente a corroborare e precisare questo vincolo già creato fra la grazia interiore e il contenuto della fede proposta dalla Chiesa; la dichiarazione di cercare sempre la conformità con l'insegnamento della Chiesa interrogando questi e quelli è semplicemente la versione dottrinale della sua lunga storia. Al teologo domenicano Ibañez, mentre era Sotto minaccia di delazione all'Inquisizione, si era rivolta supplicandolo di esaminare attentamente se c'era qualche cosa, in ciò che ella riferiva sulla sua vita mistica, di contrario alla Sacra Scrittura, perché voleva sapere solo se in quello che le accadeva tutto fosse conforme alla Sacra Scrittura, come avvertirà facendo il bilancio di quei fatti nelle sue Relazioni sottoposte ai numerosi dotti, così riassumendo: "Non hanno trovato nulla che non fosse del tutto conforme alla Sacra Scrittura"¹¹⁰.

E descrivendo il suo ultimo confessore, il Vescovo di Osma, scriveva che era molto dotto e le era stato di grande aiuto, perché le aveva dato sicurezza "con cose della Sacra Scrittura"¹¹¹, ciò che faceva massimamente al caso suo e a cui teneva di più, quando aveva la certezza del sapere di chi le parlava.

Questo è effettivamente il concetto che la Santa ha del dotto-teologo: portavoce dell'insegnamento della Chiesa e maestro delle verità della Sacra Scrittura. Già nella *Vita*, contrapponendo il semplice e "spirituale" a quello che è anche e "dotto", di questo aveva scritto: "gran cosa possedere la dottrina che ci insegna cose che poco sappiamo e ci illumina in modo che, conoscendo le verità della Sacra Scrittura, facciamo quello che dobbiamo: Dio ci guardi da devozioni bislacche!"¹¹².

E più espressamente scriveva nelle *Mansioni*: "E anche se non hanno personale esperienza di queste cose, questi grandi dotti hanno un non so che per cui, dato che Dio li vuole come luce per la sua Chiesa, quando una cosa è verità, riescono ad ammetterla"¹¹³.

Da questo punto di vista è facile penetrare il senso ecclesiale del dramma intimo della Santa, e della sua dottrina mistica:

- personalmente, il suo modo mistico di vivere la grazia le fece sentire in modo più intenso la propria dipendenza dal magistero della Chiesa e dalla Sacra Scrittura;

- il sacerdote-teologo entra nell'ambito della sua vita mistica, ricercato, a causa di questa sua nuova sensibilità, come vicario della Chiesa e portavoce della Parola rivelata;

- dottrinalmente, la vita mistica è concepita e presentata come un'esperienza e un sapere che si realizzano nel più profondo della persona, ma in stretta relazione con il mistero della salvezza centrato nella Chiesa e annunciato nella Sacra Scrittura.

¹¹⁰ *Relazione* III.

¹¹¹ *Fondazioni* 30, 1.

¹¹² *Vita* 13, 16.

¹¹³ *Mansioni* V, 1, 7.

PARTE QUARTA

IL SENSO DELLA CHIESA

1. Tra "éscaton" e storia del mondo

In Santa Teresa l'orientamento cosciente ed espresso verso la Chiesa si manifestò tardivamente. Non fu punto di partenza del suo itinerario spirituale né al momento della vocazione religiosa, né in quello della conversione, seguita dal definitivo ingresso nella vita mistica. Fu invece punto di arrivo, frutto della sua maturità spirituale e dalla speciale sensibilità soprannaturale suscitata in lei dalle grazie mistiche del periodo estatico. Risultato dell'esperienza interiore molto più che della riflessione.

Per una presa di coscienza a base della riflessione meditativa, il patrimonio di dati teologici posseduti dalla Santa era eccessivamente precario: elementi di formazione catechistica e poco più, e non abbiamo sufficiente documentazione sulla formazione teresiana in famiglia e nel noviziato dell'Incarrazione.

In cambio, la prima irruzione di grazie mistiche la introdusse di colpo nel profondo della Chiesa, soprattutto come mistero escatologico: regno dei cieli già stabilito; realmente e attualmente, ma al di là del tempo e della Chiesa visibile. Il panorama presentato dal libro della *Vita* - sulla base di quel primo periodo mistico, 1562-1565 - abbozza una specie di anticipo della Chiesa celeste: contemplazione del Cristo glorioso, convivenza sperimentale con Lui - "cum Christo" - nella sua Umanità glorificata; partecipazione ai misteri gloriosi della Vergine; familiarità con i viventi della Chiesa celeste: "... il solo mirare il cielo raccoglie l'anima, perché, appena il Signore vuol mostrarle qualcosa di ciò che c'è lassù, resta a pensarci: "qualche volta mi accade che coloro che mi fanno compagnia e con i quali mi consolo sono quelli che vivono lassù, e sono loro che mi sembrano veramente vivi, mentre quelli che vivono qua mi sembrano così morti che neppure tutto il mondo mi sembra possa farmi compagnia..."¹¹⁴.

Le stesse grazie mistiche che si riferiscono a cose e persone della terra si presentano come irruzioni della Chiesa trionfante nella Chiesa pellegrina, e pongono in rilievo l'intersezione di vite e di esistenze delle due Chiese componenti un unico "regno dei cieli". La Vergine e San Giuseppe sembrano mettere in scena in un rito di colore apocalittico la purificazione mistica della Santa; Dio le fa vedere il mistero dell'esistenza di tutte le cose nel seno della divinità; l'ultimo capitolo riferisce l'esperienza del mistero della divinità, Dio verità e amore, fonte di ogni verità e di ogni amore.

La tensione escatologica del libro e delle esperienze mistiche in esso riportate sale di grado a causa di un'intima convinzione dell'Autrice, la quale,

¹¹⁴ *Vita* 38, 6.

mentre scrive, ha presente che il ritmo di grazie cui è sottoposta avrà un rapido crescendo, ed è certa anzi che non tarderà a sopravvenirne una così violenta da lacerare la tela della sua vita: "Penso talvolta che, a Dio piacendo, se va avanti come ora, finirò col lasciarci la vita"¹¹⁵.

Una vita mistica così strutturata, e interpretata in questi termini, ha significato e proiezioni preminentemente escatologici, che la orientano e quasi già la collocano nella Chiesa del cielo. Con la Chiesa della terra sembra avere solo legami di necessità, secondari e provvisori. Tuttavia, invece dell'attesa grazia mistica dello slancio finale (morte d'amore e transito alla vita beatifica), sopravviene precisamente in quel momento un cambiamento di rotta; alcuni fatti concreti, reali e temporali, non gloriosi ma dolorosi, della Chiesa della terra, penetrano nella vita mistica della Santa e determinano l'orientamento degli ultimi 20-22 anni della sua esperienza interiore, della sua azione esteriore e del suo messaggio dottrinale. La Santa prende coscienza degli avvenimenti che la Chiesa sta vivendo in Europa, e li assume sul piano delle sue vicende mistiche. Il suo orientamento ecclesiale punterà non al mistero interiore e profondo della Chiesa corpo mistico, ma all'espressione temporale e spaziale di esso: ciò che sta accadendo alla Chiesa in Europa - e successivamente nel mondo infedele - calerà nell'anima della Santa, la terrà assorta, e determinerà nella sua vita mistica il passaggio dal netto orientamento escatologico a un piano di azione apostolica: per la Chiesa della terra.

Questa irradiazione esteriore e apostolica ci permetterà di studiare la sua esperienza come un episodio storico, pieno di significato e denso di contenuto.

2. I fatti determinanti: la Chiesa lacerata

L'avvenimento concreto della vita della Chiesa che commosse l'anima della Santa fu il protestantesimo. Non era umanamente in grado di misurarne le dimensioni, né geografiche né storiche; la sua idea sarà, più o meno: "questi luterani di Francia". Capterà la portata della catastrofe solo attraverso la risonanza da lei percepita interiormente.

Non è possibile precisare quando e per quali canali la Santa giunse a rendersi conto della tragedia dell'Europa. Benché i suoi anni di lotta per iniziare un'intensa vita spirituale coincidessero con i primi periodi del Concilio di Trento, non sembra che i Padri e teologi spagnoli le trasmettessero preoccupazioni speciali per i fatti d'Europa. Quando nel 1560 si proponeva la fondazione del suo primo Carmelo non sembra che "le grandi necessità della Chiesa" penetrassero nel suo animo per convertirsi in motivo e impulso fondazionale.

Invece le prime pagine del *Cammino* provano che in quel periodo ci fu un fatto incisivo che produsse una forte scossa nell'anima e negli ideali della Santa. Con ogni probabilità fu in rapporto con l'esplosione o la recrudescenza delle guerre di religione in Francia, fra il 1560 e il 1565. Forse questo

¹¹⁵ *Ib.* 20, 13.

fatto fu puramente interiore, un episodio saliente del suo dramma mistico di quei giorni. Ibañez, uno dei suoi direttori più intimi e bene informati, analizzando il suo caso per discuterlo con tutta serietà teologica, fornisce questo dato: “Le avvennero delle cose particolari, come il fatto che le pareva veramente... che le parlasse Cristo nostro Signore, il quale le insegnava molte cose, e aveva rivelazioni di misteri e di cose molto segrete e future, come *riguardo alle eresie di Francia*, e cose che lei doveva fare...”.

Però certamente non le mancarono relazioni e informazioni normali con gli avvenimenti concreti del mondo esterno. Fra il 1560 e il 1563 Filippo II, allarmato per la piega che prendevano in Francia la politica e i dissensi religiosi, fece ricorso con una certa solennità ai conventi spagnoli chiedendo preghiere: “Ben sapete lo stato in cui si trovano le cose della nostra religione cristiana e che molti si sono scostati da essa in tante province, e ciò che da parte nostra è stato fatto, per tutte le vie possibili, alla ricerca di un rimedio; e specialmente quanto alla Francia, così vicina a questi regni, e come speriamo in Nostro Signore perché il Concilio riunito a Trento abbia buon successo, ciò che deve venire principalmente dalla mano di Dio, poiché sua è la causa; vi incarichiamo di occuparvi molto perché in tutti i monasteri di religiosi e di religiose del vostro Ordine si abbia speciale cura di fare orazioni e preghiere efficaci a Dio Nostro Signore per l'unione della religione, per l'obbedienza alla Sede Apostolica e alla Chiesa Romana... e che coloro che in qualche modo si erano sviati siano restituiti alla vera conoscenza... e si provveda a quanto conviene al bene universale della Cristianità... e che nei detti monasteri... si facciano processioni, come si è fatto altre volte, specialmente l'anno scorso”¹¹⁶.

Questi richiami di allarme dovettero arrivare all'Incarnazione, tanto da parte del Provinciale carmelitano, quanto per l'intervento personale e diretto dei confessori domenicani della Santa. È normale che così giungessero ad Avila e all'Incarnazione anche altri messaggi allarmanti e altri profeti di catastrofi. In Castiglia, la sensibilità religiosa si era sovraccitata con gli *autosacramentali* di Valladolid e lo scandalo di Carranza (1559-1560). I collegi domenicani di Valladolid, Avila e Salamanca erano una buona cassa di risonanza degli avvenimenti e delle discussioni del Concilio di Trento. Proprio alla fine dello stesso anno (23 novembre 1561) si presentava nell'aula conciliare il Cardinale di Lorena, per informare i Padri sulla disastrosa situazione in Francia, in termini di straordinaria affinità con le espressioni usate dalla Santa nel *Cammino*. Della drammaticissima esposizione del Cardinale sono riflesso le forti pennellate con cui la Santa tratteggia nel *Cammino* il catastrofico quadro: guerre senza fine, “i danni di Francia”, le stragi compiute da “questi luterani”, e “tanti nemici e così pochi amici”, e “il mondo è in fiamme”; e così “vogliamo mettere a terra la Chiesa”, e “il fuoco di questi eretici”, e gli appassionati

¹¹⁶ Lettera al Provinciale dei Domenicani di Castiglia, trascritta negli Atti del Capitolo del 2 maggio 1563 a Madrid, Archivio Generale O. P. Santa Sabina, Roma.

lamenti sui dispregi al Santissimo Sacramento, sulle distruzioni di chiese e la perdita di tanti sacerdoti¹¹⁷.

In realtà le notizie arrivavano anche dal centro d'Europa e la Santa poteva riceverne, fresche e abbondanti dai suoi direttori gesuiti. In quei giorni erano già in moto le campagne apostoliche di San Pietro Canisio in Austria e in Germania; non mancavano al suo fianco gesuiti di valore, e in Castiglia giungevano le minuziose relazioni delle lettere informative della Compagnia. Di ritorno dalla sua "peregrinazione" del 1562-1563 uno di loro scriveva da Roma al Commissario della Compagnia a Valladolid sei fogli di fosche notizie su Baviera, Austria, Cecoslovacchia e Ungheria terminando con un ardente appello ai gesuiti spagnoli.

Secondo la testimonianza dei suoi confidenti più intimi, i punti geografici su cui si centrava l'attenzione della Santa erano la Francia, in modo speciale, e la Germania e l'Inghilterra e le Fiandre. Questi dati non mancano di interesse: servono a ricostruire quasi materialmente i contorni dell'immagine o dell'idea che la Santa si faceva della discordia religiosa del suo tempo. Ma, in realtà, il maggior impatto con il suo spirito non venne dalle dimensioni geografiche, nazionali o europee, né dall'orrore per le devastazioni, il sangue e il fuoco delle guerre, a cui pure ella era sensibile fino a desiderare la morte prima di vederne sorgere una fra i regni cristiani. Ciò che la commosse fu qualcosa di molto più semplice e profondo, e che ella esprime insistentemente come "i grandi mali della Chiesa".

3. I grandi mali della Chiesa

I "grandi mali della Chiesa" sono molto sobriamente descritti dalla penna della Santa. Il lettore abituato alla voce e al tono di altri santi e profeti della Chiesa in termini di riforma, potrà rimanere deluso. Nemmeno il *Cammino* o altri scritti del decennio 1560-1570 entrano in enumerazioni o descrizioni o riferimenti di particolare realismo e plasticità. I mali della Chiesa giungono alla penna della Santa attraverso il filtro mistico del suo dolore intimo, da cui, come dice nel *Cammino*, nelle *Relazioni*, nei suoi scritti del tempo, si sente straziare il cuore, perché, avendo incorporato le necessità della Chiesa nella sua vita personale, le sembra quasi uno scherzo qualsiasi altra sofferenza. Avvolti così e impregnati di luce mistica, "i mali della Chiesa" vengono sublimati, cessando di essere esteriori per trasformarsi in stabili situazioni interiori e profonde ragioni di vita.

La Santa riconosce poi con dolore, ma senza esasperazione, certi fatti concreti, stigmatizza con parole energiche il rilassamento della vita religiosa e, avendo avuto occasione, durante le sue peregrinazioni attraverso la *meseta* castigliana e le provincie andaluse, di constatare la licenza di alcuni settori ecclesiastici, se ne addolora, ma non si scandalizza e non li identifica con le

¹¹⁷ *Cammino* 1, 1; 3, 1; 3, 8; 35, 3.

ragioni della sua riforma o con il grande tema dei mali della Chiesa.

Questi invece sono ben messi a fuoco nel *Cammino*, e formano due gruppi, collocati su piani diversi, che sembrano assorbire tutta l'attenzione e tutto il dolore della Santa. Da un lato, l'eresia, la perdita della fede, di tante anime, di sacerdoti e di monasteri. Dall'altro, supremo male e sommo pericolo per la Chiesa, la profanazione o l'eliminazione dell'Eucarestia. Ella menziona costantemente questi due grandi mali, le allusioni al primo sono più numerose, però è forse più intensa e profonda la dolorosa visione del secondo.

Le "stragi" dell'eresia sono da lei trattate con termini che quasi feriscono la nostra sensibilità fraterna di oggi. Il luteranesimo è per lei "setta sciagurata", una "rogna pestilenziale" e demoniaca, un tradimento a Cristo, una demolizione della Chiesa, un fuoco distruttore. Anche tenendo conto che certe definizioni sono divenute più crude nel passaggio dall'uso classico a quello moderno, come ad esempio la parola "pestilenza", attualmente tanto più forte, il suo rigore è comunque incontestabile. Però è necessario notare anche il fatto che nella scrittura della Santa, nel contesto del libro e di quei giorni, certe espressioni, più che posizioni ideologiche, riflettono lo stato d'animo, il dolore, con cui ella partecipa alla gravità dei mali che colpiscono la Chiesa. Gli eretici - "questi luterani" - sono pur "cristiani", e il dolore è anche per la loro perdita, per la loro mancanza di luce perché, per il battesimo, essi erano membri della Chiesa e amici di Cristo. E certo che da amici sono passati a "traditori", ma nel lessico della Santa questo termine ha una netta carica mistica, nel senso che tradimento è il peccato e gli stessi cattivi cristiani sono da lei chiamati traditori. Negli eretici la situazione riveste gravità speciale, perché come scrive nella *Vita*, nel *Cammino*, nelle *Esclamazioni*, si tratta di perdita della fede, e con ciò di un'ultima riserva di vita soprannaturale, di un totale oscuramento, e quindi l'eresia causa una perdita di anime. Ne deriva che la preghiera della Santa si addensa nella richiesta di "luce per i luterani", di "luce in quelle tenebre"¹¹⁸. Qualcuna di queste preghiere della Santa, in forma di dialogo con Dio, è più espressiva e dimostrativa di tutte le nostre analisi: "O mio Redentore, non posso trattenermi in questo pensiero senza sentirmi spezzare il cuore. Che è mai questo dei cristiani di oggi? Possibile che a perseguitarvi siano sempre coloro che vi sono più obbligati, coloro a cui compartite le grazie più belle, che avete scelto come vostri amici, in mezzo ai quali vivete, ai quali vi comunicate con i Sacramenti? Non sono ancora soddisfatti dei tormenti che avete patito per loro"¹¹⁹.

4. "Vogliono abbattere la Chiesa"

Nel pensiero e nel cuore della Santa le dimensioni del grande cataclisma si misurano in ultima istanza per il loro aspetto escatologico ed escatologico:

¹¹⁸ *Mansioni* Epilogo; *Cammino* 3, 9.

¹¹⁹ *Cammino* 1, 3.

“mettere a terra la Chiesa”, colpire Cristo nella sua Chiesa. Lo dice con parole efficaci: “occuparci tutte nella preghiera per coloro che sono difensori della Chiesa, e predicatori, e dotti che la difendono, e aiutare così in quanto possiamo questo mio Signore, tanto perseguitato da quelli che ha tanto beneficiato, che sembra lo vogliano ancora crocifiggere, questi traditori, e non lasciargli posto ove posare il capo”¹²⁰.

Questo passare dalla Chiesa a Cristo e implicarlo nei mali della sua Chiesa, è un punto fermo nella visuale della Santa: “Tutto il mondo è in fiamme! Vogliono, a quanto dicono, tornare a condannare Cristo e perciò sollevano contro di lui mille calunnie, vogliono abbattere la Chiesa...”¹²¹. In questa prospettiva si leva l’ardita allegoria biblica della Chiesa combattuta, nella quale in realtà il Cristo, incalzato dai nemici e costretto a ripiegare su un bastione di vassalli fedeli a oltranza, e la Santa, incapace di contenersi, prorompe in una veemente “esclamazione” rivolta all’eterno Padre non tanto per la Chiesa quanto per Cristo: “Considerate, o Eterno Padre, che tanti flagelli, e ingiurie e gravissimi tormenti, non sono cose da dimenticare...” e conclude appassionatamente: “abbiate pietà di tante anime che si perdono, proteggete la vostra Chiesa, non permettete altri danni nella cristianità, Signore, e mandate luce in queste tenebre!”¹²².

Questa passione di Cristo nella sua Chiesa lacerata dall’eresia appare molto più intensamente nel mistero eucaristico, e l’abbandono dell’Eucarestia è nella visuale della Santa il più grave male perpetrato dagli eretici che negano il “Sacrificio”, rifiutano la presenza reale, demoliscono la Chiesa, perdono i sacerdoti. Che Dio Padre sopporti tali mali è la somma dimostrazione della sua pazienza, una pazienza incomprensibile e quasi inammissibile per il cuore della Santa: “Padre Santo, che siete nei cieli... ci deve essere qualcuno che parli per vostro Figlio... Siamo noi, vostre figlie”.

Ma è proprio la presenza di Cristo nella Chiesa l’unica cosa che può placare il Padre, altrimenti tutto andrebbe a finire male. Perciò la preghiera della Santa oscilla tra due sentimenti: o chiedere al Padre *per Cristo* umiliato nell’Eucarestia, come la più valida preghiera che ella possa fare per la Chiesa la quale nell’Eucarestia ha il suo tesoro, o chiedere al Padre di farla finita con il mondo: “O ponete fine al mondo, o ponete rimedio a così gravi mali, che non c’è cuore che lo possa sopportare, nemmeno quello di noi miserabili. Vi supplico, eterno Padre, di non sopportarlo nemmeno Voi; spegnete questo fuoco, Signore, che potete se lo volete. Ricordate che vostro Figlio è ancora nel mondo; per rispetto a lui, cessino cose tanto infami, abominevoli, ignominiose; per la sua bellezza e purezza non merita di stare in una casa dove avvengono cose simili. Fatelo, Signore, non per noi che non lo meritiamo, ma per il Figlio vostro. Non osiamo pregarvi che Egli non stia più con noi, perché di noi che sarebbe? Se qualcosa può placarvi è proprio questo pegno che abbia-

120 *Ib.*

121 *Ib.* I, 5.

122 *Ib.* 3, 8-9.

mo fra noi. Ma poiché qualche rimedio ci dev'essere, mio Signore, la Maestà vostra provvederà¹²³.

Questo denso ideario ecclesiale-eucaristico si ripete in due passaggi culminanti del *Cammino di perfezione*: nei capitoli introduttivi, ove si presenta al lettore l'ideale carmelitano e il messaggio principale del libro, e poco prima dell'epilogo nel commento al "*panem nostrum quotidianum*". In entrambi i testi si presenta in forma di preghiera a Dio Padre e sono fra le pagine più ardenti scritte dalla Santa: "Come è possibile, o mio Creatore, che un cuore amoroso come il vostro sopporti che ciò che il Figlio vostro ha effettuato con tanto amore e per contentare Voi che gli comandaste di amarci, sia tenuto oggi in così poco conto come questi eretici tengono il Santissimo Sacramento, distruggendo le sue dimore, demolendo le Chiese?... Non permettete-lo, o mio Sovrano, si plachi la Maestà vostra, non guardate ai nostri peccati, ma al fatto che il vostro Sacratissimo Figlio ci ha redenti, e ai meriti suoi e della sua Madre gloriosa e di tanti santi e martiri morti per Voi¹²⁴.

"E dunque, Padre santo... poiché il Figlio vostro ci ha dato un così buon mezzo affinché potessimo spesso offrirlo in sacrificio, valga questo prezioso dono perché non vada avanti un così gran male e finiscano le irriverenze che si compiono nei luoghi dove stava questo santissimo sacramento da parte di questi luterani, e le distruzioni delle chiese, e la perdita di tanti sacerdoti, e l'abbandono dei sacramenti¹²⁵.

"O mio Dio, chi potrebbe importunarvi tanto e avervi servito abbastanza da potervi chiedere grazia così grande in cambio dei propri servizi, dato che non lasciate nessuno senza ricompensa? Non certo io, Signore, anzi sono forse proprio io ad avervi offeso tanto da provocare con i miei peccati tanti mali. E allora, che cosa posso fare, o mio Creatore, se non presentarvi questo pane sacratissimo, e, poiché ce lo avete dato, ritornarlo a Voi e supplicarvi per i meriti di vostro Figlio di farmi questa grazia che Egli ha così abbondantemente meritato? Sì, o Signore, fate che si plachi questo mare, che non proceda sempre in tanta tempesta questa nave della Chiesa, e salvateci, Signore, perché periamo¹²⁶. Visione della Chiesa centrata nell'Eucarestia, dolore per i grandi mali della Chiesa e del Cristo sentiti con inusitata intensità nella profanazione del sacrificio e sacramento dell'altare, preghiera per la Chiesa, condensata in una supplica per il Cristo in essa sacramentato: tale è il pensiero, il doloroso atteggiamento, tale è la preghiera della Santa: tre modi di misurare i "grandi mali della Chiesa".

Intorno a questo nucleo sarebbe facile accumulare episodi e particolari dottrinali pieni di significato: la Santa monta la guardia al Sacramento per paura che i luterani di Medina profanino il Santissimo e la chiesa smantellata della sua seconda fondazione; coltiva con cura speciale le pratiche più

¹²³ *Ib.* 35, 4.

¹²⁴ *Ib.* 3.5.

¹²⁵ *Ib.* 35, 3.

¹²⁶ *Ib.* 35, 5.

disprezzate dalla critica luterana, messe, comunioni processioni, immagini, ornamenti¹²⁷. E soprattutto gran gioia è per lei veder sorgere nuove chiese, e afferma che non si deve aver paura delle fatiche anche più gravose per dare quel gran bene alla cristianità, le dimore di Gesù Cristo vivo e vero nel Santissimo Sacramento¹²⁸.

5. "Fare quel poco che sta in me"

La Santa scartava tuttavia le soluzioni violente, e alla forza militare contrapponeva il "braccio ecclesiastico", ma questo, cioè i "capitani del castello", erano i predicatori, i dotti, i teologi, su cui vedeva gravare con tutto il suo peso la tremenda responsabilità dell'ora.

A fianco di quei difensori della Chiesa la Santa vedeva i propri limiti, la propria piccolezza di donna, ma proprio in tali condizioni ella voleva fare ciò che era in suo potere per il servizio del Signore, che aveva tanti nemici e così pochi amici e, questi almeno, lei li avrebbe voluti buoni: così "decisi di fare quel poco che stava in me"¹²⁹.

Quel poco, "*eso poquito*", stava per essere l'ideale teresiano. Tutte le cose precedenti erano state premesse da cui doveva sbocciare un complesso di constatazioni, di reazioni, di azioni: l'angosciosa situazione della Chiesa, il funesto e sbagliato ricorso alle guerre di religione come soluzione umana, l'impossibilità di arruolarsi nelle file "difensori" gerarchici, la determinazione di fare quel "*poquito*" possibile a una donna, misera e incapace. In apparenza, un ideale di ripiego. In realtà, un ideale elementare e semplice, che però incarnato da lei acquistava profondità e vigore. Analizzandolo, possiamo distinguerlo in quattro elementi:

- creazione di un *piccolo gruppo* scelto;
- evocazione dell'ideale evangelico: essere *buoni cristiani*;
- ideale contemplativo: *orazione come mezzo apostolico*;
- scopo e ragione *ecclesiale* del tutto: un piccolo gruppo di cristiani impegnati in orazione per la Chiesa.

a) In primo luogo, ritorno all'ideale del *piccolo gruppo* - "*pusillus grex*" -, soluzione eterna di tutte le grandi crisi e vicende della Chiesa, vissuta una volta di più nella nostra Chiesa di oggi, tramite il Concilio Vaticano II¹³⁰. In Santa Teresa risorse con intensità e originalità. Ella programmò una comunità ridottissima: all'inizio solo undici o dodici o quindici membri, più tardi 21, numero definitivo. Tutta la vita ella rimase ferma al limite numerico, con un'insistenza veramente sorprendente in una monaca proveniente da un

¹²⁷ Cf. *Relazione* 4, 2; *Fondazioni* 25, 3; *Cammino* 26, 9; *Relazione* 30.

¹²⁸ *Fondazioni* 18, 5; *ib.* 3, 10; 29, 27; *Vita* 36, 3.

¹²⁹ *Cammino* 1, 2.

¹³⁰ Cf. A. M. BESNARD, *Lignes de force des tendances spirituelles contemporaines*, in "Concilium", 1965, n. 9.

monastero di 180 religiose e circondata da comunità sempre numerose e generosamente disposte a crescere. Originariamente tutto il piano fondazionale della Santa si concentrava e si riduceva a un solo Carmelo, quello di Avila: per le 12 monache che lo componevano, valeva l'ideale ecclesiale formulato nel *Cammino*¹³¹. In fondo, la sua idea era quella di una "élite", in contrapposizione al numero senza qualità. Ella lo enuncia con forza e con precisione nella sua "parabola" del Re costretto alla ritirata e che, visto lo sbandarsi dei soldati, si trincerava con pochi uomini scelti intorno a lui, dentro la casa; "E di là, succede a volte, che possa slanciarsi al contrattacco sui nemici, e poiché gli uomini che stanno con lui nella città sono gente scelta, possono più loro, da soli, di quello che potrebbero molti soldati, se codardi, e molte volte proprio così si ottiene vittoria"¹³².

b) *Ideale evangelico*. La Santa non dà il primato all'azione. Il primo servizio alla Chiesa e al Re è essere cristiani davvero: in quel "castello" ci devono essere buoni cristiani che seguano i consigli evangelici con la miglior perfezione possibile, e anche se loro sono poche, devono farlo lo stesso. E così il simbolo del castello acquista una duplice versione: o è allegoria della Chiesa dei pochi totalmente fedeli al Re, o allegoria della vita interiore di ciascuno - Chiesa interiore. In questo secondo significato la Santa svilupperà il simbolo nei capitoli centrali del *Cammino*¹³³, e in particolare nelle *Mansioni*: l'anima è un *castello*; la vita interiore è la vita dentro al castello, il percorso verso Dio che sta nella dimora centrale. Nella strutturazione ideale della Santa l'idea base è che la vita interiore è servizio della Chiesa, non coltivazione autonoma di interessi spirituali dell'individuo in sé e per sé. "Essere buoni cristiani", nel "castello" è esserlo nella Chiesa e per la Chiesa.

c) *Ideale contemplativo ecclesiale*: orazione e contemplazione costituiscono nella Santa, come è noto, il piano di sviluppo della vita spirituale. Ma ella le concepisce fin dall'inizio in funzione di servizio della Chiesa: pregare per la Chiesa, contemplare per la Chiesa. Il fine per cui riuniva il suo gruppo era quello di coltivare la specialità di una vita contemplativa saggiamente dosata e ampiamente aperta alle grazie mistiche, però non chiusa sull'orizzonte della propria anima, ma tesa verso le necessità della Chiesa: "E se le vostre orazioni, e i vostri desideri e le discipline e i digiuni non fossero impiegati per ciò che ho detto, sappiate che non raggiungereste il fine per cui il Signore vi ha qui riunite... - e non permetta il Signore che questo si cancelli mai dalla vostra memoria"¹³⁴.

Il "*vacare Deo*" della teologia classica, concepito come "*rerum divinarum contemplatio et amor*", è una specie di anticipazione escatologica della vita celeste e, contrapposto al "*contemplata aliis tradere*" della vita attiva e dell'azione apostolica, rimane essenzialmente ritoccato e trasceso da questo

¹³¹ *Vita* 32, 13; 19, 29; *Cammino* 4;7; *Fondazioni* 1,1

¹³² *Cammino* 3, 1.

¹³³ *Ib.* c. 28.

¹³⁴ *Ib.* 3, 10.

programma contemplativo della Santa: orazione e contemplazione per la Chiesa e nella Chiesa della terra. E la linea di forza dell'ideale teresiano. L'acutezza e l'innovazione della Santa consistono nel porlo alla base del nuovo Carmelo, come spina dorsale di ogni sua piccola comunità.

Di S. Ignazio di Loyola si è detto giustamente che introdusse nella vita religiosa la novità assoluta di un ordine concepito espressamente per servire la Chiesa. Santa Teresa fondatrice si muove in questa stessa linea di servizio, ma su un altro piano: ciò che ella pone al servizio della Chiesa è la forza della contemplazione. Il suo pensiero contiene un ritorno ai valori interiori, sulla base di una salda convinzione della comunione dei beni nella Chiesa: essere intensamente contemplativi, intensamente oranti, intensamente santi, per essere di maggiore aiuto alla Chiesa. Ella affermava che proprio stando chiuse in solitudine a pregare combattevano per il Signore e difendevano la Chiesa. "Non crediate che sia inutile pregar sempre a questo scopo. So che vi sono persone a cui sembra troppo duro non starsene a pregare molto per la propria anima. Ma vi può essere un'orazione migliore di questa? Se temete che non servirà per scontarvi le pene del Purgatorio, sappiate invece che questa preghiera vi serve, e se poi mancherà qualcosa, manchi pure! Che m'importa di stare in Purgatorio fino al giorno del giudizio, se con la mia preghiera si salverà anche un'anima sola? E quanto più grande è il profitto di molte anime e l'onore di Dio! Non fate mai caso di pene che finiscono, quando interviene un maggior servizio a chi tante pene ha patito per noi. Cercate sempre ciò che è più perfetto. Vi scongiuro per amor di Dio di pregare perché Sua Maestà ci esaudisce. Io, benché miserabile, lo chiedo a Sua Maestà, poiché è per la gloria sua e il bene della sua Chiesa, ed è qui che convergono tutti i miei desideri"¹³⁵. "Per queste due cose vi prego di cercare di essere tali che possiamo meritare di ottenerle da Dio"¹³⁶.

Nell'ideare questo programma la Santa non si perde nel generale o nell'astratto. Vuole che le sue monache contemplative si interessino delle necessità concrete della Chiesa. Prima di tutto la grande necessità del momento, l'eresia, e su questa ritornerà con l'ultima raccomandazione del libro delle *Mansioni*: "Per il grande desiderio di essere in qualche modo di aiuto al servizio di questo mio Dio, vi prego che in mio nome ogni volta che leggerete queste pagine lodiate molto Sua Maestà e gli chiediate la crescita della Chiesa, e luce per i luterani"¹³⁷. E poi, insistentemente, chiede preghiere per i sacerdoti, i predicatori, i dotti, per i vescovi, per le anime che si perdono nella Chiesa, per i prigionieri e per le grandi calamità umane, come le guerre, per la Francia, le Fiandre, la Germania, l'Inghilterra: per gli Indiani d'America...: tutto ciò deve essere interesse vivo delle contemplative, portato da loro nel fuoco della contemplazione. Le testimonianze in proposito nei processi di beatificazione sono forti ed espressive, troppo numerose per essere riportate qui.

¹³⁵ *Mansioni*, Epilogo.

¹³⁶ *Ib.* 3, 5.

¹³⁷ *Cammino* 2, 4.

Nelle edizioni dei *Processi* si trovano dichiarazioni di questo genere: “Questo era il principale fine e il motivo della Santa Madre in questa fondazione; nei suoi avvisi e nelle pratiche che raccomandava alle sue religiose diceva che non adempivano i doveri della loro vocazione se non curavano molto gli esercizi di orazione affidando al Signore le necessità della Chiesa. E la dichiarante sa che, poiché sorgevano molte eresie in Francia, Germania e Inghilterra e in altri regni, dove gli eretici sopprimevano chiese e monasteri, la Santa Madre disse più volte che in tempi così travagliati ella era piena di grandi ansie perché fosse servito Nostro Signore e che ella voleva far la sua parte perché in molte città e in molti regni si edificassero case e chiese ove fosse collocato e rispettato e riverito il Santissimo Sacramento”.

Deposizioni di tale tenore sono frequenti e le testimonianze ripetono che “per ispirazione e mandato particolare di Nostro Signore al fine di aumentare la religione cristiana” ella fondava i monasteri in cui doveva essere servito e lodato il Signore mediante l’intercessione a difesa della Chiesa contro le eresie. Così nelle varie dichiarazioni si insiste nell’affermare che la Santa Madre soffriva grandi pene e avrebbe dato mille volte la vita per la salvezza di una sola delle anime che si perdevano nei paesi in cui imperversava l’eresia, e che, trovandosi ad essere solo una donna inabile a ottenere ciò che desiderava, aveva deciso “quest’opera per far guerra con le preghiere e la vita sua e delle sue religiose agli eretici, e aiutare i cattolici con gli esercizi spirituali e l’orazione continua”.

E ancora: “Poiché in quel tempo in cui si trattava della erezione del monastero si sentiva parlare di tutto ciò che commettevano gli eretici in Francia, Germania e altri paesi, con il cuore fortemente addolorato e con gran desiderio di aiutare la Chiesa di Dio con il veemente zelo di cui per essa si affliggeva, dicesse tutte le preghiere e le penitenze della Religione come principale mezzo e fine dei suoi monasteri per ottenere da Dio la conversione degli eretici e la propagazione della fede, e anche per i predicatori che si adoperavano alla conversione delle anime, e, con l’orazione, questo zelo per le anime fu la principale vocazione che ebbe in questa riforma del suo Ordine”¹³⁸.

6. Morire per la Chiesa, morire nella Chiesa

Penetriamo nel santuario dei sentimenti intimi della Santa, quintessenza, fiore e frutto del suo spirito ecclesiale.

Abbiamo già indicato uno dei suoi atteggiamenti più determinanti: *l’obbedienza* come sottomissione alla gerarchia e docilità al magistero, in un raggio che abbraccia tanto la sua opera esterna di riforma quanto la sua esperienza mistica. Abbiamo anche notato che nella sua vita spirituale il mistero della Chiesa penetrò nel suo aspetto temporale e terreno: la Chiesa pellegrina, dolente e militante, che si va facendo “inter persecutiones mundi et consola-

¹³⁸ *Processi* BMC, t. 19, p. 270; t. 18, p. 535; t. 2, p. 305; i. 18, p. 126; t.20, p. XXIV.

tiones Dei¹³⁹; però nella sua dimensione di mistero *soteriologico* - anime che si salvano o si perdono - e *crisialogico* - Cristo in essa presente e perseguitato -. A sua volta, la Santa aderì alla Chiesa non in atteggiamento di servizio esteriore, in funzione di ricupero e di lotta controriformista, ma dall'interno della propria vita spirituale, contemplativa e mistica. Il "castello interiore" è il simbolo più plastico e completo di questa posizione teresiana. Da questo fondo sbocciarono spontanei e vigorosi i tre sentimenti essenziali della santa: *amore, dolore, morte*. Amore di *figlia della Chiesa*; dolore insopportabile" dinanzi ai mali e alle sconfitte della Chiesa; desiderio di "morire mille morti" per la Chiesa. Di questi tre sentimenti si compone la sua "passione ecclesiale", una specie di martirio mistico.

La presa di coscienza della tragica situazione della Chiesa in Europa fra il 1560 e il 1565 ebbe in lei due forme di risonanza interiore: una speciale coscienza di colpevolezza o di corresponsabilità e un acuto dolore.

Ai mali della Chiesa associò il fatto dei suoi propri peccati, rivissuti con speciale intensità sul piano mistico¹⁴⁰. Non si dovevano ad essi i mali della Chiesa? Per strana che possa sembrarci questa associazione di estremi, la Santa la visse di fatto, sembrandole che per i suoi peccati fossero sorti tanti mali ed eresie. E il sentimento che culmina nella sua orazione al Padre per la Chiesa e per il Cristo in essa oltraggiato: "Dio mio, chi è in grado di importunarvi tanto, chi vi ha servito tanto da poter chiedervi una così grande grazia!... Io non l'ho certo fatto, Signore, anzi forse sono stata io ad offendervi in modo che per i miei peccati sono venuti tanti mali..."¹⁴¹.

La seconda risonanza fu certo più profonda e vibrante, si rivelò nelle prime confidenze degli stessi anni 1560-63 e durò fino ai suoi ultimi scritti. Le sembrava vano il soffrire per le cose del mondo, per cui quasi non ne risentiva più, se non come riflesso d'amore e di dolore per parenti e amici, ma in compenso riteneva che fosse il caso di affliggersi solo per i mali comuni e per le eresie, sicché "quasi tutte le volte che ci penso mi pare che quasi solo per questo si debba sentire dolore"¹⁴².

In una fine analisi della propria sensibilità scriveva nel 1563 che non si sentiva per nulla come una donna, perché aveva un cuore forte e grandissimi desideri. Che, all'infuori del servizio di Dio e delle necessità della Chiesa, le sembrava uno scherzo affliggersi per altre cose e che si sarebbe sentita capace di lottare da sola contro tutti i luterani. Sentiva molto la perdita delle anime, ma ne vedeva anche molte avvantaggiate e le sembrava di poter riconoscere che il Signore aveva voluto servirsi di lei, e così: "comprendo che per la sua bontà la mia anima va crescendo nell'amarlo ogni giorno di più"¹⁴³. I primi capitoli del *Cammino* sono un veemente grido di dolore lanciato a Dio

¹³⁹ *Lumen Gentium* 8.

¹⁴⁰ *Mansioni* VI, c. 7.

¹⁴¹ *Cammino* 35.5.

¹⁴² *Relazione* 1, 19-20.

¹⁴³ *Relazione* 3, 6-9.

per i disastri della Chiesa. Nelle *Mansioni* segnala addirittura la collocazione di questa situazione dello spirito nello stato di unione: in un preciso momento del processo mistico l'anima si libera definitivamente da dolori e sentimenti meno puri rimanendo con la sola possibilità di questo dolore solitario: "Oh desiderabile unione! Felice l'anima che l'ha raggiunta, poiché vivrà tranquilla in questa vita e nell'altra, poiché nessuna cosa degli avvenimenti della terra l'affliggerà, se non il pericolo di perdere Dio o il vederlo offeso; né malattia, né povertà, né morte, se non quella di coloro che potrebbero dare aiuto alla Chiesa di Dio"¹⁴⁴.

Ma intanto le sue sofferenze per la Chiesa erano tali da preoccupare le sue monache e il ricordo delle sue affezioni e delle sue lacrime ritorna nelle deposizioni ai Processi: "Tutte le sue ansie erano per le anime che si perdevano e per quelle che non conoscevano Dio e non credevano in lui, e, pur di salvare un'anima, non avrebbe temuto di affrontare i maggiori travagli possibili in vita...". "E così posso testimoniare di averla sentita dire a volte che questo era il suo fine, che per aver udito delle distruzioni compiute dagli eretici di Germania e di Inghilterra nei monasteri, tanto che il suo cuore ne era rimasto ferito e sempre dolente, aveva deciso di fondare lei stessa altri monasteri, per riparare con questi alcuni dei gravi danni che gli eretici facevano da quelle parti"¹⁴⁵. Due osservazioni si impongono da sé: certamente la vita mistica non fu un "delizioso festino di amor di Dio"; e, almeno nella sua persona e nel suo messaggio spirituale, la Chiesa della controriforma non visse una "giornata di trionfalismo cattolico barocco".

Ma oltre al sentimento di dolore, nell'anima della Santa ne sbocciò un altro più impetuoso: "O morire o patire". Il *desiderio della morte* scaturisce dalla stessa esperienza dei mali della Chiesa percepiti nell'intimo dell'anima. Negli scritti del decennio 1560-1570 risulta ben caratterizzato.

- In primo luogo, ha un suo senso ecclesiale: non si tratta di un egoistico desiderio del martirio per il cielo, come nell'infanzia, né di un mistico anelare alla morte d'amore per giungere a pienezza di vita, come in certe pagine della *Vita* e del *Cammino*; ma di morire per la Chiesa in funzione di servizio, di testimonianza, di amore.

- Questo desiderio di morte si caratterizza anche per la sua veemenza: "morire mille morti", "dare mille volte la vita". Certo queste espressioni portano il segno naturale della veemenza teresiana, ma in questo segno luminoso conservano il loro valore e il loro realismo.

- La terza nota è data dal carattere di martirio e dall'intenzione di testimonianza per cui la Santa giunge a un desiderio di morte violenta per la fede, per le verità della Sacra Scrittura ("anche per la più piccola"), per i riti della Chiesa, per la crescita della Chiesa, per le anime, pronta, come dichiarava di essere, a morire mille morti per la più piccola delle cerimonie della Chiesa o per la più piccola delle verità della Scrittura. E, riferendo la visione dell'in-

¹⁴⁴ *Mansioni* V, 3, 3.

¹⁴⁵ *Processi* t. 19, p. 470; t. 18, p. 226; t. 18, p. 280.

ferno, affermava di averne tratto grandissima pena per le molte anime che vi si perdevano, e specialmente per quei luterani che, per il battesimo, erano già stati membri della Chiesa, e “grandi impeti di giovare alle anime” la inducevano a ritenere che nessun tormento le sarebbe sembrato troppo grave per un tale guadagno¹⁴⁶.

Non si realizzò il suo desiderio di morire per la Chiesa, per la fede, per le anime degli eretici di Francia. Ma al giungere della sua ultima ora, nell'attimo sospeso della morte, si trasformò in un desiderio meno impetuoso, ma ancor più puro e più decisamente ecclesiale. La testimonianza di coloro che assistettero all'ultimo respiro della Santa è, su questo punto, unanime e lineare, ci permette di fissare con sicurezza le sue estreme parole e di scoprire i sentimenti supremi che le occuparono l'anima, chiave di volta in cui convergono le arcate a sesto acuto sostenenti il peso della sua vita intera.

La nipote Teresita riferisce: “Mentre stava per morire, ad Alba, più volte la sentii ringraziare Dio, anche ad alta voce, di averla fatta figlia della Chiesa, e dire che come membro di essa sperava di salvarsi, per il sangue di Cristo nostro Signore”. E inoltre: “Diceva altre parole come queste, con grande sentimento e contrizione, ripetendo diverse volte il verso del salmo di Davide nel Miserere: «*Sacrificium Deo spiritus contribulatus*, ecc.». Rendendo grazia molte volte perché il Signore l'aveva fatta figlia della Chiesa e la lasciava morire in essa; confidava nel sangue del suo sposo e aveva certa speranza di salvezza”¹⁴⁷. La Beata Anna, sua infermiera, ricorda: “Chiese che le dessero il Santissimo Sacramento, perché comprendeva di star per morire. Quando vide che glielo portavano, si sedette nel letto con grande impeto di spirito, tanto che fu necessario tenerla, perché pareva che volesse uscire dal letto. Diceva con gran gioia: “Signore mio, è ormai tempo di andare. Sia pur così e si compia la vostra volontà”. Ringraziava molto Dio perché era figlia della Chiesa e in essa moriva, dicendo che per i meriti di Cristo sperava di essere salva, e chiedeva a noi tutte di supplicare Dio di perdonarle i suoi peccati e di non guardare ad essi ma alla sua misericordia”¹⁴⁸.

La priora della Comunità afferma: “Cominciò a dire parole molto tenere e amoroze: “Oh, Signore e Sposo mio, è arrivata infine l'ora che ho tanto desiderato; è finalmente ora che ci uniamo». E ringraziando molto Dio di averla fatta figlia della Chiesa, lo ripeteva molte volte. E poi ricevette l'Estrema Unzione e per tutta quella notte continuò a ripetere quei versetti: “*Cor contritum et humiliatum*, ecc. e “*Ne proicias me a facie tua*, e “*Cor mundum crea in me, Deus*”¹⁴⁹.

Le monache giovani cercano di ricordare le parole testuali. La prima novizia di Alba, Mariana dell'Incarnazione, dichiara: “Cominciò a parlare al Santissimo Sacramento con parole molto tenere e amoroze, dicendo: “Signore

¹⁴⁶ *Vita* 32, 6.

¹⁴⁷ BMC, t. 2, pp. 340 e 310.

¹⁴⁸ *Ib.* t. 2, p. 239.

¹⁴⁹ *Ib.* t. 18, p. 101.

mio e Sposo mio, è ormai tempo che ci vediamo tutti uniti» e altre parole simili che questa teste non ricorda. Ripeteva molte volte quel verso: «*Cor mundum crea in me, Deus*», e l'altro che continuava a dire: «*Ne projicias me a facie tua,*» e «*Cor contritum et humiliatum*», ecc. E levando le mani diceva molte volte: «Sia benedetto Dio, figlie mie, perché sono figlia della Chiesa!»¹⁵⁰.

Un'altra sorella giovane della Comunità rendeva le stesse dichiarazioni, aggiungendo: «Ripeteva molte volte: «Infine, Signore, sono figlia della Chiesa». Chiese l'Estrema Unzione e gliela diedero lo stesso giorno, vigilia di San Francesco, alle nove, e aiutava a dire i salmi e rispondeva ai versetti con molto spirito... e ancora rese particolari grazie a Dio perché l'aveva fatta figlia della Chiesa»¹⁵¹. E ancora, testimonianza confermata da un'altra giovane: «Quando le portarono il Santissimo Sacramento che aveva insistentemente chiesto di ricevere senza ritardo, al vederlo entrare nella cella si sedette sul letto con grande leggerezza e da sola, mentre prima occorrevano due persone per girarla, e cominciò a parlare al Santissimo Sacramento con parole così tenere e soavi che pareva le dessero grande consolazione, dicendo: «Oh, Signore e Sposo mio, è finalmente arrivata l'ora da me tanto desiderata, è già ora, mio Dio, che ci uniamo». E ringraziava molte volte Dio perché l'aveva fatta figlia della Chiesa e lo ripeteva più volte».

In questo flusso e riflusso di sentimenti che si accavallano nell'anima della Santa, ci sono tre costanti, rese evidenti a ritmo accelerato, e dirette a oggetti diversi, quasi estremi e incompatibili:

- evocazione dei suoi peccati e invocazione della misericordia di Dio; supplica quasi ostinata di perdono, sul ritornello dei versi del Miserere, in latino, come le si sono impressi sulle labbra nella recita corale, anche senza intenderne esattamente le parole, ma servendo come chiaro corso al dolore: «*Cor contritum...*», «*Ne projicias me*».

- Coscienza dell'imminente incontro con il Cristo Sposo e desiderio urgente; non atteggiamento di attesa passiva, ma slancio ardente perché l'ora è suonata: «E già ora, Sposo mio...».

- Coscienza ecclesiale: è figlia della Chiesa, muore in seno alla Chiesa; gioia, ringraziamento, serenità, sicurezza: poiché la Chiesa le offre il Sangue di Cristo e la grazia della redenzione. Tre momenti ben marcati di gratitudine: all'arrivo del Santissimo, dopo la Comunione, dopo aver ricevuto l'ultimo sacramento. Questa esplosione di coscienza ecclesiale, di sentimento filiale, di compiere il transito alle rive dell'eternità dalla terra ferma della Chiesa, fu l'ultimo meraviglioso messaggio della Santa mistica del Carmelo.

P. Tomás Alvarez OCD

¹⁵⁰ *Ib. t. 18*, p. 89.

¹⁵¹ *Ib. t. 18*, p. 105.

LA COMUNITÀ IDEALE DI S. TERESA*

INTRODUZIONE

La Comunità ideale è la Chiesa, che vive costantemente il suo essere mistero di comunione con Dio e tra gli uomini (cfr. LG n. 1). Nel documento pastorale della CEI "Comunione e comunità" si parla così della realtà della comunione: "Quando diciamo comunione pensiamo a quel dono dello Spirito Santo per il quale l'uomo non è più solo né lontano da Dio, ma è chiamato ad essere parte della stessa comunione che lega tra loro il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e gode di trovare dovunque, soprattutto nei credenti in Cristo, dei fratelli con i quali condivide il mistero profondo del suo rapporto con Dio... come ogni dono dello Spirito Santo, la comunione genera nella Chiesa doveri ed impegni e diventa programma di vita cristiana. Per il dono della comunione dobbiamo vivere nella carità e costruire fra noi quell'unità in cui Gesù ha individuato la condizione perché il mondo possa credere nel suo messaggio. Però una cosa è il dono di Dio e un'altra cosa il nostro impegno: solo il dono rende possibile l'impegno e sempre lo sovrasta" (n. 14).

Il dono della comunione, già riversato nei nostri cuori attraverso l'effusione dello Spirito Santo, genera dunque un impegno, che diventa programma di vita finalizzato a realizzare quell'unità fra gli uomini, che sia segno credibile della novità della resurrezione. Ora questo dono non avviene in luoghi o per gruppi separati: è invece inserito nel più grande luogo di salvezza che è la Chiesa, il seno materno in cui noi veniamo rigenerati "singolarmente ma non separatamente"¹ o, meglio ancora, secondo l'espressione della *Lumen Gentium*, "non individualmente ma costituendo di noi un popolo" (LG n. 9) cosicché diventiamo "corpo vivente di Gesù Cristo", animato dallo "Spirito Santo"; e pertanto siamo "immagine vivente del Salvatore" proprio per la nostra realtà ecclesiale che ci fa "membra gli uni degli altri". Tale è la Chiesa mistero di comunione, essa stessa "*Mater unitatis*"².

La Chiesa, il luogo della nostra nascita, è pertanto l'ambiente e la famiglia dove recepiamo la nostra identità come credenti. Il riferimento alla Chiesa diventa premessa importante per comprendere quella concretizzazione storica di Chiesa che è la comunità Teresiana che chiamiamo ideale, cioè madre

* Cfr. AA. VV., *S. Teresa di Gesù maestra di santità*, Teresianum, Roma 1982, pp. 65-93.

1 H. De LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, p. 22.

2 *Ibid.*

di ogni convocazione cristiana che voglia apprendere da Teresa questo modo di vivere il Vangelo attraverso la comunione.

Per comprendere la realtà della comunità ci serviremo di una famosa e nota distinzione che si vuole compiere quando si fa teologia sulla Chiesa. Si distingue da una parte la "*Ecclesiae convocatio*" e la "*Ecclesiae congregatio*": La Chiesa come voce che chiama e convoca e come forza che riunisce i credenti, Chiesa che con i Padri potremmo chiamare "*de Trinitate*"; e dall'altra parte la Chiesa "*ex hominibus*" o "assemblea dei fedeli che servono Dio in modo ortodosso"³. Orbene, la prima realtà evidente in ogni esperienza cristiana di comunione è proprio la convocazione: questo sarà il primo argomento, di seguito ci intratterremo sulla comunità come assemblea di uomini che cresce, cioè come realtà dinamica.

I. COMUNITÀ CONVOCATA DA CRISTO GESÙ

Ciò che rende vera una esperienza di comunità è il riferimento e la comunione intorno a uno stesso ideale. Con il P. De Lubac diciamo che prima è una "*communio sanctorum*", nel senso di comunione alle cose sante, e poi è comunione di santi⁴.

L'unica presenza del Cristo vivente chiede e provoca, fra coloro che l'hanno incontrato, l'unione attorno a Lui; in tal modo la comunità degli uomini che credono in Gesù Cristo e lo incontrano diventa molto più di una somma di persone. Si compie infatti tra di loro quella realtà profonda che è l'unione fra il capo e il corpo, la pienezza e l'integrità del Cristo cosicché "assimilati a Cristo essi sono lo stesso uno"⁵. E questa la *koinonia* dei cristiani, i quali, abbeverati allo stesso Spirito, sviluppano in sé la crescita dell'uomo nuovo nella sua dimensione sociale; una dinamica così connaturale all'essere del cristiano da venir definita dai Padri "la verità dei Sacramenti"⁶.

Il gruppo umano, che attorno a Teresa comincia la sua storia nel 1562 a S. Giuseppe d'Avila (la comunità intorno alla cui vita ci è dato di più di parlare per la testimonianza di Teresa stessa)⁷, diventa una *koinonia* per la partecipazione al comune bene del rapporto con Dio che è l'esperienza di Gesù Cristo. Egli ha toccato il cuore di lei e di ognuna delle sue figlie, e la sequela alla parola che è Cristo vivente, che tutte trascende, ha fatto sì che quelle persone potessero trovare tra di loro ritessuto il corpo vivente del Signore, e

³ TEODORO DI MOPSUESTIA, *ibid*, p. 63; cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA (*De ecclesiasticis officiis*, 1. I, cap. I^o, PL 83, 739-740) introduce la terminologia classica: "*Ecclesia convocans et congregans - Ecclesia convocata et congregata*".

⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 63-66, nota 65.

⁵ L. CERFAUX, *La Théologie de l'église suivant S. Paul*, Paris 1948, p. 255; trad. it. *La Teologia della Chiesa secondo S. Paolo*, AVE, Roma 1968, cfr. tutti i capitoli XI-XII.

⁶ Ivo DE CHARTRES, *Decretum*, cap. 3: P.L. 161, 200 B-C.

⁷ V 32-36; F 1; inoltre occorre tener presente che la seconda redazione dell'autobiografia e il *Cammino di perfezione* sono entrambi scritti nell'ambito della vita della prima comunità.

diventare piccola porzione della Chiesa⁸.

La Santa, come madre e maestra, esprime per tutte la consapevolezza della comune chiamata quando definisce la sua comunità "*collegio di Cristo*"⁹, la "*casa di Santa Maria*"¹⁰, la nuova Betania, dove dimora il Signore tra gli uomini resi fra loro amici. Tutti noi conosciamo la nota passione teresiana per convivere con Gesù Cristo: il vivente, "vero amico" (V 27, 17), "buon amico presente" (V 22, 6), "libro vivente in cui si scorgono tutte le verità" (V 26, 5), "umanità sacratissima in cui Sua Maestà disse di rallegrarsi" (V 22, 6), "Cristo vivo" (V 28, 8), "il testimone di tutto quello che facevo" (V 27, 2). E perché affascinata da Lui, Teresa lo cerca ovunque Egli si trovi, in particolare in quel luogo della dimora dove Egli è vivo e che è la Chiesa, questa piccola Chiesa che è una comunità di credenti.

Si può dire perciò che la comunità Teresiana è convocata dal Signore che vi è presente come fra i dodici Apostoli. Ciò viene in evidenza in tre forti esperienze della Madre Teresa.

1. Il Dio Presente che agisce

La Santa, rileggendo la storia di questa comunità, avverte come realtà primaria la presenza del Signore che opera "Dio - dice - ha fondato" (L 15, 12, 81, 8), oppure "non sono io che fa qualcosa in queste fondazioni, ma Colui che è onnipotente per ogni cosa"¹¹. Nella misura in cui le poche carmelitane prendono coscienza di questo agire del Signore, esse avvertono di essere custodite e condotte nella loro storia da una volontà di salvezza, che passa attraverso la vicenda delle loro persone e del loro gruppo. Ciò viene sempre più in evidenza nelle parole di Teresa, che diventa quasi spettatrice dell'azione di Dio. Essa narra: "cominciò il Signore a chiamare" (F 3, 18), o anco-

⁸ Non è pensabile pertanto una comunità di credenti che sia fondata solamente su ragioni di accordo per un lavoro da compiere o simpatia e facilità di convivenza. Il criterio di conoscibilità rimane anche qui Gesù Cristo: perciò alla vita comune sarà applicabile la celebre parola teresiana: "non arriveremo mai a conoscerci se insieme non procureremo di conoscere Dio... poniamo gli occhi in Cristo nostro bene... la nostra conoscenza diventerà più elevata, impedendo una conoscenza di sé imbelli e paurosa" (1 M 2, 9-11). Per un essenziale riferimento bibliografico sul tema della comunità, cfr. AA.VV., *Vita comunitaria*, Ancora, Milano 1979; J. M. LOZANO, *La sequela di Cristo*, Ancora, Milano 1981, pp. 224-250 e relativa bibliografia pp. 352-355; B. RUEDA, *Progetto comunitario*, Ancora, Milano 1978; J. M. R., TILLARD, *Comunità, aspetto teologico*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. 2°, pp. 1366-1376; B. SECONDIN, *Vita in comune, vita di comunione*, in *Vita religiosa, bilancio e prospettive*, Teresianum, Roma 1976, pp. 200-241; S. BISIGNANO, *Pastorale delle vocazioni e formazione alla vita religiosa*, Frascati 1979. Cfr. inoltre: A. Ruíz, *Vida de comunidad desde el enfoque teresiano*, in *Monte Carmelo*, 86 (1978), pp. 282-296; L. DEL BORGO, *El proyecto de vida religiosa de Teresa de Jesús*, in *Revista de espiritualidad*, 40 (1981), pp. 473-497.

⁹ C 27, 6; CE 20, 1.

¹⁰ C 17, 5-6.

¹¹ F 29, 5; cfr. F 29, 24-25; V 35, 6: "Mentre insistevo nei raccomandare a Dio la fondazione del monastero, il Signore mi disse di non rinunciare in nessun modo a fondano povero, poiché questa era la volontà del Padre e sua ed Egli mi avrebbe senz'altro aiutata".

ra “si vede chiaramente che il Signore le va scegliendo”¹². Il Signore, il vivente risorto, agisce chiamando e rinnovando perennemente la quotidianità della vita umana. A Lui che convoca risponde la parola Teresiana in un proposito di fedele sequela: “*camminiamo insieme Signore, ovunque andrai io verrò, il cammino che percorrerai io percorrerò*” (C 26, 6).

Possiamo ulteriormente affermare che Cristo stesso diventa fondatore ed origine del gruppo in quanto tale. Ad esso infatti era stato affidato il dono di una presenza. “*Egli avrebbe camminato con noi*” (V 32, 11) era stato detto un giorno a Teresa. Anche Maria, che della comunità è “Madre, Patrona e Signora” (C Prol.), colei che “tutte ci proteggeva” (V 36, 24) le aveva confermato la promessa del Signore: “suo Figlio ci aveva già promesso di camminare con noi” (V 33, 14). E da quel giorno era iniziata una nuova storia. A quella piccola Chiesa, un gruppo di “amici forti di Dio” (V 15, 5), viene perciò affidato particolarmente il compito di custodire l’ospite che è costantemente presente. Si realizza in tal modo nella comunità Teresiana quanto è detto nel *Perfectae Caritatis* n. 15: “La comunità come una famiglia unita nel nome del Signore gode della Sua presenza”. Conservare il dono del Padre diventerà ora impegno di ognuna, per quanto ciò può significare la ricerca dello splendore del suo volto, nel concreto di una piccola storia di servizio. Scrive Teresa in proposito “contemplare, fare orazione mentale e vocale, curare infermi e servire nelle cose della casa e lavorare, anche nelle cose più umili, tutto è servire l’ospite che viene con noi per rimanere” (C 17, 6). Attraverso i fratelli si serve il Signore e si rende in tal modo ecclesiale l’esperienza di un Carmelo claustrale o di qualsiasi comunità cristiana. Ancora di più, conservando e custodendo gelosamente l’amore scambievole, regna sempre il Signore tra gli uomini, poiché davvero “dov’è carità e amore qui c’è Dio”. In tal modo Teresa stigmatizza le comunità che con la loro divisione si privano della presenza: “Se per caso si verifica qualche leggero screzio “*palabrilla*”, vi si ponga subito rimedio; diversamente qualora vedessero che la cosa va avanti con piccole fazioni o desiderio di primeggiare o un punto d’onore, *sappiano che hanno cacciato di casa il Signore*; facciano appello a sua Maestà, cerchino di ovviare al disastro perché... c’è da temere che ci sia tra loro qualche Giuda” (CE 11, 10). La presenza del Signore, custodita nella comunione e nell’amore fraterno, diventa la ragione vera dello splendore di cui rifulge quella comunità Teresiana, luogo della Sua dimora. Essa è pertanto definita come “dimora in cui Sua Maestà si diletta... paradiso delle Sue delizie” (V 35, 12) o “cielo in terra” (C 13, 7).

2. La Chiesa viva

L’amore per il Signore Gesù nella concretezza della sua umanità condusse la santa di Avila a incontrare questo “*unum corpus*” vivente nella sua Chiesa. Il Papa Giovanni Paolo II, nella sua lettera “*Virtutis exemplum et magi-*

¹² L 16-I-78, 2; cfr. V 35, 12: “sembra che Sua Maestà abbia scelto le anime che ha condotto qui”.

stra", donataci per il IV centenario della morte, dice in proposito: "Il grido di Teresa morente: sono figlia della Chiesa, è la rivelazione esplicita di una spiritualità nella quale la contemplazione di Dio in Cristo diventa contemplazione amorosa della sua Chiesa, la donazione a Dio donazione alla sua Chiesa, l'immolazione per amore di Gesù, complemento di quanto manca al suo corpo che è la Chiesa"¹³.

Al principio tuttavia le motivazioni della giovane Teresa de Ahumada per la vita del Carmelo non si rifecero a grandi ideali ecclesiali; il rapporto, nella verità, con il Signore maturò nella Santa la dimensione sociale, nel senso di una assunzione su di sé degli stessi interessi del Signore Gesù e, dunque, degli stessi limiti della sua signoria. Diciamo così con il P. Tomás Alvarez che l'accorgersi della Chiesa come realtà concreta e come "*communio sanctorum*", in S. Teresa fu tardivo. "Non fu il punto di partenza del suo itinerario spirituale né al momento della sua vocazione religiosa né nei giorno della conversione, seguita dal definitivo ingresso nella vita mistica; ma piuttosto fu un punto di arrivo: frutto della sua maturità spirituale e della speciale sensibilità soprannaturale suscitata in lei dalle grazie mistiche del periodo estatico... contemplazione di Cristo glorioso, convivenza sperimentale con Lui, *cum Christo*, nella sua umanità glorificata"¹⁴. Qui si colloca l'incontro con il corpo della Chiesa nella sua storicità.

Ora la situazione ecclesiale che il '500 avilese proponeva alla Santa si componeva di una grande vitalità e di un grande senso cristiano in ogni campo del vivere sociale per cui re, principi, vescovi, sacerdoti e semplici fedeli non erano che la grande società, popolo di Dio, la "cristianità", le "anime" che dovevano rimanere fedeli al Signore¹⁵. Uno dei grandi impegni che coinvolgevano, particolarmente la Chiesa spagnola era la dilatazione ai nuovi orizzonti missionari e l'evangelizzazione degli indiani d'America¹⁶.

Si era creata però nell'ambito della Chiesa universale - e non tardò ad avvertirlo la giovane Teresa - una "peste" (C 1, 2), un "male grande" (C 35, 3).

Era sorta "una setta sventurata", i "mali di Francia" (C 1, 2) che "vogliono prostrare la Chiesa" (C 1, 5). E' l'eresia protestante che attenta al cuore stesso

¹³ *Virtutis exemplum et magistra*, prol. in A.A.S. 73 (1981), p. 692.

¹⁴ TOMAS DE LA CRUZ, *S. Teresa de Avila hija de la Iglesia*, in "*Mysterium ecclesiae in consuetudine sanctorum*", Teresianum, Roma 1967, p. 346; cfr. V 32, 6; R 3, 8; R 4, 3-12; C 1-3; 5 M 2, 13.

¹⁵ TOMAS DE LA CRUZ, *o. c.*, pp. 315-316.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 308-309; cfr. F 1, 7; L 17-1-70 al fratello Lorenzo a Quito, qualche tempo dopo l'incontro con Maldonado, il focoso evangelizzatore degli indiani: "Quanto mi costano questi indiani! Il Signore li illumini, tanto qui come lì, c'è una grande sventura. Io che viaggio per tanti paesi e tratto con molte persone non so proprio che dire, siamo peggiori delle bestie poiché non comprendiamo la grande dignità della nostra anima, e l'abbassiamo con cose di così poco valore come sono quelle della terra". Cfr. in proposito P. BORGES, *Un reformador de Indias y la Orden Franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendía, O.F.M.*, in *Archivo Ibero-Americano*, 20 (1960), pp. 281-337; 487-535.

della Sposa di Cristo e di cui Teresa giunge a sentire il dolore e la responsabilità nella sua carne: se ne sente "spezzare il cuore"¹⁷. "Mi pareva - dice - di essere tanto malvagia che tutti i mali ed eresie che erano sorte, erano dovute ai miei peccati" (V 30, 8).

Il dolore di Teresa è dovuto soprattutto al fatto che questa divisione del corpo ecclesiale è un attentato alla sua stessa ragione di esistere: l'"*unum corpus*" del Signore. "Meditando il mistero della Chiesa "*patiens*" del suo tempo, ella comprese che la scissione dell'unità, il tradimento di molti cristiani, il rallentamento dei costumi erano da giudicarsi alla luce dell'amore rifiutato, calpestato, profanato"¹⁸. Intentare causa contra la comunione della Chiesa è amputare il corpo stesso del Signore, la sola carne che siamo con Lui per il battesimo. Il dolore della Santa dunque sarà soprattutto "per questi luterani che per il battesimo erano membri della Chiesa"¹⁹. Se la divisione ha toccato l'essere stesso della Chiesa, l'azione sacrilega di chi si separa dalla Chiesa non può che prolungarsi nella profanazione del "*signum unitatis*" che è l'Eucaristia; l'amore alla Chiesa matura inconsapevolmente la connessione tra il mistero dell'unità tra gli uomini e il sacramento che la realizza, poiché "se ci nutriamo tutti dello stesso Corpo del Signore, diventiamo tutti l'unico corpo di Cristo" ricorda Teodoro di Mopsuestia²⁰. Qui trovano la loro origine le appassionate preghiere di Teresa in difesa del corpo del Signore e che sono entrate meritatamente tra le grandi pagine della spiritualità universale: "O Signore, ci fosse almeno qualcuno in grado d'importunarti insistentemente e degno di vantare qualche servizio resoti, che potesse chiederti una grazia così insigne in compenso dei miei servizi, dato che non ne lasci alcuno senza paga! Purtroppo io non l'ho fatto, Signore, anzi, forse sono proprio io quella che ti ha incollerito coi suoi peccati al punto da far piombare sulla terra tanti mali. Orbene: che altro posso fare, Signore, se non presentarti questo pane benedetto e, anche se ce l'hai dato, tornar a ridartelo, supplicandoti per i suoi meriti ad accordarmi questa grazia ch'egli ha meritato in tanti modi? Oh, sì, Signore, fa' che si calmi questo mare; fa' che questa nave della Chiesa non viaggi sempre in mezzo ai fortunali, e salvaci, mio Signore, perché stiamo naufragando!" (CE 62, 5).

Tale forte dolore non sarebbe rimasto senza una profonda incidenza nei contemporanei della Santa, fra di essi tuttavia si annidavano i "soldati codardi", che costituivano una buona massa dei cristiani. Per offrire una risposta adeguata ed autorevole a questa "sua" Chiesa, alla Santa si impone di diventare sempre più essa stessa donna della Chiesa, nel senso che Origene dava

¹⁷ C 1, 3; cfr. R 3, 7; V 13, 21.

¹⁸ *Virtutis exemplum et magistra* n. 1, in A.A.S. 73 (1981), p. 694.

¹⁹ V 32, 6. Risuona qui la parola di S. Cipriano: "La sposa di Cristo non può essere macchiata; è pura e senza corruzione; essa non conosce che una dimora e con casto pudore custodisce la santità di un solo focolare" (*De Catholicae Ecclesiae unitate*, cap. 6, PL 4, 502-504).

²⁰ Cfr. H. DE LUBAC, *o. c.*, p. 100; rilevante anche la parola di Origene: ciò che Dio stesso ha unito, l'uomo non lo divida, "non divida quindi la Chiesa del Signore" (In *Math.*, XIV, 17).

alla parola "*vir ecclesiasticus*": persona di Chiesa, cioè viva nella comunità di fede, che per la Santa sarà esser "*bija de la Iglesia*" fino a dare la sua vita per la Chiesa. Ella stessa ci narra, in una memorabile pagina, la sua forte determinazione in proposito: "Vedendomi donna e tanto misera e per di più impossibilitata a dare il benché minimo contributo al servizio del Signore, siccome la mia ansia era e rimane tuttora quella di battermi perché Egli, visto che ha tanti nemici e così pochi amici, questi li abbia almeno buoni, presi una risoluzione. Decisi pertanto di fare quel pochino che potevo e stava in me, ossia seguire i consigli evangelici con ogni perfezione possibile e procurare facessero altrettanto le poche religiose domiciliate in questa casa. Agii così confidando nella grande bontà di Dio, che non manca mai di aiutare chi abbandona tutto per Lui, e pensando che essendo esse tali e quali me le ero raffigurate nei miei desideri, i miei difetti avrebbero perso ogni mordente di fronte alle loro virtù, sicché almeno in qualche cosa avrei potuto servire il Signore" (C 1, 2). Questo notissimo testo teresiano ha la forza di un annuncio e di una convocazione generale per una sanazione del male della Chiesa, non attraverso il coinvolgimento delle masse, ma secondo quel disegno che è la rifondazione della comunità delle origini, attraverso la conversione in una risposta personale di sequela prima ("*quel poco che stava in me... seguire con perfezione*") e subito dopo chiamando a raccolta: "*cercare che queste poche facessero altrettanto*".

3. Costruire comunità cristiane

Qui nasce per Teresa la necessità di coinvolgere il maggior numero di persone, come il suo Signore "grida a gran voce, chiamando tutti" (C 20, 2).

Fu così uno dei più bei frutti del suo itinerario spirituale il desiderio di fare del bene ovunque, ricordando l'esempio di una annunciatrice, la Samaritana, e il frutto ottenuto da lei, Teresa commenta: "credo che una delle più grandi consolazioni di questa vita sia vedere le anime avvantaggiarsi per nostro mezzo" (Pens. 7, 6). Così aveva iniziato Teresa nella sua comunità del Monastero dell'Incarnazione. P. Ibañez attesta nel suo *Dictamen* del 1560: "È così grande il profitto della sua anima con queste cose e la buona edificazione che offre con il suo esempio, che più di quaranta monache nella sua casa si impegnano in un grande raccoglimento"²¹. Poi non bastò più, occorreva molto di più che fare il bene, occorreva diventare un manipolo di persone, un "*quid unum*" sempre più conforme negli ideali. Così prima Teresa coinvolse i "*cinque - dice - che ci amiamo in Cristo*" (V16, 7), un gruppo di suoi amici, suoi confessori e laici. Ed è significativa già da allora la caratteristica di quella amicizia, vista nel progetto della futura comunità: "vorrei che stabilissimo un accordo di questo tipo e come ai nostri giorni altri si riunirono in segreto per

²¹ *Dictamen*, in *Biblioteca Mistica Carmelitana* (BMC), II, n. 13, p. 131; conferma di seguito umilmente il grande teologo: "Ha portato profitto a molte persone e io sono una di queste" (n. 29).

andare contro Sua Maestà ordendo iniquità ed eresie, così noi cercassimo di *radunarci* qualche volta *per disingannarci a vicenda, dicendoci sinceramente in che cosa potremmo emendarci e contentare meglio il Signore*, perché non c'è nessuno che conosca se stesso così bene come lo conoscono quelli che lo osservano dal di fuori, *se lo fanno con amore* e nell'intento di contribuire al nostro profitto. Dico *in segreto*, perché un tale linguaggio è ormai fuori di moda" (V 16, 7).

Occorreva dunque ricostruire la comunità cristiana attraverso una interezza di rapporto fraterno, una amicizia fortemente determinata nella sequela, con la stessa segretezza d'azione dei gruppuscoli ereticali; ma in senso eminentemente positivo: un servizio di fraternità cordiale di correzione fraterna per un comune compito (*con-munus*) che è l'annuncio della buona novella secondo lo stesso modello della Chiesa primitiva, la comunità in cui "la moltitudine dei credenti in Cristo era un cuor solo e un'anima sola" (At 4, 32).

Dopo il gruppo dei cinque viene, come erede di uno stile, la comunità di S. Giuseppe d'Avila, con la convocazione di Teresa: "Oh, sorelle mie in Cristo, aiutatemi!" (C 1, 5). Nella consapevolezza di essere un piccolo gruppo, la comunità offre la garanzia per una sicura difesa in favore della Chiesa, dei lottatori di prima fila "predicatori e teologi" che devono conservarsi nella mischia "non uomini ma angeli" (C 3, 3). Dove risiede il segreto di tanta sicurezza se non nella dinamica dell'essere intensamente e totalmente radicati nella propria scelta e nel diventare in questo modo la roccaforte in questo campo di battaglia? Per comprendere questa comunità è importante riscoprire continuamente l'esigenza che sta alla base: "essere tali che le nostre preghiere ottengano da Dio ciò per cui si prega" (C 3, 2). "Il Signore ci ha riuniti in questa casa - continua Teresa - perché diventiamo qualcosa in cui contentiamo Sua Maestà" (C 1, 1), e infine afferma la Santa: "quando durante le operazioni belliche i nemici hanno invaso tutto il paese, il signore della regione, vedendosi perduto, si ritira in *una città che fa solidamente fortificare*; di là piomba ogni tanto sugli avversari e poiché sono talmente valorosi gli asseragliati nella roccaforte, e persone scelte, fanno più loro da soli di quanto potrebbero fare molti soldati se codardi... qui da noi, nemmeno la fame può essere sufficiente a farci arrendere: a morire si può condurci, ma non mai ad essere vinti" (C 3, 1).

Qui sta la grande e autorevole risposta offerta da Teresa alla riforma protestante: costituire gruppi di persone che vivano davvero la riforma nella sua dimensione di metanoia evangelica. Tutto questo con la caratteristica novità propria della vita della Chiesa in modo tale che delle sorelle di S. Giuseppe d'Avila la Madre può dire: "*Qui tutte insieme si offrono in sacrificio per Dio*"²².

La comunità carmelitana teresiana continuerà a perseguire l'ideale di divenire porzione vivente della Chiesa: diremo dunque che il programma di "essere tali che le nostre preghiere ottengano..." significa anche "offrirsi insie-

²² V 39, 10.

me”, cioè essere in comunione attorno allo stesso Signore affinché la Chiesa sia sanata. Per questa stessa ragione, nell'ambito dei primi capitoli del *Cammino di perfezione*, l'unità dedicata alla presentazione de “la causa che mi mosse a fare con tanta strettezza questo monastero” (C 1 tit.), in cui troviamo la convocazione della comunità-chiesa e in cui la specificità della vita di preghiera verrà intesa come una mediazione privilegiata e un servizio diretto alla sua ricostruzione (“qui le vostre orazioni, le vostre aspirazioni, i vostri digiuni...”), Teresa intenderà anche affermare che la preghiera per la Chiesa non è pensabile senza ricreare la Chiesa viva.

Per questo anche la povertà e l'austerità della vita che diventa un essere disponibile a Dio in modo totale (“la povertà assunta per Dio solo” - C 2, 6) entra a far parte di questa prima unità del *Cammino di perfezione* che esprime la vocazione della comunità teresiana; essa richiede che le “tredici povere” siano disponibili a Dio che vuole ricostruire la sua Chiesa anche attraverso di loro.

Di fronte a tutto questo, alla comunità teresiana si impone una conversione come di fronte a un dono affascinante gratuitamente ricevuto. La comunione, come dicevamo all'inizio, suppone sempre un dono: l'azione di Dio che convoca e riunisce, conferendo poi all'incontro umano ciò che lo costituisce come unità, cioè una autorevole parola di Dio al suo popolo. La Santa comunica ed esprime la riconoscenza per il dono, cioè la misericordia gratuita di Dio a questa comunità, nelle seguenti parole che hanno la forza di un annuncio profetico: “Sorelle intendete per amore di Dio la grande grazia che il Signore ha fatto a coloro che ha qui condotto, e ognuna lo pensi bene in se stessa, poiché *di sole dodici volle sua Maestà che foste UNA*” (C 8, 2).

Le tredici suore di S. Giuseppe sono anch'esse riunite da Dio “dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”²³, vera fraternità del regno, generate “non già da sangue né da carne, ma da Dio”. Possiamo già dire della comunità Teresiana che “la sua unica ragione di essere è appunto l'essere Chiesa, poiché in essa la realtà umana è creata dalla fede”²⁴, cioè dal dono di comunione all'amore trinitario, che fonda la Chiesa. Qui nasce la passione per ricostruire la Chiesa nelle piccole comunità di cui Teresa vuole essere iniziatrice. Essa si ritrova così a dare inizio con tutte le sue forze a comunità che, accogliendo il mistero dell'Eucaristia come loro centro, riedificano la Chiesa nel suo essere mistero. Così dice: “Per quanto ora ricordi non ho mai trascurato un fondazione per paura della fatica... anche se i viaggi mi costavano tanto; iniziando a camminare mi pareva poca cosa, vedendo in servizio di chi si faceva e considerando che in quella casa si sarebbe lodato il Signore e vi sarebbe stato il SS. Sacramento. È di particolare conforto per me vedere una chiesa di più, quando penso alle molte che distruggono i luterani, non so che fatiche si dovrebbero temere in cambio di un così grande bene per la cri-

²³ S. CIPRIANO, *De Dominica oratione*, 23, PL 4, 553.

²⁴ J. M. LOZANO, *La Sequela di Cristo*, p. 240.

²⁵ F 18, 5.

stianità²⁵. Per aprire nuove case che siano chiesa viva, Teresa diventa “*fundadora*” fino alla morte che la trova sulla breccia ad Alba, dove diventava vera la sua benedizione data come eredità ai credenti che in comunità vogliono ricostruire il sacramento della comunione ecclesiale: “Beate le esistenze che si immoleranno per questo (servire la Chiesa)” (V 40, 15).

Intorno a tale dono di comunione è reso possibile l'impegno cioè l'essere eucaristicamente in unità che richiede di trasformare il dono in sacrificio quotidiano²⁶. Da qui nasce l'identità della comunità in quanto *koinonia* da compiere.

II. COMUNITÀ, KOINONIA DA COMPIERE

In quanto una comunità si rifà al modello della Chiesa, è obbligatorio per lei il riferimento all'esperienza classica della Chiesa primitiva quale è espressa nei già citati sommari degli Atti degli Apostoli: l'essere cioè “un cuor solo e un'anima sola” e la conseguente assiduità all'ascolto della Parola, allo spezzare del Pane e alla comunione dei beni. Tutto ciò in quanto comunione alla stessa eredità e promessa in Cristo Gesù. Per quanto la comunione tra i cristiani è “*fraternitas*” nello stesso spirito e anzitutto evento di fede. Essa trova il suo modello vivente nella generosità del dono del Padre: Gesù-uomo per gli altri²⁷. Per la comunità teresiana il riferimento e il modello biblico da cui si lascia giudicare è - dicevamo - il collegio apostolico costituito attorno allo stesso Signore Gesù. È un riferimento tradizionale e pregnante, per la scuola di convivenza a cui il Signore stesso sottopose i suoi discepoli durante la vita pubblica e che ci è ben testimoniata nei Vangeli²⁸. È importante osservare in proposito il contesto in cui si pongono i due riferimenti teresiani al collegio apostolico e cioè in un discorso di uguaglianza nel senso di un sentire comune, e di un atteggiamento di umile servizio di fronte alla comunità con particolare riferimento al problema dell'onore vero che è costituito dal debito del servizio²⁹.

Proprio il ricordo dell'ideale a cui si fa riferimento, ci conduce a intrattenerci intorno al secondo aspetto della vita comune: la comunità teresiana in quanto si costituisce in una concreta realtà di convivenza.

Nel contesto dei rapporti che occorre stabilire per edificare la comunità sul modello della Chiesa, viene in evidenza subito la necessità di un modo nuovo, di un diverso “tratto e linguaggio” comune (C 20, 5) che dovrà essere

²⁶ Cfr. O. STEGGINK, *Fraternità e possesso in comune; l'ispirazione presso i medicanti*, in *Carmelus*, 15 (1968), pp. 3-20.

²⁷ J. M. R. TILLARD, *o. c.*, col. 1367-1368.

²⁸ H. SCHÜRMAN, *Le group des disciples de Jésus signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils*, in *Christus*, 13 (1966) p. 203.

²⁹ F. CIARDI, *Perché vivere in comunità*, in *Gen's*, 10 (1980), pp. 2-4.

³⁰ Cfr. C 27, 6: “Oh, collegio di Cristo, in cui aveva più potere San Pietro, che era un pescatore e lo volle così il Signore, che San Bartolomeo che era figlio di re”; cfr. CE 20, 1.

“secondo Dio”, per cui afferma con determinazione la Santa: “Non viene nessuno a questa casa che non si intrattenga se non in queste cose” (V 36, 26). È come un linguaggio per iniziati, “*algarabía*” lo chiama Teresa: un parlare noto a coloro che hanno costituito un patto, come una nuova famiglia che, a coloro che tutto hanno perduto, “Sua Maestà invierà” (C 9, 4). Questo sta a significare che nella quotidianità della vita il progetto da costruire è quello di Dio, non degli uomini. Se forte e pressante risulta in proposito l’invito di Teresa al distacco da se stessi e dalle cose per l’incontro con l’Assolutamente Altro nell’orazione, ragione collaterale ma non meno importante di questa forte esigenza e suo frutto squisito, sarà proprio la nascita di una nuova famiglia: nuova fraternità assolutamente donata: “Servendo Lui come dovete - dice Teresa - non troverete migliori parenti che quelli che vi invierà Sua Maestà. Io so che è così. E, determinate a questo come lo siete... in coloro che per Dio solo vi amano vi potrete fidare più che dei vostri parenti, essi non vi tradiranno e in chi non pensate troverete genitori e fratelli. Poiché siccome costoro attendono la paga solo da Dio, si sacrificano in nostro favore” (C 9, 4). In questo modo la *koinonia* si realizza davvero secondo la gratuità del dono del Signore Gesù e la comunità, fatta partecipe dell’*agapé* del Padre, tenderà all’unità dei cuori nella carità. Chiameremo pertanto la comunità teresiana una comunità agapica, poi comunità di perdono, ritrovando infine in tutto un peculiare stile di vita.

1. Comunità agapica

È a tutti nota la lezione teresiana sull’amore fraterno, uno dei dinamismi fondamentali di ingresso nella grande realtà della orazione incessante. È appunto nell’ambito di questo magistero che Teresa offre le sue direttive sull’amicizia che deve esistere tra le persone che vivono nella stessa comunità. “*Amarnos unos a otros*” è legge fondamentale e inappellabile per tutti, poiché “tutti sono capaci di amare” (F 5, 2), pertanto a S. Giuseppe “tutte devono sentirsi amiche, tutte devono amarsi, tutte devono volersi bene e aiutarsi vicendevolmente” (CE 6, 4).

La Santa, assumendo una certa distanza dalla impostazione della comunità in cui fino ad allora era vissuta (l’Incarnazione di Avila) e dove pure “vi erano molte serve di Dio” (V 4, 3) ma che non era identificata certo come comunità di amiche, anche per l’enorme numero di suore (180) e con problemi relativi³⁰, pensa che nel nuovo gruppo teresiano la carità-amicizia deve permeare intensamente ogni rapporto e diventare fundamentalmente una incondizionata accoglienza positiva reciproca degli uni per gli altri; deve permeare interamente perfino la psicologia di coloro che vivono nella comunione fraterna per conseguire la “*virtud*” che sempre invita a essere amata, per cui

³⁰ Cfr. N. GONZALEZ Y GONZALEZ, *El Monasterio de la Encarnación de Avila*, vol. 1°, Avila 1976, pp. 125-142.

diventa inevitabile che “credendo che Dio ci ama e amando Dio - ricorda Teresa -, si lascia tutto per Sua Maestà”: infatti “come non si può provocare l'amore?” (cfr. 4, 10). Deve essere un rapporto che lega ciascuno ad ognuno dei fratelli della convivenza con un legame di carità tale che nella sua espressione umana si può chiamare amicizia. Ancora prima di teorizzare sull'amore, Teresa sottolinea immediatezza dell'“*amarnos*” da subito, così come siamo, e per le suore di amarsi “*unas a otras*” cioè in reciprocità, e poiché il messaggio è destinato a una convivenza, a chi pretende di rifugiarsi in uno pseudo eremitismo puro, la Santa risponde con il ben noto realismo: “Vi diranno che non ce n'è di bisogno, che basta possedere Dio; un buon mezzo per possedere Dio è intrattenersi con i suoi amici, sempre se ne ottiene un grande vantaggio, io lo so per esperienza” (CE 11, 5). L'amore diventa anzi il cammino necessario per edificare nella vita quotidiana l'unione con Dio. “Chi non ama (il prossimo) - esclama Teresa - non ti ama, Signore mio, avendo Tu dimostrato il tuo amore per i figli di Adamo con tutta l'effusione del tuo Sangue” (E 2).

Ci basta coglier qui qualche aspetto di concretezza proprio di questa carità reciproca proposta da Teresa. Esso sarà anzitutto tale da richiedere, da chi vuole cimentarsi con l'impresa della vita fraterna, maturità e adulezza definita “da uomini forti” (C 7, 8) o meglio di “anime regali” (C 6, 4). Ad immagine della carità del Padre da cui trae origine, la carità che deve alimentare i rapporti mutui non potrà non essere eminentemente propositiva e gratuita, creatrice di operosità. Essa costerà “lacrime, penitenze e orazioni, un amore senza né tanto né poco interesse personale, che unicamente desidera veder ricca quell'anima dei beni del cielo” (C 7, 1), dal quale però nasce l'esigenza delle “*obras*”, le opere grazie alle quali “*si vede* dove c'è l'amore del prossimo in alcune di voi”, afferma Teresa, entrando in dialogo con le sue figlie³¹.

Il culmine della “*caritas*” del Padre è il dono dell'incarnazione del Figlio, la condivisione stessa da parte del Signore Gesù della nostra creaturalità. Qui Teresa apprende a “condolere” e a “congaudere” con i fratelli. Ciò suppone l'educazione a una grande capacità di solidarietà e di svuotamento di sé. “Questa è la vera unione con la Sua volontà - dice la Santa - se vedi lodare una sorella, ti rallegri molto di più che se lodassero te... e se ha qualche dolore sia un dolore che soffri tu” (5 M 3, 11). L'analisi di Teresa in questo punto propone una impegnativa capacità di dimenticanza di sé, del proprio giudizio o pregiudizio sulle persone fino a “forzare la vostra volontà perché si compia in tutto quella della sorella, così da arrivare a perdere il vostro diritto e dimenticare il vostro bene per il suo, per quanta contraddizione vi opponga la natura” (5 M 3, 12). Tutto ciò positivamente significa vivere in atteggiamento di obbedienza o di dipendenza rispetto alla onorabilità della persona che ti sta a fianco, vivere cioè secondo il famoso lemma “amare le persone per quello che sono, e non per quello che sono capaci di fare”. Questo esercizio diventa una vera ascesi, che conduce a vedere nell'altro “la di-

³¹ 5 M 3, 10; cfr. 7 M 4, 9.

mora di Dio", il sacramento che rende visibile il Signore nella quotidianità della vita comune. Così ancora imparare a cogliere e fare propria l'esperienza di povertà e di indigenza dei fratelli; poiché per il rapporto servizio-obbedienza ti appartiene e così deve essere ovvio "cercare di prendere su di sé il peso per toglierlo al prossimo" (5 M 3,11).

Notiamo già che questa carità richiede sempre più immediatezza, non permette evasioni, è infatti destinata alle persone che vivono accanto, come afferma ancora splendidamente la Santa Madre: "non vogliate aiutare tutti, *ma coloro che stanno in vostra compagnia*, in tal modo sarà maggiore l'opera, poiché vi siete più obbligate" (7 M 4, 14), o ancora parlando di quale deve essere il rapporto fraterno proprio di una convivenza "ciò che molto dobbiamo procurare è di essere gradevoli, affabili e render felici le persone con cui ci intratteniamo, specialmente le nostre sorelle" (C 41, 7). È questa una eccellente maniera di vivere la non appartenenza a se stessi, un cammino accelerato verso la preghiera incessante intorno alla quale ancora si esprime così la nostra Santa: "(anche il) lasciar la preghiera per qualsiasi di queste cose è fare un dono a Lui, detto dalla sua stessa bocca: quello che avete fatto a uno di questi piccoli l'avete fatto a me" (F 5, 2).

Proprio un tale amore vissuto, merita di venir chiamato "*delle radici dell'amore di Dio*" (5 M 3, 9), "un amore che va assomigliando sempre più a quello portatoci da Cristo (CE 11, 1), il "capitano dell'amore" (C 6, 9), amore che assume, dunque, il nome di *caritas* (agape) e che tale si chiamerà poiché è sostenuto da una potente capacità di verità e di discernimento quale solo l'orante può possedere³².

Questo amore diventa davvero fonte di rinnovamento per la vita comune e principio concreto di formazione. "L'uomo - è stato scritto - si costruisce con l'amore", cioè in un luogo di comunione nel quale la persona si trovi a proprio agio, ben voluta e apprezzata, affinché possa imparare a sua volta ad uscire costantemente da sé per riconoscere l'amore di Dio e della Chiesa.

È questo un chiaro principio teresiano; "*todo va con amor*" aveva scritto la Santa, esprimendo il rapporto educativo proprio dell'autorità³³, o ancora nel più noto testo legislativo delle costituzioni ella esorta la priora: "con amore materno, procuri di essere amata per essere obbedita" (Co 7).

Occorrerà dunque imparare dal gruppo teresiano una fedeltà a una convivenza amabile e caritatevole, scevra di giudizi e di pretese. È necessaria però una assoluta volontà di crederci e di incominciare a ricercare questo "*amor unas con otras*", poi il Signore aiuterà; dice la Santa: "anche se al principio non è tanto perfetto, il Signore lo andrà perfezionando" (C 7, 5).

³² "Mi pare che quando una persona ha ricevuto da Dio il dono di conoscere chiaramente ciò che è il mondo, di che cosa è fatto il mondo, e che vi è un altro mondo, e la differenza che c'è tra l'uno all'altro... ama in modo molto diverso da quanti non siamo ancora giunti a questo punto" (C 6, 6; cfr. C 6, 9).

³³ Frammento di lettera a Maria Battista citato nella *Vida de S. Teresa* di Ribera (cap. 24, parte IV), trad. Modena 1876, p. 702.

2. Comunità di perdono

Finalmente non si potrà ancora trovare uno stile peculiare e vero di vita comune senza affermare come fondamento e concretezza della stessa il riferimento alla croce del Signore nel contesto della "vita del buon religioso" che, secondo l'affermazione teresiana, è un "lungo martirio" (C 12, 3). La comunità riunita nel nome del Signore Gesù è chiamata a vivere l'amore reciproco allo stesso modo e con la stessa misura del Signore, cioè assolutamente come un dono in perdita, cioè una ricchezza donata nel farsi povero di Gesù Cristo per arricchire (cfr. 2 Cor 8, 9). La carità fraterna può diventare creatrice di novità solo attraverso il passaggio, attraverso la morte, secondo il detto evangelico "se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto" (Gv 12, 24). Per questo afferma fortemente Teresa alla fine della sua lezione sull'amore: "*Non pensate che non vi abbia da costare qualcosa* tutto ciò, guardate ciò che costò al nostro Sposo l'amore che ebbe per noi, per liberarci dalla morte, la soffrì così penosa come è la *morte di croce*" (5 M 3, 12). Nell'imitare così il Signore, l'amore scambievole è già vivere eucaristicamente un continuo dono di sé: ora è proprio qui che diventa vera l'affermazione che la comunità, come unità di Chiesa, si ritrova necessariamente convocata e unita attorno all'Eucaristia viva. Il paolino "essere messi a morte ogni giorno" (cfr. 1 Cor 15, 31; 2 Cor 4, 11), diventa il sacramento-sacrificio quotidiano. Il convivere in comunione di carità in un dono continuo di sé è una liturgia, che rende poi vero il ritrovarsi a celebrare il sacramento della morte del Signore.

Un concreto segno di questo amore che diventa crocifiggente, si colloca per Teresa nella capacità di perdono "Quanto deve essere apprezzato dal Signore questo amarci gli uni gli altri! - esclama Teresa commentando il "*dimitte nobis debita nostra*" - Il buon Gesù avrebbe potuto proporre altre cose e dire: perdonaci, Signore, perché facciamo molta penitenza o perché preghiamo molto e digiuniamo e abbiamo lasciato ogni cosa per te, e ti amiamo molto; e non disse: perché perderemmo la vita per te, e, come dico, altre cose che avrebbe potuto dire, ma solamente: *perché perdoniamo*"³⁴.

Perdonare significa pertanto ricevere il perdono del Padre realizzando in tal modo la comunione dei santi, e ciò si può verificare laddove nessuno si ritiene "se non l'ultimo e schiavo di tutti" come definisce Teresa la situazione dell'uomo delle settime mansioni (7 M 4, 8). È la risposta di verità all'innata necessità di autoaffermazione e alla ben nota "*bonra*" che è la rovina della convivenza³⁵. Abbiamo citato poco fa un testo della Madre che stigmatizza la presenza della discordia e di fazioni nella convivenza come vanificazione della stessa consacrazione; coerente con questa verità, la Santa continuerà a esortare le sue comunità, piccolo gregge già moltiplicato nel territorio della Spagna, a guardare alla misericordia del Padre e alla comune figliolanza da

³⁴ C 36, 7; cfr. C 36, 13.

³⁵ Cfr. CE 64, 1-3.

Maria per apprendere il perdono. Dopo i fattacci di Siviglia che avevano portato tanto trambusto nella comunità, Teresa scrive alle sue suore³⁶ “poiché sono tutte (figlie) della Vergine e sorelle, cerchino di amarsi molto le une le altre e dimenticare” (L 13-1-80, 6). In versione positiva questo perdono significherà una risposta di pienezza, quasi una sanazione del peccato del fratello, così Teresa esorta a “ricercare la virtù che vede in ognuna per amarla per se stessa, e trar profitto, dimenticandosi dei difetti che vede in lei” (Lettera a una religiosa) o ancora “procurate di compiere voi con grande perfezione la virtù contraria al difetto che vi sembra di vedere in un'altra” (C 7, 7). Questo atteggiamento è già celebrare nella propria esistenza il passaggio dalla morte alla vita con Gesù Cristo.

3. Stile di vita

Tutto il discorso finora esposto ci ha già introdotto nella dinamica della vita comune come realtà “spirituale”, cioè di convocazione intorno all'unica radice, e come realtà umana di rapporti fraterni. Ora, un carisma e una vita producono uno stile conseguente di convivere, che permette a un gruppo di distinguersi nella Chiesa e offrire un servizio di peculiarità.

Per il gruppo teresiano, la cui vocazione sta nell'essere comunità che prega (“Tutte noi, che portiamo questo abito del Carmelo siamo chiamate all'orazione e alla contemplazione”)³⁷ lo stile di vita consisterà subito in un equilibrio tra le esigenze della vita solitaria (come dice la Madre: “è bene cercare la solitudine per dar luogo al Signore di agire come in casa propria” - C 31, 7), che definisce l'esperienza delle suore di S. Giuseppe “la solitudine era la loro consolazione” (V 36, 26); solitudine che a volte dovrà essere più desiderata che posseduta³⁸, e dall'altra parte l'esigenza di comunione per cui “*cre-sce la carità quando è comunicata*” (V 7, 22); si trova cioè un aumento di amore, sapienza e discernimento, nella condivisione (basti per questo ricordare la storia della Santa stessa narrata con forti accenti negli ultimi numeri del cap. 7 del libro della *Vita*³⁹ e che costituisce il necessario “tratto” di cui

³⁶ Cfr. *Historia del Carmen Descalzo*, tomo IV, pp. 231-269: si tratta del processo-farsa organizzato dal P. Cárdenas contro la Madre, il P. Gracián e Maria de S. José e della conseguente deposizione della madre Maria dalla carica di Priora, sostituita dalla neo-professa Beatrice della Madre di Dio. Tutto ciò con l'incoraggiamento del confessore della comunità; P. Garcíalvarez. (Cfr. L. 3-5 -'79; 31-1-'79).

³⁷ 5 M 1, 2.

³⁸ “Quel suo desiderio di solitudine le è più utile che la solitudine stessa” (a Maria Beatrice 14-5 -'74, 4).

³⁹ Cfr. V 7, 20-22: “Gran male è per un'anima trovarsi sola tra tanti pericoli. Io sono dell'idea che, se avessi trovato qualcuno con cui discutere questi problemi, ciò mi avrebbe aiutata a non ricadere... Questo principio è importantissimo per le anime non ancora ben consolidate nella virtù, al punto che... io non trovo parole per inculcarlo abbastanza... Bisogna quindi farsi compagnia per difendersi... di me posso dire che se il Signore non mi avesse fatto scoprire questa verità e dato modo di trattare assai frequentemente con persone abituate all'orazione a forza di cadere e rialzarmi sarei precipitata a tuffo nell'inferno”.

parlavamo come un elemento educativo alla stessa vita orante. Qui entra poderosa e forte la direttiva teresiana in favore di una sana dosatura di elementi per una comunità claustrale, per esempio tra la necessaria ricreazione (due ore ogni giorno) e il ritiro nelle "ermitas" (romitori)⁴⁰, oppure tra la sobrietà nelle penitenze e l'insistenza sulle "virtù forti" come elemento prevalente: a questo proposito la Santa testimonia di sé che "sempre ha desiderato le virtù e a queste ha formato le sue suore"⁴¹. Si può dire che è in questa prospettiva globale che si parla, nelle opere della Santa, in un tipo con tonalità eremitiche, un tratto che Teresa descrive così nell'operetta *Modo di visitare i monasteri* e che costituisce un giudizio di verifica sulla vita: "Fare attenzione al modo di intrattenersi, che sia con semplicità e verità "llaneza" e religiosamente, in modo tale che possieda uno stile da eremiti e gente ritirata"⁴².

Dunque, si impone un tratto sereno, che edifichi dato che le persone le persone "stanno molto unite e si vogliono molto bene" (C 10, 2). Come pure è necessario nella comunione il rispetto di quella soglia di intimità propria di ognuno, che è rispetto alla diversificazione della chiamata di Dio ("diferentes caminos": F 18, 6; C 5, 5) e nello stesso tempo promuove lo stare insieme "non gli uni a fianco degli altri, ma verso gli altri"⁴³.

III. CARATTERISTICHE TERESIANE

Della impostazione di un peculiare stile di vita fanno parte alcune scelte che Teresa opera nell'ambito della vita comune.

1. Piccoli gruppi

Anzitutto Teresa fa l'opzione in favore di comunità piccole. La comunità teresiana sarà "monastero piccolo e con poche suore"⁴⁴, "non più di tredici" (V 32, 13), precisamente. Questo numero sarà poi ampliato a ventuno nelle *Costituzioni* di Alcalà del 1581⁴⁵. Tutto ciò è destinato a una maggiore possibilità di intesa: "Ove sono poche c'è più conformità e quiete", afferma Teresa (F 2, 1).

Il principio del piccolo gruppo soluzione sempre ricorrente nella vita della Chiesa (tredici: dodici e la priora) non è lontano da una volontà di ritorno alla già accennata vita del collegio apostolico (i Dodici che convivono con Gesù Cristo vivente tra loro), ma insieme sa di concreta saggezza e persona-

⁴⁰ Cfr. C 7, 7; V 13, 1; Co 26.27; C 13, 6; *Modo* 42; F 1, 6 Co 32.

⁴¹ R 4, 6; cfr. R 23; C 10, 6; C 15, 3.

⁴² *Modo* 42; cfr. V 36, 29; C 4, 9; C 28, 2; C 31, 7; V 11, 9.

⁴³ J. M. R. TILLARD, o. c., col. 1374.

⁴⁴ Tale il progetto fin dalla famosa "velada", l'incontro delle amiche che con Teresa diedero inizio al monastero di S. Giuseppe. Cfr. la relazione di Maria di S. José citata in nota al cap. 32 del libro della vita "Canto le misericordie del Signore", Firenze 1981; cfr. F 1, 1; C 4, 7.

⁴⁵ Codice di Alcalà, cap. II, n. 8, in *BMC*, VI, p. 425.

le esperienze⁴⁶.

Al "*piccolo colombaio della Vergine*", alla "*città fortificata*" Santa può chiedere una maggiore e più intensa radicalità dato che più facilmente "qui possono aiutarsi le une le altre" (L 15/17-9-'82, 5). Rimane pertanto fino alla fine della sua vita la costante e universale norma ripetuta a una delle sue suore desiderosa di tanti Carmeli e di tante suore: "Non sta il nostro guadagno nell'essere tanti i monasteri, ma nell'essere sante quelle che vi abitano" (L 30-5-'82, 6).

2. Virtù umane

Inoltre si imposta la convivenza con una accentuazione di quelle che sono state chiamate le virtù umane, intendendo con questo termine un clima di attenzione e di ascolto delle persone, un ambiente in cui è preferibile e più facilmente percorribile il cammino dell'"amore che chiama amore" (V 22, 14). Teresa costata da subito un dono di tal genere tra le persone della sua comunità quando parla della "perfezione che il Signore ha cominciato e favorito affinché si conduca con tanta soavità"⁴⁷.

Le virtù proprie della "*communio sanctorum*" dovranno essere secondo Teresa: soavità, affabilità del tratto e gioiosa convivenza. Una vita consacrata in comune, deve creare continuamente un grato stupore per l'armonia e la bellezza di un appartenere insieme al Signore. Teresa colpisce nel segno quando esorta: "Cercate di essere affabili e di intendervi in tal modo con tutte le persone che si intrattengono con voi, che amino la vostra conversazione e desiderino il vostro modo di vivere ... *Quanto più siete sante, tanto più dovete esser capaci di un tratto amabile con le sorelle*" (C 41, 7).

Così pensata e voluta la serena soavità, che affiorava in quella vita, assumeva un aspetto di bellezza che costituiva il decantato fascino del Carmelo Teresiano, per chiunque si avvicinava. Così capitò a Maria di S. José che ci narra: "Mi chiamò il Signore alla religione nel vedere e nel trattare con la nostra Madre e le sue compagne, le quali muovevano le pietre con la loro ammirabile vita e conversazione, e ciò che mi fece andare dietro a loro fu la soavità e discrezione della nostra buona Madre"⁴⁸.

Contro la tentazione di chiusura in se stessi (*encogimiento*) che rende "inabili per sé e per gli altri" (C 41, 5), e una tristezza "di assai cattiva digestione" (C 41, 6), si oppone il principio della "*gioia santa*" (C 41, 6), di un "gau-

⁴⁶ Cfr. L a Da Luisa de la Cerda 7-11-'71 sulla "Babilonia" e "baraonda" dovuta al grande numero di monache nello stesso monastero. Cfr. inoltre per la simbologia spirituale del collegio apostolico J. BAUDRY, S. *Joseph d'Avila "collège du Christ". L'evangelisme de S. Thérèse fondatrice*, in *Carmel*, 1972, pp. 195-212.

⁴⁷ V 36, 29; cfr. F 18, 7; L a Isabel de S. Domingo 12-5-15 '72, 2: "perfezione e tanta soavità" sono le virtù tipo in un uomo di Dio.

⁴⁸ MARIA DE S. JOSÉ, *Libro de recreaciones*, in *Humor y espiritualidad*, Burgos 1966, seconda ricreazione, p. 171.

dio e libertà” (C 13, 1), fondamentalmente perché “abbiamo estremo contento in un così grande Dio e Signore” (Pens 1, 2) e ciò impone subito una “gioia ordinaria”⁴⁹ nella quale occorre “camminare”. Questo è il centuplo su questa terra, il segno della presenza già ora del Regno che, ancora una volta, chiede di diventare servizio fraterno “se sentite questo amore di Dio camminate gioiosamente” (C 40, 5), “gioiose servendo” (C 18, 5). Era lo stile della vita quotidiana dei primi tempi; così lo descrive Julián de Avila, il cappellano di S. Giuseppe: “Anche se per sé è austera (la vita) siccome si vive con tanta volontà e amore di Dio è facile da portare, poiché, come disse Gesù nel suo santo Vangelo: «il mio giogo è soave e il mio peso è leggero» per coloro che con amore di Dio lo vogliono portare. Poiché dove non c’è amore le cose leggere diventano pesanti e, dove c’è, le cose pesanti diventano leggere, e le difficili diventano facili e si portano con contentezza, come si vede e si è visto in questa casa”⁵⁰.

3. Stile di comunione

Un’attenzione alla comunione si impone in una comunità così strutturata. La difesa del “noi” comunitario, la Chiesa, si esprime poi nella necessità della comunione dei beni spirituali prima, e materiali poi. È anche questa una delle ragioni dirette cui si rifà la Santa per giustificare la fondazione della nuova casa. Ricordando il bene compiuto all’Incarnazione, nonostante le difficoltà, dice Teresa: “poiché comunicavo con alcune ciò che mi insegnavano i miei direttori spirituali, facevo un gran bene attorno a me” (V 32, 9), lasciando in tal modo intendere la facilitazione che avrebbe dovuto venire per questo fine dall’impostazione della nuova vita comune.

Da qui deriva l’esigenza che venga recuperato ogni rapporto nel suo giusto ruolo, nell’ambito della vita comune. Così la Priora nella comunità teresiana riveste il ruolo di madre e direttore spirituale, alla quale si obbedisce anche stabilendo una frequente comunione con “spirito vero” definito da Maria di S. Giuseppe come: disponibilità, gusto, sincerità, gioia, perseveranza, forza e umiltà”⁵¹.

Al difficile ruolo della priora, che esorta a “riconoscere le differenti doti e virtù”, si riferisce Teresa con queste parole: “Stia attenta colei che tiene l’ufficio di priora di non trascurare nulla, poiché questo compito è creare anime nelle quali vi deve dimorare il Signore; le tratti con pietà e amore, senza stupirsi delle loro colpe, poiché han da camminare poco a poco” (Co 40). Alla priora chiede un “dominio santo” (*Modo* 20) che deve procurare nelle suore

⁴⁹ F 27, 12; L 8-1-82, 1: “Giunse a tanto estremo la gioia che tutte hanno che si vede bene che sono chiamate da Nostro Signore”. Cfr. V 35, 12; C 13, 7.

⁵⁰ JULIAN DE AVILA, *Vida de S. Teresa*, Madrid 1881, p. 221.

⁵¹ MARIA DE S. JOSE, *Tratado en que se ponen los medios y Camino por donde el demonio va introduciendo la relajación en las religiosas derribando la perfección de los tres votos*, in *Avisos para el gobierno de las religiosas*, Instituto Histórico Teresiano, Roma 1977, p. 112.

adesione filiale come obbedienza a Dio, tale che, ognuna comprenda "il gran bene che è per un'anima non uscire dall'obbedienza" (F Prol.), poiché tutto ciò rivela la libertà del Figlio, nel proprio stare di fronte al Padre. Una obbedienza dunque essenzialmente amata, una comunione che deve essere "compiuta in modo che provenga dalla benevolenza di coloro che la devono compiere"⁵².

Ancora fra tutte le sorelle viene affermata la positività di una condivisione poiché "qui tutte si spronano e si aiutano" (C 12, 3) e "ognuna può essere stimolo (*despertador*) per le altre"⁵³. Questo sta anche all'origine dell'esortazione che troviamo nel testo legislativo: "La Madre Priora darà la licenza, quando per ravvivare maggiormente l'amore che hanno verso lo Sposo, una sorella voglia intrattenersi con un'altra in Lui o consolarsi se ha qualche necessità o tentazione" (Co 7). Un altro aspetto che sottolinea la dimensione comunionale intesa da Teresa, è la condivisione non solamente nella piccola comunità, ma tra le varie case che ella andava fondando e che idealmente costituivano una sola famiglia per la Santa: "Sono *costituiti come una sola tutti i monasteri*", diceva (L 4-10-1578, 7).

Nella misura in cui il corpo cresce, Teresa promuove, tra le persone che la seguono, una condivisione ed insegna a pensare come a una sola famiglia, proprio quando qualche responsabile di comunità comincia a pensare troppo e solo per la sua piccola casa⁵⁴. Questa dimensione di corpo approderà all'aiuto reciproco: "la verità è che dobbiamo aiutarci" (L 8-3-1972, 3), "Dio vuole che ci aiutiamo" (L 17-4-1578, 2) e, in occasione di una colletta di denaro per sovvenzionare la spedizione degli Scalzi a Roma, scrive: "Per questo tutte indossiamo un abito, per aiutarci gli uni gli altri e dà tanto (solo) colui che dà tutto ciò che possiede" (L 31-5-1579, 4). Si condividono insieme le difficoltà economiche, soccorrendosi⁵⁵, si condivide soprattutto la gioia e il dolore. È da ricordare in proposito la famosa lettera che la Santa dirige alle monache di Siviglia; dopo la famosa prova subita "ha voluto N. Signore svelare loro delle miniere di tesori eterni dei quali spero in Sua Maestà rimarranno arricchite e divideranno con noi che stiamo qui" e ancora le esorta a "portare avanti con onore le figlie della Vergine"... (L 31-1-1579) e infine riferisce la solidarietà delle altre comunità: "queste sorelle hanno pianto il loro dolore più di me" (L 3-5-'79).

È anche da ricordare tutta una serie di collegamenti, comunicazione di notizie, doni, poesie, sempre attraverso il crocevia che era il cuore di Tere-

⁵² Codice di Alcalà, *ibid.*, p. 436.

⁵³ Cfr. F 11, 11; 6 M 6, 12: "È vivissima a volte la mia gioia, quando stando tutte unite, vedo le mie sorelle con tanta gioia interiore che ognuna fa quanto più può nel rendere lode al Signore... io vorrei che lo faceste sovente, se una comincia, le altre la seguono". Cfr. L 12-3-'81, 1: "devono aiutarsi le une le altre".

⁵⁴ Cfr. L 30-5-80, 4; L a Maria di 5. Giuseppe 11-11-76, 13.

⁵⁵ Così avvenne quando fu necessario aiutare il monastero di S. Giuseppe di Avila. Cfr. L alle Carmelitane di Soria 28-12-1581, 2.

sa⁵⁶. Attraverso di lei passò anche una intelligente raccolta di idee e suggerimenti, vera consultazione di base delle comunità in vista della elaborazione delle costituzioni di Alcalà⁵⁷. Tutto diventava “segno di amore”, diceva Teresa, e conferma: “mi spaventa tanta carità” (L 9-1-77, 10).

La comunicazione di cui è iniziatrice la Santa fra le varie case assomiglia tanto a una saggia amministrazione di beni donati da Dio per tutti e di cui come “maggior domini” occorre essere responsabili per dividerli con i poveri (cfr. Pens. 2, 8). Infine questa comunione, dono di Dio, fu resa possibile per quella presenza squisitamente materna, tenera e vigorosa della “*madre che Dio vi ha donato*” (C 16, 1) come si definisce Teresa. Le sorelle che vissero con lei dicevano: “era estremo l’amore che ci univa a lei”.

Teresa si rendeva sempre presente di persona o con il suo scritto, “assai severa” (L 18-8-75, 8) quando si imponeva la difesa della verità, allo stesso tempo “di temperamento aggraziato (*agradecida*)” (V 35, 11), rimase sempre la maestra: “voglio insegnarvi - scrive - poiché come madre mi è lecito” (C 24, 2). Una delle figlie così la ricorda: “solo a guardarla, a noi componeva lo spirito e causava un tale amore reverenziale che assieme alla soavità con lui parlava a tutte, ci introduceva nelle sue viscere (*las metía en las entrañas*)”⁵⁹.

CONCLUSIONE

Concludendo questo breve discorso sulla comunità teresiana, mi sembra di poter affermare che i pilastri portanti del convivere si riducano, per la Santa, sostanzialmente ad un forte senso di Dio, alla prevalenza quindi dell’elemento “spirituale” su quello “psichico”; tutto ciò, nella concreta esperienza di una comunità che vuole rivivere la Chiesa, significa un forte senso della presenza del Signore, che ha posto la sua dimora in mezzo agli uomini. Egli è così l’origine della nostra comunione, “cammina con noi” direbbe Teresa, Egli è dunque il grande Orante, che realizza in noi il nostro ideale di preghiera.

In secondo luogo viene in evidenza una accentuazione di quello che chiamiamo il personalismo o il rispetto per l’uomo, proprio dell’anima teresiana, e che qui viene brillantemente confermato in una comunità che è chiamata a vivere soprattutto di amore scambievole, come vera “*fraternitas*” del Regno.

Questa comunità Teresiana è appunto progetto ideale offerto alla Chiesa, perché ognuno ne attinga ampiamente. Occorre però che sorgano vere comunità teresiane vive, che siano risonanza dello stesso amore di Teresa alla Chiesa, al Cristo presente tra gli uomini, all’orazione incessante, all’amore reciproco, che siano - in qualche modo - una proposta viva di Teresa oggi,

⁵⁶ Cfr. La Santa riferisce notizie di altre case (L 7-9-1576, 3-6-17-18), ringrazia per i regali ricevuti, che sono poi distribuiti a tutte (L 7-12-1576, 24-10-11) e in genere promuove rapporti fraterni come in una grande famiglia. (Cfr. in proposito le lettere a Maria di S. Giuseppe).

⁵⁷ Cfr. L 21-2-1581 per intero.

⁵⁸ ISABEL DE S. DOMINGO, deposizione per i processi in *BMC*, 19, p. 495.

⁵⁹ DOROTEA DE LA CRUZ, *BMC*, 20, p. 334.

che rendano conoscibile la Madre, così come allora ebbe a riconoscere il grande Luis de León, e lo afferma direttamente ad Anna di Gesù e sorelle nella lettera introduttoria alla prima edizione delle *Opere* della M. Teresa "Questo è il secondo miracolo: la vita che le loro riverenze vivono non solamente con la perfezione, ma con la somiglianza e unità che conservano fra di loro per lei. Non vi sono due cose tanto somiglianti come lo sono tutte tra di loro e ognuna all'altra nel parlare, nella modestia, nell'umiltà, nella discrezione e nella amabilità (*blandura*) di spirito e finalmente in tutto il tratto e lo stile di vita. Come l'anima è una stessa forza, così configura tutte in uno stesso modo; e sono come uno specchio puro che risplende in tutto un volto: quello della Madre santa, che si trasmette nelle figlie"⁶⁰.

Tale per noi il progetto del cuore e della parola di Teresa, che conforta e incoraggia a ricominciare: "*Ora cominciamo! Cerchino di continuamente ricominciare e di andare innanzi di bene in meglio*" (F 29, 32).

P. Giuseppe Pozzobon OCD

⁶⁰ LUIS DE LEÓN, *A las madres Priora Ana de Jesús y religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid, el maestro Fray Luis de León, salud en Jesucristo*, in *BMC*, 2, p. 467.

“LA SUA IMMAGINE”

Sappiamo che l'orazione divenne, per Teresa, l'esperienza privilegiata nella quale il suo conflitto interiore poté venire alla luce e restarvi, disponibile ad essere sanato senza né incancrenire né venire falsamente placato.

Notiamo bene: dal punto di vista dello stato di vita, al quale Teresa era stata chiamata a forza, il conflitto riguardava anzitutto il suo voto di verginità: “Che cosa significa amare veramente Dio e come entrano le creature in questo amore?”.

Nell'orazione le furono concesse delle grazie mistiche particolari, proporzionate sia alla sua vocazione magisteriale (la missione ecclesiale cui era predestinata) sia alla straordinaria percezione dell'entità e delle radici del conflitto, che le venne concessa:

“Sembra quasi che quanto gli altri cercano affannosamente di conseguire, il Signore forzasse me ad accettarlo. In quegli ultimi anni, infatti, da parte Sua era un continuo riempirmi di grazie e di favori” (V 9, 9).

Occorre però sottolineare immediatamente che tali grazie furono, sì, straordinarie nel loro manifestarsi, ma *manifestavano soltanto ciò che ad ogni battezzato è offerto nelle realistiche (anche se oscure) profondità del sacramento*.

Se non si fa costante memoria di questo principio (che dovrebbe per altro essere evidente), si rischia di attribuire tutta la validità dell'esperienza tereiana alla sua eccezionalità rendendola quindi assolutamente inutilizzabile.

Già un primo accenno di soluzione, Teresa lo aveva avuto nella visione del Cristo, come giudice severo:

“Mi si raffigurò dinanzi Cristo, con aspetto corruciato, facendomi intendere quanto la cosa (cioè: «quelle amicizie non convenienti») gli rincrescesse... La sua immagine mi rimase così impressa che, pur essendo trascorsi molti anni, mi sembra d'averla tuttora presente. Ne restai fortemente spaventata e turbata, tanto da non volere più vedere la persona con cui stavo intrattenendomi” (V 7, 6).

Ma ancora il pensiero che si tratti proprio di Cristo “non le va a genio” e preferisce accettare l'idea che si tratti di un'illusione, “cercando con tutte le forze di smentire me stessa” (V 7, 7).

* Cfr. SICARI A. M. *Contemplativi per la Chiesa*, Edizioni OCD, Roma 1982, pp. 79-108.

Seguirà - all'acme del dramma - la strana commozione davanti alla statua del Cristo piagato:

“Raffigurava un Cristo tutto coperto di piaghe e ispirava una tale devozione che, guardandolo, rimasi tutta sconvolta nel vederlo ridotto in quelle condizioni, perché *rappresentava al vivo quanto Egli avevo sofferto per noi*. Fu così profondo il rimorso da me provato istantaneamente per l'ingratitude con cui avevo ripagato quelle piaghe che pareva mi si spezzasse il cuore. Mi gettai quindi ai Suoi piedi in un profluvio di lacrime, supplicandolo ad *accordarmi una buona volta la forza di non offenderlo più*. Mi sembra d'avergli detto allora che non mi sarei alzata di lì finché non mi avesse accordato la grazia per cui lo supplicavo” (V9, 1).

Si scioglie così, per la prima volta, quel nodo teologico - databile dall'infanzia - che impediva a Teresa di “piangere” alla lettura dell'intera Passione di Cristo - ciò che l'aveva molto angustata - e che indicava allora una certa diseducazione a centrare le verità della fede sul mistero dell'incarnazione, passione e morte e risurrezione del Signore Gesù.

Non si vuol dire che Teresa fosse ignara di questi misteri, né che fossero assenti dalla sua preghiera o dalla sua “vita interiore”: si vuol dire solo che non era stata la “persona di Cristo”, nella sua concreta umanità, a polarizzare fino ad allora mente, cuore e sensibilità¹.

Ella cominciò così ad esplicitare significativamente il realismo eucaristico - che divenne poi una costante della sua vita - assumendo, al ricevere l'Eucarestia, l'atteggiamento della Maddalena: “Sapendo infatti che in quel momento *il Signore stava certamente lì nel mio intimo*, mi prostravo ai Suoi piedi, nella speranza che le mie lacrime non venissero disprezzate”. (V 9, 2).

Approfondisce quindi quel metodo d'orazione che consiste nel cercare di “raffigurarsi interiormente Cristo” e si “trova meglio in quei momenti della sua vita in cui lo vede più solo”: “Mi pareva che essendo solo ed afflitto, come persona bisognosa di conforto, avrebbe dovuto accogliere *persino me*”. (V 9, 4).

Si trova perciò a suo agio con “l'orazione dell'orto”: insomma le accade finalmente quell'annuncio che S. Paolo ricordava così ai Galati: “Ai vostri occhi è stato dipinto al vivo Gesù Cristo Crocifisso” (3, 1).

“*Gli tenevo compagnia*. Pensavo al sudore e all'afflizione che vi aveva sofferto, e desideravo asciugargli quel sudore così penoso. Ma ripensando ai miei gravi peccati, ricordo che non ne avevo il coraggio. Me ne stavo con Lui fino a quando i miei pensieri lo permettevano” (V9, 4; cfr. 6 M 7, 11).

¹ P. SECUNDINO CASTRO nel suo libro *Ser cristiano según Santa Teresa* (Madrid 1981), parlando della Cristologia teresiana e riprendendo quanto aveva già scritto in *Cristologia Teresiana* - 1978, spiega giustamente che questo tema “è la colonna vertebrale della teologia di S. Teresa” (p. 94), ma crede di far risalire la scoperta di Cristo al tempo dell'educandato nel monastero agostiniano. Ma i testi che cita dall'autobiografia (tutti quelli precedenti il tempo della professione religiosa) dicono il contrario: dicono la fatica di Teresa a rapportarsi positivamente ai misteri cristologici. Sono certamente in una linea di progressivo avvicinamento, ma non così positivi come l'autore li vede. Cfr. le pp. 94-97 in riferimento a V3, 1 n. e 3, 6.

Un particolare interessante può far comprendere perché riteniamo “nuove” queste esperienze di Teresa - nonostante sia possibile rintracciarle perfino nella sua infanzia. Parlando dell’“orazione dell’orto” ella dice: “La praticavo da vari anni, quasi tutte le sere prima di addormentarmi, quando mi raccomandavo a Dio, e ciò anche prima che divenissi monaca, *perchè mi avevano detto che si guadagnavano molte indulgenze*” (V9,4).

Tuttavia le difficoltà non sono risolte completamente: “Possedevo un’abilità così scarsa a rappresentarmi le cose, per via intellettuale che, se non si trattava di cosa vista con i miei occhi, l’immaginazione non mi serviva a nulla... Arrivavo solo a polarizzarmi su Cristo come uomo, ma anche così *per quanto leggesti descrizioni della sua bellezza e ne contemplassi le immagini, non mi riusciva mai di raffigurarmelo interiormente*, se non come un cieco o uno immerso nel buio, il quale, sebbene parli con una persona e senta di essere alla sua presenza - in quanto ha la netta consapevolezza che essa gli sta dinanzi (ossia, capisce ed è sicuro di esserle accanto) - tuttavia non la vede. Ebbene, così succedeva a me pensando a nostro Signore” (V9, 6).

Davanti a queste espressioni - che preludono alle numerose visioni - non si può negare che un lettore dei nostri tempi provi un istintivo disagio.

Sembra che a Teresa la nuda fede non basti, che il “credere senza vedere”, anziché essere “cosa più beata”, sia per lei troppo poca cosa; che l’aspirazione a definire la “figura” della bellezza di Cristo sia dovuta più a un sentimentalismo tipicamente femminile che ad una maturità interiore.

Ci è molto più consono, ad esempio, l’atteggiamento di un’altra carmelitana, Teresa di Lisieux, che diceva: “Ricordatevi che è proprio della mia piccola via desiderare di non vedere nulla. Sapete bene quello che ho detto tante volte a Dio, agli angeli e ai santi: che il mio desiderio non è di vederli quaggiù” (NV4g). E la stessa Santa affermava: “Tutte le immagini non mi fanno bene, non posso nutrirmi se non della verità. Per questo non ho mai desiderato visioni. Non si possono vedere, sulla terra, il cielo, gli angeli tali quali sono, preferisco aspettare dopo la morte” (NV 5a). L’unica immagine di Cristo che Teresa di Lisieux veramente amava era quella del Volto Santo, ma anche di essa diceva: “Come ha fatto bene Nostro Signore ad abbassare gli occhi per darci il Suo ritratto”. Perché gli occhi sono lo specchio dell’anima e, se noi avessimo intuito l’anima sua, saremmo morte di gioia” (NV5a).

Teresa d’Avila invece nelle sue visioni cercava - senza riuscirci - di “conoscere il colore dei Suoi occhi” (V29, 2). Ricordiamo d’altra parte anche l’umiltà con cui Teresa d’Avila spiegherà grazie particolari ricevute: “Mi è costato fin troppo quanto Dio m’ha insegnato senza mia richiesta, benché questo, credo, sia stato il mezzo cui ha dovuto ricorrere per salvarmi, tanto ero perduta. *I buoni non hanno bisogno di tante grazie, per servire Dio!*” (R 5, 24).

A questo punto dovremmo affrontare una lunga riflessione che ci porterebbe molto lontano dal nostro tema, ma d’altra parte, in Teresa, la “visione” - soprattutto quella dell’umanità di Cristo - è così centrale, che occorre dirne qualcosa.

I. L'UMANITÀ DI DIO: DIFESA DI UNA CRISTOLOGIA

Iniziamo col riflettere che, nell'esperienza di Teresa d'Avila, il desiderio di "vedere" Cristo - desiderio il cui esaudimento, nelle congiunture ecclesiali di allora, le costò indicibili sofferenze e purificazioni - è nulla se paragonato a quello di Cristo stesso di manifestarsi nella sua vita: l'abbondanza delle grazie e delle rivelazioni è soverchiante rispetto ad ogni possibile desiderio della creatura.

E di ciò occorre indubbiamente tener conto. C'è quindi da valutare il senso storico - ecclesiale di queste manifestazioni.

Teresa viveva in un secolo in cui la reazione alla carnale decadenza ecclesiale aveva riesumato ed accentuato forti simpatie spiritualiste.

Proprio nel momento in cui ella sentiva più fortemente il bisogno di inquadrare la "persona" storica di Cristo (e a ciò si riferisce la sua fatica), incontrò autori spirituali e teologi-consiglieri che la convinsero che nell'ascesi verso i vertici contemplativi occorreva lasciarsi alle spalle tutto ciò che era "corporeo", oltrepassando anche la Sacra Umanità di Cristo.

Ormai è noto che l'autore che più influì su di lei a questo riguardo - la cui terminologia Teresa riprese - fu Bernabé de Palma, autore di una "*Via spiritus*". Quei libri raccomandavano insistentemente di accantonare ogni immagine corporea per lanciarsi a contemplare in modo diretto la Divinità, asserendo che per quanti si sono spinti ormai tanto innanzi, risulta d'imbarazzo e di intralcio alla più perfetta contemplazione perfino la stessa Umanità di Cristo. Dicono che siccome quest'opera è tutta «spirito», qualunque cosa corporea la può disturbare o impedire, per cui ciò che bisogna procurare è di considerarsi «in maniera quadrata» (*en cuadrada manera*): Dio sta da ogni parte e ci si vede tuffati in Lui" (V 22,1).

La stranissima espressione - che Teresa riprende dal Palma - riguarda proprio la necessità di "quadrare l'intelletto" (*cuadrar el entendimiento*): diventare cioè "come una goccia d'acqua" immersa e confusa nell'immenso mare della divinità³.

Teresa cominciò così a starsene raccolta in una "orazione saporosa" in cui si illudeva di "considerare come un ostacolo" anche l'Umanità di Cristo: "O Signore dell'anima mia, mio Bene, mio dolce Gesù Crocifisso! Non mi ricordo mai una volta di questa opinione che condivisi senza sentirme grande pena *parendomi d'aver consumato un ben grave tradimento, quantunque per ignoranza*" (V 22, 3).

Proprio nel momento in cui il dramma si faceva più forte, quando era più

³ L'espressione intende indicare una intelligenza che si protende a contemplare Dio da ogni parte: un giro d'orizzonte completo, espresso stranamente per noi con la figura geometrica del quadrato. Anche la nuova traduzione italiana, riporta in nota dei riferimenti ormai superati, corretti successivamente dallo stesso P. Tomás de la Cruz: *Introducción a la reproducción en fac-simil del autógrafo de Valladolid del "Camino de Perfección"*, t. II, ediz. vatic., 1965, p. 58, a. 2.

che mai necessario che il conflitto tra l'amore di Dio e l'amicizia per gli uomini si risolvesse in Colui che solo poteva riconciliare i due termini del problema (Dio e l'uomo, in Cristo Dio-Uomo), Teresa fu consigliata a trascendere il ricordo e il rapporto con la sacra Umanità del Cristo.

“Per tutta la vita ero sempre stata molto devota di Cristo (il distacco da Lui infatti mi accadde ormai verso la fine⁴ e giunta a quel limite rimasi solo per poco tempo insabbiata in quell'errore) sicché poi tornai alla mia vecchia abitudine di ricrearmi col mio Signore, specialmente quando mi comunicavo. È mai possibile, Signore mio, che nella mia mente abbia potuto affermarsi anche solo per un'ora l'idea che Tu mi saresti stato di impedimento per un bene maggiore? Donde mi sono venuti tutti i beni se non da Te? Non voglio pensare d'aver avuto colpa nella vicenda, perché me ne affliggerei molto. Si trattò d'ignoranza alla quale *Tu volesti ovviare*, mandandomi chi mi traesse di inganno, e poi *permettendo che io ti vedessi tante volte*, come dirò più avanti, *per farmi capire meglio quanto grande fosse il mio errore e perché lo dicesi ad altre persone*, come ho fatto, e *perché lo attestassi anche qui*” (V 22, 4).

Questo testo è fondamentale perché in esso Teresa dimostra chiara coscienza che l'abbondanza delle visioni le fu concessa non per solleticare il suo narcisismo spirituale, ma con espresse finalità dogmatiche: liberarla da un errore cristologico, affinché potesse operare magisterialmente sia attraverso i contatti personali che attraverso gli scritti.

Teresa doveva così fare esperienza - per sé e per gli altri - di una verità che era stata oscurata, per riproporla con nettezza: «la verità dell'intero mistero pasquale di Cristo, come centro e vertice insuperabile dell'esperienza contemplativa.

I “maestri” che all'inizio avevan convinto Teresa si appoggiavano sul testo evangelico in cui Gesù diceva ai suoi discepoli: “È meglio per voi che Io me ne vada” (Gv 16, 7; cfr. V 22, 1).

Ad essi Teresa risponde splendidamente: “A me sembra che qualora essi avessero avuto una fede forte come l'ebbero dopo la venuta dello Spirito Santo, *credendo veramente che Lui era Dio e Uomo*, l'Umanità di Cristo non sarebbe stata loro d'intralcio. Quelle parole infatti non furono dette alla Madre di Dio, che pure lo amava più di tutti” (V 22, 1).

Nell'autobiografia queste parole sono scritte da lei in una nota marginale al testo; più di quindici anni dopo, nel *Castello Interiore*, riprenderà quasi alla lettera l'argomentazione: “Credo di aver fatto capire quanto convenga, *per spirituali che si possa essere*, non aver una tale paura delle cose corporee che ci debba sembrare di danno perfino la sacratissima Umanità di Gesù Cristo. Mi

⁴ “Verso la fine” significa nell'ultimo periodo di passaggio che sta tra la quasi-definitiva conversione e la “inondazione” delle grazie mistiche. Quando ancora Teresa non ha definitivamente risolto quel problema del duplice amore, a cui abbiamo più volte accennato. Il termine “errore” - con cui si chiude la parentesi - fu quello spontaneamente scelto da Teresa, poi corretto da lei con “opinione” per la sua solita timidezza e umiltà verso i “dotti”. In seguito comunque parlerà senza mezzi termini di “errore” (cfr. anche 6 M 7).

oppongono quello che Gesù disse ai suoi discepoli: cioè che conveniva che Egli se ne andasse. Ma io non lo posso sopportare. *Certo non disse così alla Sua Santissima Madre, perché Ella era forte nella fede, sapeva che Egli era Dio e Uomo* e, benché l'amasse più di tutti, lo faceva in modo così perfetto che la Sua presenza le era piuttosto di aiuto. Invece gli apostoli non avevano quella fede così ferma che ebbero solo più tardi e *che ora noi dobbiamo avere*. Da parte mia, figliole, vi dico *che questo sistema è pericoloso e potrebbe farci perdere la devozione verso il Santissimo Sacramento*" (6 M 7, 14).

Se il riferimento a Maria non è sostenibile dal punto di vista della stretta esegesi, lo è invece dal punto di vista della profondità dogmatica: Teresa intuì che era in questione il punto fondamentale della fede cristiana (da notare l'insistenza sul binomio: "Dio e Uomo") e le sue inevitabili conseguenze sacramentali (l'Eucarestia e quindi la Chiesa).

Esegeticamente d'altronde Teresa si appellerà proprio ai testi più indiscutibili del Nuovo Testamento: "Non dice forse il Signore che Egli è *la via*? Non afferma ancora che è *luce* e che *nessuno può andare al Padre se non per Lui*? E queste altre parole: *Cbi vede me vede il Padre mio*? Diranno che si devono spiegare in altro modo. *Io non conosco altre spiegazioni*: con questa mi sono sempre trovata assai bene e *la mia anima sente che è vera*" (6 M 7, 6).

Occorre perciò fare attenzione quando si legge la cura particolareggiata con cui Teresa descrive le sue visioni.

La si è accusata di soggettivismo psicologico, dimenticando che per lei è avvenuto un privilegiato incrociarsi di esigenze soggettive con esigenze dogmatico-ecclesiali (è un tema che ritornerà ancora).

Il problema soggettivo di Teresa era quello di essere lacerata tra Dio e l'uomo e di cercare con sofferenza, nell'orazione, una ricomposizione interiore. Per questo aveva bisogno della Divino-Umanità di Cristo.

Ma la Divino-Umanità di Cristo, pur senza essere negata, era messa in questione in alcuni circoli spirituali del suo tempo, per non parlare poi di ciò che avveniva nel mondo luterano⁵.

A *partire* dalla sua personalissima esperienza, Teresa scrisse pagine che qualunque testo di dogmatica potrebbe tranquillamente trascrivere. È giusto citare alcune delle "ragioni" con cui Teresa difende la necessità mediatrice dell'Umanità di Cristo e si oppone al metodo di chi la vuole "contemplativamente" disgiungere dalla divinità.

"*La prima* è costituita dal fatto che in quel metodo si annida insidiosamente una certa mancanza di umiltà, così nascosta e dissimulata da passare inavvertita (...). Anche ammesso poi che il nostro temperamento o qualche infermità non ci permettano di pensare sempre alla Passione, in quanto troppo penosa, chi ci impedisce di fare compagnia a Gesù Risorto, *visto che l'ab-*

⁵ Cfr. la *Relazione* n. 30 (del 1572): "Mi pareva maggior povertà avere solo immagini di carta (...). Intesi dirmi: «Qual è la cosa migliore: la povertà o la carità? Poiché migliore è la carità, non devi tralasciare nulla di ciò che serve a infervorarti. E guardati bene dal privarne le mona-

biamo così vicino nel Sacramento, in cui si cela ormai glorificato? Così non dovremo contemplarlo afflitto e straziato, grondante sangue, stremato dai viaggi, perseguitato da quelli stessi a cui aveva fatto tanto bene, misconosciuto perfino dagli stessi apostoli. È tanto ovvio che non si regga a tener sempre fisso il pensiero sulla marea dei tormenti da Lui sofferti. Ma eccolo ora qui, immune da dolori, rifulgente di gloria, in atto di stimolare gli uni, di incoraggiare gli altri, compagno nostro nel Santissimo Sacramento, grazie al quale ci autorizza di pensare che prima di salire non se la sentisse di separarsi da noi neppure per un istante.

“E dire che io ho avuto la sconsiderata idea di allontanarmi da Te, Signore mio, nell’intento di servirti meglio! Almeno, quando Ti offendevo, non Ti conoscevo; ma che conoscendoti, pensassi di avvantaggiarmi di più seguendo questa strada! Ah, che strada sbagliata avevo imboccato, Signore! Per essere sincera, anzi, adesso m’accorgo che ero completamente fuori strada e mi sarei persa se Tu non mi avessi rimessa in carreggiata giacché, rivedendoti accanto a me, ho visto al contempo ogni bene”.

“Non mi è più piombata addosso alcuna prova che, guardando Te sofferente davanti ai tribunali, non mi sia stato facile sopportare. Accanto a un amico così buono, al fianco di un capitano così valoroso che affrontò per primo i patimenti, tutto si può sopportare. Egli aiuta ed incoraggia, non diserta mai, è un amico fedele. Io vedo chiaramente e ho avuto modo di constatare in seguirlo che per far piacere a Dio e spingerlo ad accordarci speciali grazie, Egli vuole che si passi attraverso questa Sacratissima Umanità di Cristo, in cui Sua Maestà ha affermato compiacersi. Ne ho fatta l’esperienza moltissime volte, e me l’ha detto il Signore stesso; per cui posso dire di aver assodato con i miei occhi che dobbiamo entrare da questa porta, se vogliamo che la Divina Maestà ci riveli i suoi segreti”.

Di conseguenza, Lei (...) non cerchi altra strada quand’anche si trovi all’apice della perfezione: battendo quella appena scritta, cammina sul sicuro. *Nostro Signore è la fonte di ogni nostro bene. Egli ci indicherà la via, guardando alla sua vita vi scopriremo il modello più perfetto. Che vogliamo di*

che... Questo è lo stratagemma del demonio con i luterani: togliere loro quei mezzi correnti che potrebbero eccitarli all’amore, per cui corrono alla rovina. Ma i miei fedeli, figliola, devono fare il contrario di quanto essi fanno, ora più che mai”. Con tutta la riserva che si deve alle rivelazioni private, il giudizio di Cristo sui luterani riguarda esattamente la “rovina” che si provoca pretendendo di sganciare la fede dal suo “peso” di incarnazione ecclesiale. “Peso” in due sensi: nel senso di ciò che le impedisce di essere astratta e falsamente spiritualizzata, e di ciò che inevitabilmente può anche appesantire. È da ricordare che la dottrina luterana è talmente attaccata al mistero dell’Incarnazione da accusare ogni mistica di anti-cristianesimo; ma, paradossalmente, la sua rottura con la tradizione ecclesiale e l’affermazione del “libero esame”, fa sì che proprio l’Evento dell’Incarnazione varchi i secoli senza “incarnazione”, tramutato in “Parola”, “annuncio”, in gran parte scorporato. In tal modo il protestantesimo si trova tentato sia di deviazioni spiritualistiche e pseudo-mistiche, sia di pseudo-incarnazioni socio-politiche. Ciò che accadde puntualmente fin dagli inizi.

più di un così fedele amico al nostro fianco, che non ci abbandonerà mai nelle sventure e nelle tribolazioni (...)? Fortunato colui che saprà amarLo sinceramente e *tenerLo sempre accanto a sé!*" (V22, 5-7).

In questa prima ragione a difesa dell'Umanità di Cristo è doveroso sottolineare anzitutto la piena centratura dogmatica con cui si personalizza l'affermazione evangelica che fa di Cristo, l'unica possibile "porta" che conduce al Regno di Dio: Cristo è l'unico mediatore di ogni ascesa.

E occorre inoltre notare che tale Cristo unica-via, proposto da Teresa, non è innanzitutto quello delle sue visioni, ma quello delle meditazioni "storiche" fatte sui racconti evangelici, sugli episodi della Sua vita, che possono alternarsi come si alternano (storicamente) gli stati d'animo e d'esperienza dell'orante.

Soprattutto il punto di massimo realismo e certezza, per Teresa, è ancora una volta il sacramento dell'Eucarestia, in cui la divino-umanità di Cristo è *certamente* presente come compagnia per l'uomo: ed è una compagnia ineliminabile.

Come vedremo, dall'errore di trascurare l'Umanità di Cristo Teresa uscirà per obbedienza alle parole della Chiesa (del suo confessore); e nelle parole scritte dei Vangeli scoprirà i tratti essenziali dell'Umanità di Gesù.

Le visioni le furono concesse - come abbiamo sottolineato - per far capire *meglio* quanto grande fosse l'errore e "*perché lo dicessi... lo attestassi* (per iscritto)" (cfr. V22, 4).

La *seconda* ragione è antropologica: "Lo scartare ogni elemento corporeo dev'essere certo un buon sistema, dato che lo dicono persone tanto spirituali, ma a mio parere lo si può fare quando l'anima è molto progredita, perché prima d'aver raggiunto tale stadio, è chiaro che il Creatore dev'essere cercato attraverso le creature (...). A me interessa far capire che *la Sacratissima Umanità di Cristo non deve entrare nel conto*" (V22, 8)⁶.

"Che noi a bella posta procuriamo di disabituarci dal cercare con tutte le nostre forze di avere sempre dinanzi - e piacesse al Signore che fosse davvero sempre! - questa sacratissima Umanità, ribadisco, non mi sembra ben fatto. *Questo è, come si usa dire, un camminare per aria, perché allora l'anima sembra vagare alla deriva senza alcun aggancio nonostante creda d'esser piena di Dio.* Finché viviamo quaggiù e siamo degli esseri umani, è importantissimo per noi avere un ancoraggio umano; ed è proprio nel misconoscimento di questo fatto, che io rilevo il secondo inconveniente: *...Non siamo angeli ma abbiamo un corpo.* Pretendere di fare gli angeli ancor quaggiù sul-

⁶ Tradurre come fa la versione italiana del P. Martinelli "la sacratissima Umanità di Cristo non rientra nella *categoria delle cose corporee*" (V22,8) tradisce il senso inteso dalla Santa che è piuttosto questo: "non entra nel conto delle cose da scartare, nonostante sia corporea". Essa è appunto "l'unica cosa corporea" che non va mai abbandonata e per mezzo della quale Dio ha rispettato il nostro "non essere angeli". Occorre leggere bene tutti i nn. 8-10. Buona è la traduzione classica di P. Egidio: "Vorrei far capire che ben diversa dalle altre cose corporee è la sacratissima Umanità di Cristo".

la terra... è un'autentica pazzia... Cristo è sempre un ottimo amico, perché all'atto stesso in cui lo vediamo Uomo, soggetto a debolezze e sofferenze come noi, ci tiene compagnia... *Non lasciamoci andare a cercare consolazioni di spirito; avvenga ciò che vuole avvenire, stiamo abbracciati alla croce che è sempre una gran cosa. Anche il Signore rimase privo di ogni consolazione, fu lasciato solo in mezzo ai dolori: non abbandoniamolo noi pure, per salire più in alto*" (V 22, 9-10).

Una tale reazione contro ogni dualismo, neo-platonico o d'altro tipo, può sembrare poca cosa nel nostro secolo XX, come può sembrare ovvia la centratura cristologica di Teresa.

La cosiddetta svolta antropologica e la cosiddetta cristologia esistenziale ci hanno abituati a un certo linguaggio, anche se le vecchie tentazioni di rompere l'equilibrio - in un senso o nell'altro - sono ricorrenti e riflorescenti anche ai nostri giorni.

Ma se, come è doveroso, collochiamo le pagine di Teresa a distanza di quattrocento anni, non si può non restare sorpresi davanti a tanta chiarezza e certezza e precisione dottrinale in una monaca che aveva il complesso di essere illetterata.

Le conclusioni di Teresa sono tutte a favore della imprescindibile mediazione di Cristo, nella quale soltanto si può scoprire che cos'è l'amore.

"Fa molto piacere a Dio scorgere un'anima che *prende umilmente Suo Figlio per Mediatore*, e che lo ama tanto da riconoscersi indegna, anche se da Lui elevata alla più alta contemplazione" (V 22, 11).

"Vorrei quindi trarne la conclusione seguente: ogni qualvolta pensiamo a Cristo, ricordiamo pure l'amore con cui ci ha accordato tante grazie, l'amore immenso dimostrarci da Dio nel darci un tale pegno di quello che ci porta. Amore chiama amore..." (V 22, 14).

Nel *Castello Interiore*, a distanza di molti anni, Teresa farà capire che la sua posizione è stata ulteriormente criticata, ma anziché rinunciarvi la rafforzerà ancora di più. "Su questo argomento ho già scritto a lungo. Alcuni mi hanno fatto opposizione e *mi han detto che non me ne intendo*, che diverse sono le vie di Dio e che quando le anime hanno oltrepassato i primi stadi, è meglio che si distacchino dalle cose corporee, per non esercitarsi che in quelle della divinità. *Tuttavia non mi faranno mai confessare che questo sia un buon cammino*. Ben può essere che mi sbagli o che diciamo tutti la stessa cosa, ma io so che per di qui il demonio ha tentato di ingannarmi e *ne sono rimasta così scottata* che penso di ripetere qui quel che ho detto in altri luoghi, *affinché camminate con molta attenzione, e non abbiate a credere - guardate che cosa ardisco dire! - a chi vi afferma il contrario*" (6 M 7, 5). "Credo d'aver fatto capire quanto convenga, per spirituali che si possa essere, non aver così paura delle cose corporee, da sembrare che l'Umanità di Cristo possa esserci di danno" (6 M 7,14).

Anzi, secondo Teresa, chi pretenderà separarsi da questo "nostro unico

Bene e rimedio", certamente non entrerà nelle più alte mansioni spirituali (le ultime due) (6 M 7, 6). E ancora, nei più alti gradi della vita contemplativa (le settime mansioni) "la Sua compagnia, divina insieme ed umana", in "modo ammirabile" durerà "sempre" (cfr. 6 M 7, 9).

Abbiamo voluto insistere su questo nodo centrale dell'esperienza e del magistero di Teresa perché senza di esso risulta incomprensibile e fastidiosa l'esperienza carismatica che la Santa sembra ostentare.

D'altra parte ci si può render conto dell'originalità e attualità del pensiero della carmelitana spagnola, se si pensa che ancora nel 1955 è stato necessario scrivere un libro⁷ che tratta in gran parte proprio di questa problematica e richiama i cristiani a una centratura cristologica dell'esperienza contemplativa.

II. LA "GRAZIA" DEL DIO-UOMO

Nell'orazione Teresa capì quindi di dover sempre stare faccia a faccia col mistero risolutivo, così umile e grande, del Dio-Uomo.

Se dir questo significava difendere una cristologia, significava anche, per lei, raccontare il proprio incontro con Lui avvenuto innanzitutto attraverso la normale educazione ecclesiale, soprattutto quella liturgica, abbinata all'"ascolto" della parola rivelata:

"Io chiamo meditazione un discorso fatto con l'intelligenza nel modo seguente. Cominciamo col pensare alla grazia che Dio ci ha fatto nel darci il Suo Unico Figlio, poi *percorriamo senza fermarci tutti i misteri della Sua gloriosa esistenza*, oppure cominciamo con la orazione nell'orto, seguendo con l'intelletto Nostro Signore fino alla sua crocifissione; ovvero prendiamo un passo della passione, per esempio la cattura, e percorriamo questo mistero considerando minutamente tutte le circostanze che possono fare impressione, come il tradimento di Giuda, la fuga degli apostoli e tutto il resto. Que-

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, tr. italiana: *La preghiera contemplativa*, Milano 1982: "L'oggetto della contemplazione è Dio. Dio nella sua vita trinitaria. Ma Egli lo è per noi, nell'incarnazione del Figlio, dalla quale non è legittimo astrarre quando si contempla Dio. Noi non possiamo contemplare in se stessa la vita trinitaria di Dio, altrimenti finiremo nel vuoto, nell'inessenziale, in una matematica di concetti o di onirici fantasmi" (p. 218). "Dio che, così, lega la nostra contemplazione all'umanità del Figlio, ci dà in, questo modo, non di meno, ma di più". "Modello prima per una simile contemplazione della Trinità è Maria" (p. 219). L'Autore ha trattato esattamente questa questione (cfr. pp. 290 ss.), riconoscendo che la storia della spiritualità cristiana è stata fortemente determinata da una "contemplazione platonica".

Contro la corrente dominante, stanno, a suo parere, S. Bernardo e S. Francesco e in particolare S. Ignazio, i quali "propongono una contemplazione concreta". È un peccato che - probabilmente per scelte personali - non vengano affatto valorizzate la dottrina e l'esperienza tereziiane (contenute in V 22 e 6 M 7) che tra tutte sono le più chiare, determinanti e complete, soprattutto nel sec. XVI. D'altronde Teresa stessa si è espressamente riconosciuta nella scia di S. Francesco, S. Bernardo, S. Antonio e S. Caterina da Siena (cfr. V 22, 7); ed è lei ad avere quella netta "impostazione cristologica", cui secondo l'Autore occorre "attenersi" (p. 301). Cfr. anche K. RAHNER, *Il significato perenne dell'Umanità di Gesù nel nostro rapporto con Dio*, in *Saggi di Cristologia*, Roma 1965, pp. 239-258.

sta è l'orazione che le anime elevate da Dio allo stato soprannaturale e alla contemplazione perfetta dichiarano di non saper fare... Ma s'ingannano quando affermano di non potersi intrattenere in questi misteri, né richiamarsi spesso alla memoria, *specialmente quando la Chiesa cattolica li festeggia, essendo impossibile* che un'anima, dopo aver ricevuto da Dio tante grazie, si dimentichi di così preziose manifestazioni di amore, che sono come ardenti scintille, atte ad infiammarla sempre più nella sua carità verso Dio. No, quest'anima non capisce se stessa: in realtà questi misteri li intende in un modo più perfetto: l'intelletto infatti li rappresenta in modo tale, e la memoria ne rimane così «impressionata» (*estâmpanse en la memoria*), che la sola vista del Signore prostrato nell'orto con quel sudore spaventoso le basta non solo per un'ora ma per molti giorni: con occhi semplici vede Chi Egli sia e quanto ingrati siamo stati verso la Sua così grande pena; poi accorre la volontà - anche quando è senza tenerezza - col desiderio di rispondere in qualcosa a una grazia così grande e di soffrire un poco per Colui che ha tanto patito... È per questo che l'anima non può trattenersi di più discorsivamente sulla passione e ciò le fa credere che non può pensarci..." (6 M 7, 10-11).

A questa fedeltà verso l'Umanità del Signore Gesù ella venne richiamata dall'incontro con i gesuiti⁸. Fu infatti il P. Diego de Cetina - il primo confessore che valutò Teresa dal punto di vista "profetico" - che intervenne radicalmente su di lei:

"Mi raccomandò di far orazione meditando ogni giorno su un brano della passione, cercando di trarne profitto, *concentrando il pensiero unicamente sulla Umanità di Cristo*" (V 23, 17).

"Cominciai a nutrire nuovamente amore verso la sacratissima Umanità di Cristo. L'orazione riprese a consolidarsi in me come un edificio posato ormai su fondamenta robuste" (V 24, 2).

È appunto un altro gesuita che l'aiuta a risolvere definitivamente il suo conflitto d'amore "vergine", il P. Juan de Prádanos:

"Mi diceva che non dovevo tralasciare nulla pur di soddisfare in tutto nostro Signore, e lo faceva con molta abilità e dolcezza, perché la mia anima non era per nulla forte, bensì *assai molle specie nel lasciare alcune amicizie che coltivavo. Sebbene con tali amicizie non offendessi Dio, l'affezione era molta e mi sembrava una ingratitudine troncarle. Dicevo quindi al mio confessore che, siccome non offendevo Dio, non vedevo proprio perché avrei dovuto diventare sgradita*" (V 24, 5).

Il gesuita che la vede tanto attaccata a queste relazioni non sa imporle tassativamente di rinunciarvi (cfr. V 24, 7), ma le ordina solo di recitare ogni giorno il *Veni Creator* affinché lo Spirito la illumini. Così, dentro quest'umile e ripetuta domanda, accade il miracolo.

"Un giorno dopo essermi trattenuta a lungo in orazione e aver supplicato il Signore di aiutarmi ad accontentarlo in tutto, cominciai l'inno (il *Veni*

⁸ Anche questo fatto è significativo, rispetto a quanto si è detto nella nota precedente.

Creator, appunto) e mentre stavo recitandolo mi colse un rapimento così improvviso da farmi uscire dai sensi... Era la prima volta (...). Udii allora queste parole: «Non voglio più che tu conversi con gli uomini, ma solo con gli angeli» (V 24, 5).

Dobbiamo valutare il senso di quello che qui accade. Siamo verso il 1556 (o forse 1558). La conversione (che può essere datata verso il 1554) è già avvenuta come decisione del cuore, ma non è ancora né stabilizzata, né definitiva. Tanto più che è intervenuto, anche se per poco tempo, quell'«abbandono dell'Umanità di Cristo» che l'ha notevolmente danneggiata.

Dopo la lettura delle *Confessioni* di S. Agostino (al racconto della sua conversione, Teresa prova «un'immensa e lancinante afflizione» - V 9, 8) ella ha fatto tutto quanto è umanamente in suo potere.

Comincia a «darsi all'orazione», «a immischiarsi meno in faccende dannose» anche se non le abbandona ancora del tutto (cfr. V 9, 9).

A questo punto inizia quell'abbondanza di grazie mistiche che accompagna Teresa *da un lato ad approfondire* l'esperienza della preghiera contemplativa, secondo tutte le dimensioni storico-ecclesiali, e *dall'altro a confermarla* attraverso la strada privilegiata della «visione»⁹.

L'impressione che si avrà sarà esattamente questa: Teresa ha incontrato Cristo nell'orazione e ha imparato a stare di fronte a Lui: con Lui.

A partire dalla direzione spirituale dei gesuiti, Teresa verrà incamminata a sperimentare che cosa significa il biblico «essere in Lui».

Ciò divide la sua vita (storia ed autobiografia) in due parti nettamente distinte: «Da qui in avanti sarà un libro nuovo, voglio dire una vita nuova... In effetti quella che ho descritta fino a questo momento era sì la mia vita, ma quella da me vissuta da quando ho cominciato a parlare di cose concernenti l'orazione è *la vita di Dio pulsante in me*, a quanto mi sembra, perché ritengo mi sarebbe stato impossibile altrimenti svincolarmi in un tempo così breve da abitudini e azioni tanto cattive» (V 23, I).

Ricordiamo anzitutto, come particolarmente significativa, la «prima sconvolgente parola» udita da Cristo. Teresa aveva chiesto al Signore «perché mai tante creature mie contemporanee, pur profondamente impegnate al tuo servizio, restassero prive dei favori e delle grazie che concedevi a me, povera disgraziata», e si sentì rispondere: «Tu servimi e non impicciarti di altro» (V 19, 9).

Questo è esattamente il punto in cui debbono arrestarsi tutte le possibili obiezioni del lettore.

Giungiamo così al primo «impetuoso trasporto dell'anima», in cui Teresa viene definitivamente e totalmente convertita: cambia «sfera» d'esistenza. Le parole di Cristo: «*Non voglio più che tu conversi con gli uomini, ma solo con*

⁹ Usiamo la parola in senso amplissimo per indicare globalmente la molteplicità dei fenomeni mistici che le vengono accordati.

gli angeli" le sono dette "nella parte più intima dello spirito". Che cosa significano in realtà?

Possiamo accostarci ad esse da due direzioni. Anzitutto dal problema (o interrogativo) a cui rispondono. Il tema del rapporto che c'è tra l'amore verso Dio e l'amicizia verso gli uomini non è più a livelli iniziali di ambigua convivenza. Teresa è categorica: "non c'è offesa di Dio". Tuttavia ella "vi è molto attaccata", e l'anima sua è "troppo molle".

Il problema si è ormai ridotto alla sua essenzialità e può essere espresso da una sola parola: "ingratitude": "*Parecíame ingratitud dejarlas*", "*porque había de ser desagradecida*" (V24, 5)¹⁰.

Ingratitude quindi nei due sensi originali: "non essere grati a" e "divenire sgraditi agli occhi di". Posto il problema in modo non sentimentale, veniamo rimandati a quanto Teresa ha già detto valutando il giovanile episodio di Beccedas.

"Questa grande leggerezza e cecità avevo io: mi sembrava virtù essere gradita e mantenere fedeltà a chi mi amava (...): è una aberrazione che imperversa nel mondo (...). Tutto il bene che ci fanno lo dobbiamo a Dio!" (V5, 4).

Il problema quindi non è sulla gratitudine (virtù già umana che Teresa conserverà e alimenterà per tutta la vita), ma, se così ci si può esprimere, su quella "gratitudine" che non è o non si percepisce ancora come incarnazione della "grazia" di Dio.

In altri termini è quell'amore intra-umano non ancora integrato nella circolazione d'amore personalissimo che si instaura tra Dio e la sua creatura: amore che è totale e che chiede una risposta totale e che non ammette alcun altro amore nella forma (reale, psicologica o spirituale) della concorrenza, mentre chiede e produce *ogni altro amore* nella forma della "similarità", della "incarnazione": contenendolo in sé.

Ogni altro amore è buono, anzi comandato, se è vissuto dentro l'Unico amore (cfr. C 40, 3).

La richiesta di "non conversare più con gli uomini, ma solo con gli angeli" avrebbe un certo sapore escatologico di disincarnazione: sarà la storia a mostrare a Teresa e a noi che non si tratta di questo¹¹, anche se la frase introduce indubbiamente un certo voluto periodo "pedagogico" in cui - per Teresa - il cielo si apre sulla terra fino al punto che ella penserà d'essere ormai giunta al termine della sua vita.

L'altra direzione, da cui possiamo avvicinarci alla "parola risolutiva" pronunciata da Cristo, è quella degli effetti che essa provoca con "necessità".

"L'ingiunzione (di Cristo) si è realizzata bene perché da allora in poi non

¹⁰ Quest'ultima espressione, tradotta nella versione italiana con "perché dovevo mostrarmi ingrata", indicherebbe piuttosto un "perché dovevo diventare sgradita alle persone amiche". È lo stesso sentimento di ingratitude, ma dal punto di vista di chi dev'essere abbandonato.

¹¹ Cristo arriverà fino a comandarle dei legami affettivi, e la vita "convertita" di Teresa sarà tutto un sorgere di affetti e di legami.

ho più potuto entrare in amicizia, né trovar consolazione, né sentirmi legata da amore particolare se non con persone che sento che ci tengono a Dio e procurano di servirLo; non sono più riuscita a fare altrimenti e non mi è importato più nulla che si trattasse di parenti o di amici. Se non vedo in loro ciò che ho detto, o non si tratta di persone che praticano l'orazione, mi è di croce penosa trattare con chiunque. *Sento che è proprio così senza alcuna eccezione.*

Da quel giorno io fui tanto coraggiosa nell'abbandonare tutto per quel Dio che in un solo momento - non mi pare che durò di più - *aveva voluto trasformare la sua serva in un'altra persona.* Tanto che non ci fu più bisogno di altri comandi in questo senso... Il mio confessore doveva *aver aspettato che operasse il Signore*, come infatti operò: io stessa disperavo di uscirne fuori, perché avendo già tentato altre volte, per la gran pena che provavo avevo sempre finito col capitolare, tanto più che la cosa non mi sembrava sconveniente. Ma qui (con questo rapimento) il Signore mi diede libertà e forza per metterla in atto... Alle persone con cui trattavo, fu di gran profitto vedere in me tale determinazione. Sia benedetto Dio per sempre *per avermi accordata in un solo istante quella libertà che io non ero mai riuscita a conquistare*, malgrado tutta la diligenza che io avevo usato per molti anni, e facendo sovente tale forza a me stessa da averne persino duri contraccolpi alla salute. Ora invece, siccome il passo venne compiuto da Colui che è onnipotente e vero Signore di ogni cosa, non mi diede nessuna pena" (V24, 6-8).

Poche volte è stata così ben determinata la dinamica di una conversione: da un lato sta la creatura che generosamente (anche se sempre per grazia) cammina verso Cristo, tentando diligentemente la sua ascesa nel liberarsi da legami non ancora pienamente integrati nella sua fede.

Lo sforzo della creatura può estendersi fino a perdere la salute, nella fatica della lotta, ma nulla accade se non quando Cristo con una sola parola opera senza pena il miracolo risolutivo della grazia.

Evidentemente i due movimenti sono dialettici e diversi solo per quanto appare alla superficie della storia, perché nella loro profondità sono invece un unico e solo movimento: quello dell'amore progressivo di Dio per l'uomo, in Cristo, che si offre e si fa strada nel cuore umano man mano che viene accettato, provocando esso stesso una sempre maggiore accettazione.

Fin quando la totale invasione dell'amore manifesta, improvvisamente, come un miracolo senza costo, il lungo paziente lavoro compiuto assieme da Cristo e dal suo discepolo.

A questo avvenimento succede immediatamente un altro episodio ecclesiale, che spiega ancor più perché la reciproca "conoscenza" tra Cristo e Teresa si svilupperà privilegiatamente sul piano di una ricca fenomenologia mistica. Nel 1559 il grande Inquisitore Valdés, turbato da tutte quelle correnti di nuova spiritualità, che sembrano sempre più incontrollabili, mette all'Indice quasi tutti i libri spirituali in lingua volgare.

Per chi, come Teresa, non sa di latino, vuol dire un'altra sofferenza, per

certi versi simile alla prima: hanno tentato di toglierle l'Umanità di Cristo dal panorama della sua contemplazione; ora la paura degli uomini di Chiesa le toglie un altro strumento che le servirebbe per "rispettare" l'incarnazione.

"Io ne ebbi molto a soffrire perché leggerne qualcuno costituiva per me una vera *recreación*. Ma il Signore mi disse: «Non crucciarti, *perché Io ti darò un libro vivente*». Non riesco a capire per quale ragione mi fosse stato detto questo, giacché non avevo ancora incominciato ad avere visioni. Ma di lì a pochi giorni... *ebbi tanto da pensare e da concentrarmi su quel che vedevo presente innanzi a me*, e il Signore mi dimostrò tanto amore nell'istruirmi in vari modi, da farmi sentire ben poco o addirittura quasi nessun bisogno di libri. *Sua Maestà è stato così il solo autentico libro in cui ho letto le supreme verità*. E benedetto sia quel libro che lascia così incisivamente impresso tutto quanto s'ha da leggere e praticare, da non permettere mai di dimenticarlo!" (V26, 5).

Solo ora siamo pronti a capire qual è il senso delle molteplici "visioni" di Teresa che tanto straordinarie - e un po' inutili - sembrano a molti nostri contemporanei. Per essere Maestra di quella Divino-Umanità che sola può risolvere i conflitti vocazionali dell'uomo, Teresa doveva incontrarsi col Dio-Uomo. Nella fatica ecclesiale del suo tempo, Teresa usò umilmente tutti i mezzi che le erano concessi per incontrarsi col Suo Signore: il resto del cammino decise di compierlo Lui stesso, nella assoluta signorilità e imprevedibilità della Sua grazia.

III. IL DIO-UOMO COME LIBRO VIVENTE

La prima visione "intellettuale" di Cristo le accade il 29 giugno 1559.

"Nella festa del glorioso S. Pietro, mentre ero in orazione, vidi, o per meglio dire *sentii vicino a me Gesù Cristo*... Avevo la netta sensazione che mi fosse vicinissimo e che fosse proprio Lui a parlarmi... *Mi sembrava che Gesù Cristo mi camminasse sempre a fianco*... *Sentivo chiaramente che mi stava sempre al lato destro, testimone di ciò che facevo*, e mai, se appena mi raccoglievo un pochino, o non ero molto distratta, potevo dimenticare che mi era accanto... (V27, 2).

L'evento si manifesta all'anima in una luce più chiara del sole ("*por una noticia al alma más clara que el sol*") (V27, 3). "Si percepisce con tutta chiarezza che è presente Gesù, Figlio della Vergine" (V27, 4). "...Per far comprendere all'anima ciò che Egli vuole, e al contempo grandi verità e arcani misteri" (V27, 6). "...Basta una sola grazia di questo genere per mutare integralmente un'anima, portandola a non amare più nulla all'infuori di Colui che le rivela i Suoi segreti, la tratta con tanta amicizia e affetto da non potersi descrivere" (V27, 9). "...*Come quaggiù, allorché due persone si amano intensamente e possiedono una intelligenza sveglia, si comprendono senza alcun cenno, col solo sguardo*...", altrettanto deve succedere nel caso nostro: (...) questi due amanti si guardano negli occhi, al modo stesso in cui fanno lo Sposo e la Sposa nel Cantico dei Cantici" (V27, 10).

Con questa interiore visione continuata, Cristo diventa di fatto la coscienza personale di Teresa, la fonte vivente della sua moralità e la norma stessa: "Cercavo in tutte le mie azioni di comportarmi in modo da non scontentare Colui che scorgevo chiaramente stare al mio fianco in qualità di testimone" (V28, 1).

Poi Cristo comincia - progressivamente, per adeguarsi alla debolezza della creatura (V28, 1) - a rivelare la Sua Bellezza. Avvertiamo subito, prima di iniziare le citazioni, che questo termine va preso innanzitutto nella sua accezione biblico-teologica.

"Un giorno Egli volle mostrarmi solo le proprie mani: erano di una bellezza così straordinaria che io non saprei nemmeno descriverla" (V28, 1).

"Di lì a pochi giorni vidi anche il Suo divin volto, restandone a quanto ricordo completamente rapita" (*ivi*).

"Un giorno, era la festa di S. Paolo, mentre ero a messa, mi apparve l'Umanità sacratissima di Cristo tutta intera, come la si vede nei dipinti del Risorto, caratterizzata da stupenda bellezza e maestà..." (V28, 3).

"Se è un'immagine, è un'immagine viva; non un uomo morto, bensì Cristo vivo, il quale si mostra come uomo e come Dio, non come stava nel sepolcro, ma come quando ne era uscito, ormai risorto. E a volte ci si presenta con tanta maestà da non lasciar adito a dubbi che sia proprio lo stesso Signore, *specialmente dopo la Comunione nella quale già sappiamo che è lì presente come ci insegna la fede. Si fa avanti allora, come autentico padrone di casa*, al punto che l'anima sembra disgregarsi e consumarsi in Cristo" (V28, 8).

"Io intuisco che così vuol far vedere alle anime quanto sia grande e potente questa sacratissima Umanità congiunta alla Divinità... Qui è possibile farsi un quadro plastico di che cosa significherà, il giorno del giudizio, vedere la maestà di questo Re, e coglierne l'inflessibilità verso i rei. Qui si scopre la vera umiltà lasciata nell'anima come strascico della visione, che la porta a scorgere la propria miseria impedendole assolutamente di ignorarla. Qui insorge la vera confusione e il vero pentimento dei peccati commessi, perché, *notando come Dio continui egualmente a mostrare amore per lei*, l'anima non sa dove nascondersi e si sente annientare" (V28, 9).

A partire da queste visioni - che il Signore le ripete frequentemente per circa due anni e mezzo - "l'anima diviene un'altra: perennemente assorta, *ha l'impressione di ricominciare ad amare Dio d'un amore nuovo, ardente...*". E, ciò che più importa, ella intuisce che tutto è impregnato dall'amore di Dio: "Mentre con gli occhi dell'anima si contempla l'eccellenza, la bellezza e la gloria della santissima Umanità di Cristo, nell'altra modalità (cioè: «senza immagine») ci viene mostrato *quanto Dio sia potente, come sia in grado di fare tutto, ordinare tutto, di governare tutto, e di saturare tutto del suo amore*" (V28, 9).

Nel manifestarsi alle sue creature, Cristo si manifesta per lo più come

Risorto, ma quando la creatura soffre anche la visione può cambiare ed Egli si manifesta negli episodi sofferenti della Sua vita terrena, anche se “la carne appariva invariabilmente glorificata” (V29, 4).

Il risultato è - dice Teresa - che “io sentivo crescere in me l'amore per Lui con foga inarrestabile” (V28, 4), anche se non dobbiamo dimenticare le sofferenze - psicologicamente spaventose - in cui viene contemporaneamente immersa, per l'intervento di uomini di Chiesa dubbiosi e timorosi.

Ma Dio insiste: “Sua Maestà cominciò a manifestare con segni assai più chiari che era Lui, *facendo divampare in me un così bruciante amore per Dio che io non sapevo di me lo accendesse in cuore*. Mi sentivo morire dal desiderio di vedere Dio e non sapevo dove avrei dovuto attingere questa «vita», se non con la morte... Nulla mi appagava più, non stavo più in me stessa e mi sembrava proprio che mi strappassero l'anima... Ti nascondevi a me e al contempo mi stringevi col tuo amore, infliggendomi una morte così dolce che l'anima mia non avrebbe voluto più uscirne” (V 29, 8 ss.).

È il momento della celebre “estasi” e dell'esperienza mistica del cuore trapassato (V29, 13). E tuttavia accade proprio che queste esperienze celestiali siano accompagnate da quelle delle “notti” spirituali: ciò garantisce l'immersione di Teresa in *tutto* il mistero pasquale:

“L'anima resta inchiodata lì, senza essere più padrona di sé, senza poter pensare ad altro fuorché alle sciocchezze stivate nella fantasia, insulse, sconclusionate, buone soltanto a soffocarla e a farla uscire di sé. A volte avevo persino l'impressione che i demoni stessero giocando a palla con la mia anima senza lasciarle la minima possibilità di sottrarsi alla loro ridda. È indicibile quanto si soffra in questi frangenti. L'anima si butta alla ricerca di un riparo, e Dio permette che non lo trovi: l'unica cosa che le rimane intatta, è la facoltà del libero arbitrio, ma anch'esso con la visuale poco chiara, come se si avessero gli occhi bendati, o come una *persona che cammini di notte e al buio...*” (V30, 11).

Questo serve a testimoniare che nessuno può mai lasciarsi alle spalle la Croce di Cristo e la necessità del dono della fede, e della Chiesa:

“La fede è affievolita e addormentata, quantunque non estinta, *perché l'anima crede, sì, ancora tutto quanto insegna la Chiesa*, ma ripetendolo solo a fior di labbra. Si sente però così oppressa e intorpidita, che le sembra di conoscere Dio quasi avendone una nozione solo vaga e lontana. Il suo amore è talmente tiepido che, se ode parlare di Dio *ascolta e ammette le relative affermazioni perché sono avallate dalla Chiesa*, ma senza rintracciare in sé più alcun ricordo delle sue passate esperienze. Recarsi a *pregare* o appartarsi in *solitudine* significa per lei *aggravare la sensazione di angoscia...* *Secondo me è un po' una versione del tormento dell'inferno*” (V30, 12).

Nemmeno la carità verso il prossimo sembra sussistere più a livello di gratificazione: “Perché il demonio mi mette addosso un sentimento di rabbiosa scontentezza tale da esasperarmi *sino a farmi venir voglia di sbranare tutti*, senza poter far altro” (V30, 13).

Ho citato solo alcuni brani di quel capitolo 30 della autobiografia che dovrebbe essere ripetutamente letto e meditato da chi si sente a volte - per qualsiasi motivo - così fiacco nella fede, così debole nella vita morale e così poco entusiasta della grazia di Dio, da pensare come fastidioso o inutile per sé l'ascolto o la lettura dell'esperienza di chi sembra invece essere sommerso da ogni lato da eccezionali doni spirituali.

Sembrerebbe di dovere concludere qui. Proprio perché, a questo punto, Teresa era pressoché convinta d'essere al termine della sua vita. Bisognerebbe vedere invece che molto ancora mancava e come il Signore si era premurato di insegnarglielo. Concludiamo perciò solo provvisoriamente con alcune annotazioni.

La prima riguarda il discorso teresiano sulla Bellezza di Cristo.

Occorre guardarsi bene dal pronunciare la parola col sorriso sulle labbra, come se si trattasse di una proiezione psicologica tutta femminile.

Teresa ha avuto coscienza che la Bellezza era l'unico nome biblico con cui si poteva esprimere contemporaneamente il "*fascinosum et tremendum*" proprio della Divino-Umanità. Lo ha rivendicato espressamente parlando di una Bellezza che "sconvolge la ragione" (V 28, 2), della sensazione di "essere annichiliti" (V 28, 3), della maestosità con cui Cristo entra in scena "da Signore dell'universo, del cielo e della terra, di mille, anzi infiniti mondi e cieli che potresti creare... e tutto ciò è un nulla per Te" (V 28, 8), dell'anima "che non sa dove nascondersi e si sente annientare" (V 28, 9).

Tutto quanto è stato scritto recentemente sulla Bellezza o Gloria, come la più elevata e onnicomprensiva categoria teologica possibile ("la prima e l'ultima parola"), trova conferma nella personalissima esperienza della Santa.

La seconda annotazione riguarda l'incontro col Risorto, che Teresa percepisce (provvisoriamente) come un venire collocata alle soglie dell'eternità. Scrive proprio nello stesso anno della visione del Risorto (1560):

"A volte mi assalgono trasporti così violenti e desideri di vedere Dio da non sapere cosa fare. *Mi sembra di essere in fin di vita...* (L'anima) sospira ansiosamente di morire, ma le sembra di non avere alcun rimedio perché vive. Unico rimedio sarebbe la visione di Dio, ma per questo le occorre la morte ed essa non può darsela" (R 1, 2).

Questo stato spirituale è molto importante perché segnerà il punto di partenza di una "riforma" che in qualche modo originalmente "comincerà dalla fine".

La terza annotazione riguarda più direttamente la lieta conclusione della crisi vocazionale di Teresa, che lei stessa racconta, analizzandone retrospettivamente il senso:

"Dalla visione di Cristo, che mi lasciò impressa nell'anima la sua incomparabile Bellezza, che a tutt'oggi ho ancora vivida in me... trassi questo vanto: *avevo un pessimo difetto* da cui mi erano venuti grandi guai: quando mi accorgevo che una persona mi voleva bene e mi era simpatica, mi affe-

zionavo tanto ad essa da averla sempre in mente. Intendiamoci, non che avessi intenzione di offendere Dio, ma godevo nel vederla, nel pensare a lei e alle buone qualità che possedeva. *Era comunque una affezione dannosa al punto da averne l'anima perduta.* Ora, dopo aver visto la sublime bellezza del Signore, non trovai più nessuno che al suo confronto mi apparisse così piacevole da occupare ancora la mia mente. *Mi bastava gettare mentalmente lo sguardo sull'immagine che di Lui portavo scolpita nell'anima, per sentirmi pienamente libera e sciolta da ogni impaccio:* al punto che da allora in poi tutto quanto vedo mi pare disgustoso, in confronto alla trascendente attrattiva che scorgevo nel Signore. Non v'è conoscenza né soddisfazione alcuna che io non stimi un nulla a paragone di quel che significa udire una sola parola pronunciata da quella Divina bocca: quanto più se sono molte! Ritengo perciò impossibile... che qualcun altro giunga ad occupare la mia mente in maniera talmente ossessiva, da impedirmi di liberarla di colpo col solo agganciarci - anche un po' - al ricordo di questo Signore" (V 37, 4).

Questo bilancio giustifica, se ce ne fosse bisogno, il perché di questo discorso: dedicato alla risoluzione della crisi vocazionale di Teresa, e interamente centrato sui principi dogmatici cristologici e sulle esperienze della Divino-Umanità, a lei concesse.

Possiamo così giungere a quella confessione di fede, da parte di Teresa, che riconosce in Cristo, contemporaneamente, il Dio, l'Uomo, il misericordioso Redentore della nostra misera umanità e l'Amico.

"La vista di nostro Signore, abbinata per di più ad una continua conversazione con Lui, incominciò a incrementare di molto il mio amore e la mia confidenza. Intuivo che pur essendo Dio era anche un uomo che non si meraviglia della debolezza umana, che comprende il nostro miserabile impasto soggetto a molte cadute derivanti dal primo peccato che Egli è venuto a riparare. Posso tra i tare con Lui come con un amico, benché sia il Signore" (V 37, 5).

Veramente, dal punto di vista del lungo ondeggiare nel mare della crisi, tutto s'è compiuto e acquietato e Teresa è giunta al porto della sua vita.

IV. UNA PAROLA DI RIEPILOGO E UNA DI ANTICIPAZIONE

Per intuire il senso del cammino fin qui compiuto e di quello che ancora dobbiamo percorrere, riproponiamo brevemente la domanda inespressa da cui siamo partiti.

Può esistere, cristianamente, una vocazione allo stato religioso, e perché?

Nel secolo di Teresa, in varie nazioni ormai invase dal luteranesimo la vita religiosa, già indebolita dalla sua corruzione interna, veniva pressoché distrutta¹² sotto i colpi teorici e pratici di chi la giudicava soltanto una mostruosa presunzione antievangelica con cui alcuni pretendevano esaltare spiritual-

¹² Per restare al solo Ordine Carmelitano, vennero distrutte le intere province religiose di Sassonia, Boemia, Dacia, Inghilterra, Scozia e Irlanda. E vennero gravemente danneggiate le due Province di Germania e di Francia.

mente il proprio io, davano agli altri cristiani l'alibi di una "grazia a buon prezzo", e infine cadevano in quella immoralità che è giusta fine di tutti gli orgogliosi.

In altre nazioni ancora strettamente cattoliche l'oggettiva mediocrità di tante realizzazioni conviveva con sussulti di moralizzazione e con ripetuti tentativi, a volte anche violenti, di riforma.

Anche Teresa si trova innestata di fatto in un movimento ecclesiale di riforma; anzi passa per essere una delle personalità riformatrici (o, secondo alcuni, contro-riformatrici) più eminenti del suo secolo.

Ma non si riflette sempre abbastanza a quanto il suo itinerario sia stato singolare. La sua non è una vocazione robusta e generosa perché s'avveda e soffre di trovarsi costretta in ambienti e realizzazioni mediocri e si senta perciò chiamata a nuove realizzazioni e nuove forme di vita. La sua è una vocazione, nel senso nudo e attivo della parola: è Dio che la chiama prima e al di là di tutte le sue propensioni. La chiama a uno stato di vita in cui - qualunque sia lo stile di vita, più o meno mediocre, e vi si conduca, in fondo l'è indifferente - Egli stesso ha deciso lottare con la sua creatura, come l'angelo lotta con Giacobbe.

Il monastero carmelitano dell'Incarnazione è solo il teatro di questa lotta singolare.

Da un lato c'è Teresa: Dio l'ha dotata di una umanità certamente privilegiata, per ricchezza e limpidezza, e pertanto fortemente polarizzata: per lei Dio e il mondo sono due amori travolgenti. Il polo divino e quello umano l'attraggono invincibilmente con la rispettiva carica magnetica di cui sono dotati: se uno rappresenta l'Assoluto che, solo, può placare il cuore della creatura, l'altro rappresenta proprio *l'essere creatura*, l'essere se stessi.

La contraddizione è solo in una inspiegabile ferita del cuore: in una colpa d'origine.

Quando Teresa entra nel monastero carmelitano della Incarnazione, pensa di sanare la ferita volgendosi verso l'esclusivo polo divino e soffrendo purgatorialmente la sua umanità rinnegata.

Per sua fortuna - e per vocazione di quel Dio che l'ha forzata - ella non sceglie un monastero "riformato" in cui questo sacrificio iniziale verrebbe accolto, potenziato e offerto: in tal caso avremmo solo un'altra delle tante austere penitenti di cui Teresa stessa racconta volentieri e con piacere le storie vocazionali (cfr. F 11; 12; 28, ecc.)

Sceglie invece un monastero buono e un po' caotico che - non essendosi ancora pienamente sviluppato verso una forma definita di vita - le chiede, sì, la sincerità della sua dedizione a Dio, ma ritiene anche cosa normale e addirittura consigliabile una forma di apostolato e di contatto col mondo, all'inizio un po' salottiero, poi sempre più sofferto.

Così il conflitto esplose e si centra attorno a quel voto di verginità che distingue lo stato di vita: perché mai Dio esige gelosamente tutto e perché mai anche un'amicizia senza ombra di peccato dovrebbe essere abbandona-

ta? Il terreno del dramma non è più il monastero, è l'orazione: quello spazio (e tempo) di familiarità con Dio, in cui Dio si muove come un Signore esigente e avvolgente.

L'importante è che Teresa resti sul campo e non fugga. Da sempre Teresa sa di doversi incontrare con questo Figlio della Vergine: resta legata alla Chiesa, ai Sacramenti, alla preghiera, a tutto ciò che le permette di incontrarlo. Cerca di rivivere proprio la *storia* della Sua Umanità; desidera, come è giusto, una "contemporaneità" con Lui.

Ma nel punto cruciale della sua storia, chi le sta attorno le rende ancor più faticoso l'incontro con questa sacra Umanità. C'è già l'"umanità" degli amici che continua ad affascinarla segretamente e pericolosamente e ora si aggiungono dei maestri che insegnano a contemplare solo la Divinità, e poi l'Inquisitore che le toglie tutti i libri - l'incarnazione della Parola - e la lascia nello sconforto.

Ed ecco che questo terreno è invaso da una progressiva e purificante luminosità neo-testamentaria: non Dio o l'uomo, non Dio e l'uomo, ma il Dio-Uomo: la sua Verità, la sua Gloria, il suo fascino, la sua capacità onni-attrahente, il "Libro vivente".

È l'irruzione della Presenza del Risorto da cui Teresa impara che Incarnazione ed Escatologia non sono due poli in tensione ma convergenti.

Il secondo comandamento è davvero simile al primo: amare Dio significa amare l'uomo, e amare l'uomo significa amare Dio: perché Cristo è *veramente Dio e veramente uomo*, inscindibilmente l'uno e l'altro.

Dio perciò non può mai chiamare la sua creatura a un "purgatorio terrestre", ma sempre al paradiso beatificante - già da questa terra - dell'incontro con Lui. E nell'incontro paradisiaco con Lui, tutto ciò che è buono e amabile viene recuperato e goduto con impensabile profondità e intensità (cfr C 40, 3).

Già in questa terra occorre "vivere in Dio" e Dio "vive nell'uomo". Di questo dogma fondamentale del cristianesimo Teresa fa un'esperienza progressiva e travolgente: la sua vita a questo punto è in tale contatto con la definitività del Risorto, che ella è separata da Lui solo da un velo. L'unico esito possibile sembra quello di attendere anelando la morte: e spesso a Teresa sembrerà d'essere giunta ormai alle soglie del mondo beatifico.

E invece è proprio a questo punto che comincia a delinarsi la sua vera vocazione storica.

Come dopo la Resurrezione (che pure è "la fine") inizia "il tempo dilatato della Chiesa", il tempo in cui il Regno che non è di questo mondo deve venire in questo mondo, così - per Teresa - dopo l'incontro col Risorto c'è il tempo dilatato (ma ormai totalmente Suo) in cui ella dovrà vivere, per "essere venduta come schiava", per "divenire veramente spirituale" e quindi veramente ecclesiale (cfr. 7 AI 4 8).

Pur ferita nel cuore, Teresa non muore. Continua ancora più di un ventennio, durante il quale deve lavorare per quella porzione di Chiesa che le è

toccata vocationalmente in sorte, cioè lo stato di vita consacrata e, più precisamente, la vita carmelitana.

Diverrà allora riformatrice? Sia pure, ma non nel senso che avrà da restaurare semplicemente l'osservanza di una regola, nella sua esattezza disciplinare: in questo si muoverà con signorile libertà e disinvoltura.

Invece diviene riformatrice nel senso che immaginerà e creerà la vita religiosa come il luogo in cui, restando di fronte all'Uomo-Dio e nella sua compagnia si diventa pienamente uomini e pienamente divinizzati.

Quindi diviene riformatrice nel senso che immaginerà e creerà la vita religiosa non come la serra aristocratica di anime cristianamente privilegiate, ma come l'evidenza vissuta della comune vocazione ecclesiale, come cura del cuore della Chiesa.

E se Lutero e il protestantesimo in genere temono che la vita religiosa sia la più sottile affermazione della falsa "salvezza per le opere", Teresa dimostra che essa è una vita "piena di opere e opere", perché salvata dalla fede nel Dio fatto Uomo e dalla familiarità mistica con Lui.

In altre parole, Teresa riformerà la vita religiosa e contribuirà singolarmente alla riforma cattolica, perché cattolicamente mostrerà che in Cristo nulla di ciò che è umano è estraneo a Dio e nulla di ciò che è divino è estraneo all'uomo: "senza confusione e senza separazione".

Se da una parte questo è un principio strettamente teologico, dall'altra parte applicarlo alla vita religiosa carmelitana vorrà dire per Teresa rinnovare la teologia soggiacente a questa stessa vita ed esercitare, a suo riguardo, una particolare e sapiente pedagogia, che si estenderà fino alle stesse strutture materiali dell'esistenza.

P. Antonio M. Sicari OCD

Redazione dei «Q.C.»: Via Volturno 1 - Tel. 045/500266 - 37135 VERONA

***Amministrazione dei «Q.C.»: Giuseppe Urietti, Vicolo Scalzi, 13 - Tel. 045/23738 - 37122 VERONA
C.C.P. 10752376 intestato a Provincia Veneta dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi - VERONA***

***Redazione dei «Q.C.»: Giuseppe Furioni, Aldino Cazzago,
Angelo Lanfranchi, Rodolfo Girardello***

Stampato con il permesso dei Superiori

presso: Tipografia NUOVA EUROGRAFICA srl - EUROLIT srl Roma Tel. 06/2000616

SOMMARIO

Editoriale	p. 3
------------------	------

Prima Sezione: In ascolto

1. Una Riforma per il mondo intero: l'intenzione di S. Teresa (<i>Emmanuel Renault</i>)	p. 9
2. Santità e vita religiosa in Teresa di Gesù (<i>Arnaldo Pigna</i>)	p. 16
3. L'ideale teresiano di perfezione (<i>Gabriele di S.M. Maddalena</i>)	p. 28
4. S. Teresa e la S. Scrittura: ritorno alla pura fonte (<i>Giuseppe Furioni</i>)	p. 40

Seconda Sezione: Maestra del dialogo

1. Il Dio di Teresa (<i>A. M. López</i>)	p. 59
2. Cristo nell'esperienza teresiana (<i>E. Ghini</i>)	p. 73
3. Il grande rimedio a una crisi (<i>Antonio M. Sicari</i>)	p. 85
4. Concetto teresiano d'orazione (<i>Tomás Alvarez</i>)	p. 108
5. Pregare: pedagogia teresiana (<i>Tomás Alvarez</i>)	p. 140
6. Dinamismo della "comunione con Dio" nell'ideale teresiano (<i>Antonio M. Sicari</i>)	p. 153

Terza Sezione: Figlia della Chiesa

1. "Sono figlia della Chiesa" (<i>Tomás Alvarez</i>)	p. 169
2. La comunità ideale di S. Teresa (<i>Giuseppe Pozzobon</i>)	p. 213
3. Colui che risolve la crisi (<i>Antonio M. Sicari</i>)	p. 234